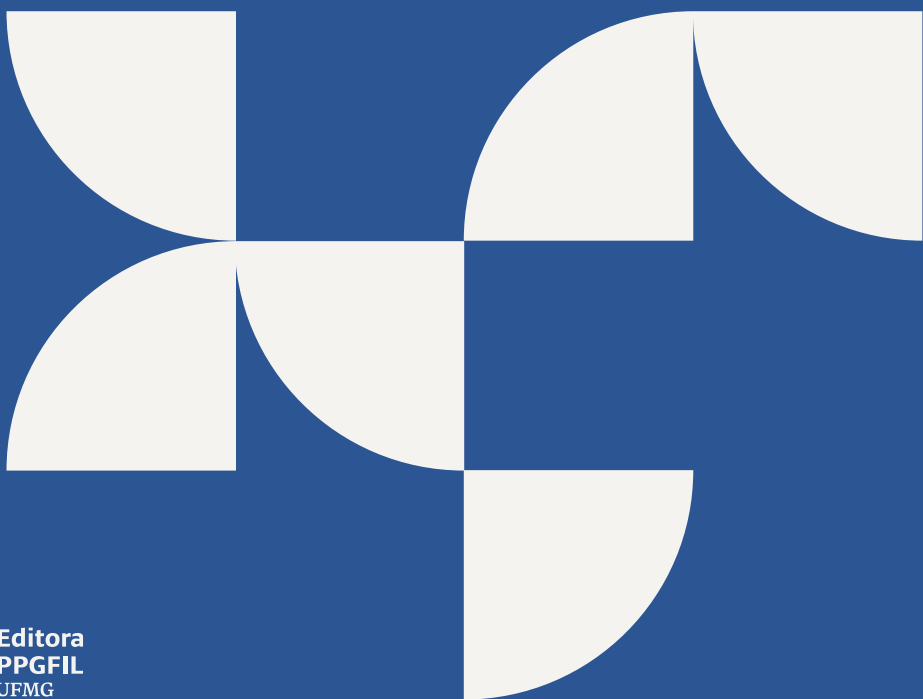


A estrutura normativa da percepção

Uma abordagem kantiana

Maria Carolina Mendonça de Resende

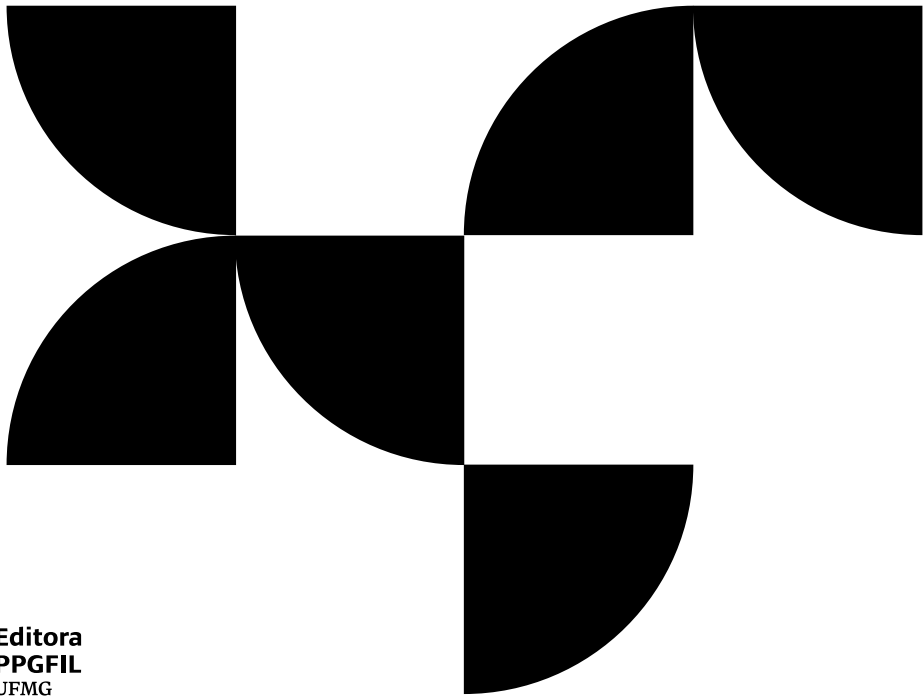


Editora
PPGFIL
UFMG

A estrutura normativa da percepção

Uma abordagem kantiana

Maria Carolina Mendonça de Resende



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe: Leonardo de Melo Ribeiro

Subchefe: Tadeu Mazzola Verza

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos

Subcoordenador: Rogério Antônio Lopes

EDITORA PPGFIL-UFMG

Tadeu M. Verza

André J. Abath

Abílio A. Rodrigues Filho

Henrique B. Barreto

CONSELHO EDITORIAL

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio José Ferreira Bento (Universidade da Beira Interior)
Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)
Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo[†] (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP)

Resende, Maria Carolina Mendonça de.

A estrutura normativa da percepção: uma abordagem kantiana
[recurso eletrônico] / Maria Carolina Mendonça de Resende –
Belo Horizonte: PPGFIL, 2025.

R433e

1 recurso online (337 p.): pdf

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-01-71968-9

DOI: 10.5281/zenodo.17364093

1. Filosofia. 2. Kant, Immanuel, 1724 - 1804. 3. Percepção. 4.
Sensibilidade. III. Título.

CDD: 100

CDU: 001

Elaborada por Érica Conceição Cicero – CRB 8/8206

Copyright © Maria Carolina Mendonça de Resende

Capa e projeto gráfico: Ami Comunicação & Design

Revisão e diagramação: a autora

Finalização: Tadeu M. Verza



PPGFIL-UFMG, 2025

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em: [https://
https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br](https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br)

*Para os meus pais, Marina e José
Antônio.*

*Para todos os meus amigos, da
filosofia e da vida.*

Agradecimentos

Este livro é o resultado da minha tese de doutorado defendida em dezembro de 2024. No entanto, os temas que aqui apresento, me afligem desde a graduação em Filosofia, finalizada em janeiro de 2017. Ao longo desses anos, ainda que sem seguir uma linha de pensamento inteiramente linear, dediquei-me a duas frentes de estudo: compreender, ao menos em parte, a *Crítica da razão pura* e os textos kantianos aqui mencionados, bem como entender sobre a filosofia contemporânea da percepção. Essa tarefa foi bastante árdua e me fez questionar, muitas vezes, se o que eu pretendia como incursão filosófica era algo relevante. Se eu não desisti de fazê-la, contudo, foi devido a orientação inspiradora da professora Patrícia Kauark-Leite, a quem eu também devo muito pela possibilidade de conhecer, de modo didático e vivo, a filosofia tão importante de Immanuel Kant. Por isso, agradeço a Patrícia, por me orientar com um didatismo generoso, uma parceria constante e pela amizade cultivada ao longo de tantos anos. Obrigada também ao professor André Abath que me abriu caminhos na filosofia da percepção e me instigou a refinar meus argumentos. Ao Daniel Debarry, devo incontáveis horas de discussão sobre os temas deste livro e a amizade de um interlocutor indispensável. Agradeço ao departamento de Filosofia da UFMG que me proporcionou uma formação rica e intelectualmente instigante. Agradeço à CAPES, a agência que financiou essa pesquisa da graduação ao doutorado e que me proporcionou um período sanduíche na Universidade da Califórnia. Agradeço ao departamento de Filosofia da Universidade da Califórnia – Berkeley, pelo meu

período como estudante visitante. Em especial, agradeço aos professores Hannah Ginsborg e Daniel Warren, por me receberem. Obrigada ao professor Marcos César Seneda por me aconselhar desde a qualificação do doutorado e aos professores Roberto H. S. Pereira e Mitieli Seixas pelas vivas contribuições na banca de doutorado. Agradeço também aos professores Ernesto Perini e Rogério Lopes, pela formação ao longo dos anos, e pela amizade.

Tenho a sorte de viver rodeada de pessoas generosas em sua amizade comigo e preciso mencioná-las aqui. Agradeço ao Adelino Ferreira, Aluizio Couto, Bruno Constâncio, Eduardo Coelho, Fernando Rosário, Isabela Lapa, Vanessa di Lego e Vitor Somnavilla, por me mostrarem que a filosofia é viva e que o trabalho colaborativo a torna muito mais interessante. Obrigada a Ana Cláudia Teodoro, Bruna Martins, Verônica Campos, Ludmila Aster e Ísis Ruffo por serem amigas e filósofas que me inspiram a seguir a carreira acadêmica. Obrigada aos meus amigos-cúmplices de tantas aventuras da vida: Luís Amorim, Eron Reis e Léo Ruas. Obrigada ao Cléssio Cunha, a Karina Dias Géa e ao Lucas Felicetti por serem meus amigos há tantos anos, acompanhando toda a minha vida acadêmica e além. Obrigada a Ana Belmani, Ana Carolina Carvalhais, Flávia Bretas e Vanessa Lobo pelo acolhimento e cuidado ao longo da vida. Agradeço também a Ana Laura Ramos, Guilherme Ev, Bruno Victor e Carlos Barth pelo apoio desde a graduação.

Obrigada aos alunos da disciplina “Tópicos em Filosofia Moderna: Espaço e tempo em Kant” (2023/2) pelas contribuições instigantes e por me mostrarem as belezas do ensino da filosofia kantiana. Agradeço também aos alunos, colegas e equipe gestora da Escola Estadual Engenheiro Prado Lopes pelo apoio durante a execução deste trabalho.

Agradeço especialmente à minha família por me apoiar no meu caminho acadêmico. Obrigada aos meus pais, Marina e José Antônio, por serem tão dedicados à nossa família. Obrigada ao Mateus e a Angélica por me apoiarem, e ao Augusto, simplesmente por existir. Agradeço à minha querida irmã, Luiza Gabriela, pelas memórias de uma infância feliz e uma adolescência de parceria. E, finalmente, ao André Guerra, pelo amor e companheirismo.

Lista de Figuras

Figura 1 - representação de juízos matemáticos.....	90
Figura 2 - o argumento do auditório (I).....	146
Figura 3 - o argumento do auditório (II)	149
Figura 4 - os planos interseccionais e as direções	231
Figura 5 - as contrapartes incongruentes	233
Figura 6 - Peter Kogler, Installation View, Galerie Mitterand, 2017.....	271

Nota sobre as referências às obras de Kant

Os textos de Immanuel Kant utilizados são citados seguindo a publicação da Edição da Academia (*Akademie Ausgabe* = AA) dos textos: *Kant gesammelte Schriften*, editado por Königlich Preussischen e Akademie der Wissenschaften [Berlim: G. Reimer (hoje, De Gruyter), 1902-]. As abreviaturas são aquelas preparadas pela *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*, reproduzidas abaixo, seguidas do título da obra em português para referência. A *Crítica da razão pura*, em especial, segue a paginação original das edições A (1781) e B (1787). As traduções utilizadas em português para as citações foram cotejadas com as traduções em inglês de *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* editada por Paul Guyer e Allen Wood (1992-). Neste livro, as abreviaturas sempre se referem às obras de Immanuel Kant conforme abaixo:

Anth (1798): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA 07)
[Antropologia sob um ponto de vista prático]

GUGR (1768): *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (AA 02) [Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço]

Kant, KrV (1781/1787): *Kritik der reinen Vernunft* (publicação original nas edições A/B) [*Crítica da razão pura*]

KU (1790): *Kritik der Urteilskraft* (AA 05) [*Crítica da faculdade de julgar*]

Log (1800): *Jäsche Logik* (AA 09) [*Lógica de Jäsche*]

MAN (1786): *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (AA 04) [*Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*]

MSI (1770): *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (AA 02) [*Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível (Dissertação inaugural)*].

OP: *Opus Postumum* (AA 20-22)

Prol (1783): *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (AA 04) [*Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*]

Refl: *Reflexion* (AA 14-19) [*Reflexões*]

ÜE (1790): *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (AA 08) [*Da utilidade de uma nova Crítica da Razão pura (Resposta a Eberhard)*]

V-Lo/Wiener: *Wiener Logik* (AA 24) [*Lógica de Viena*]

WDO (1786): *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (AA 08) [*O que significa orientar-se no pensamento?*]

Prefácio

A filosofia, em sua busca incessante por clareza e compreensão, muitas vezes se encontra no limiar entre o rigor analítico e a ousadia especulativa. É nesse espaço de tensão criativa que reside a originalidade da obra que ora apresento, fruto do dedicado trabalho de Maria Carolina Mendonça de Resende, resultado de sua pesquisa de doutorado junto ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, defendida magistralmente em 2024. Este livro não é apenas um exercício de erudição sobre a tradição kantiana, mas uma incursão corajosa e original nos problemas fundamentais da percepção, da normatividade e da relação entre mente e mundo.

As questões centrais que movem esta investigação são, em essência, perguntas sobre os limites e as possibilidades do conhecimento humano: como apreendemos o mundo? Como a experiência sensível se articula com o edifício do pensamento? E, em particular, como conciliar a espontaneidade criadora do sujeito com a aparente passividade da percepção? São interrogações antigas, decerto, mas que ganham nova urgência e relevância no contexto da filosofia contemporânea, com seus desafios à metafísica tradicional e suas investidas contra o objetivismo ingênuo.

Resende enfrenta essas questões com uma erudição notável e um conhecimento profundo da tradição kantiana, demonstrando familiaridade tanto com os textos canônicos quanto com os debates contemporâneos mais relevantes. Sua análise da *Crítica da razão pura* é conduzida com rigor e perspicácia, revelando as sutilezas e as complexidades do pensamento de Kant, mas sem se deixar paralisar

pela ortodoxia ou pela reverência excessiva. Ao contrário, Resende busca revitalizar a filosofia kantiana, mostrando sua atualidade e sua capacidade de iluminar os problemas que enfrentamos hoje.

O leitor encontrará aqui uma análise cuidadosa das diferentes interpretações sobre o papel da sensibilidade em Kant, desde as leituras mais conceitualistas, que enfatizam o papel ativo do entendimento na organização da experiência, em detrimento da sensibilidade, até as abordagens não-conceitualistas, que buscam resgatar a autonomia e a riqueza do conteúdo sensível. Resende não se limita a apresentar um panorama dessas posições, mas as confronta criticamente, apontando seus limites e insuficiências. Em particular, sua discussão sobre a obra de John McDowell e Robert Hanna é exemplar pela clareza e pela profundidade, revelando as nuances e as implicações de seus argumentos.

A originalidade deste trabalho reside, a meu ver, na proposta de conciliar esses dois polos aparentemente inconciliáveis: de um lado, a ênfase na normatividade e na racionalidade da experiência, que parece exigir apenas a presença ativa do entendimento; de outro, o reconhecimento da imediatez e da singularidade da intuição, que parece resistir a qualquer forma de conceptualização. Resende argumenta que a sensibilidade, embora não seja redutível ao entendimento, tampouco pode ser pensada como uma mera fonte de dados brutos e desorganizados. Ela defende que a sensibilidade possui uma normatividade própria, que se manifesta nas formas *a priori* do espaço e do tempo. Essas formas, longe de serem apenas molduras vazias, seriam as regras que guiam a nossa apreensão intuitiva do mundo, tornando possível a experiência objetiva.

Para sustentar essa tese, Resende revisita a Estética Transcendental, buscando extrair das análises de Kant sobre o espaço

e o tempo uma concepção original de normatividade. Ela argumenta que as formas *a priori* da sensibilidade não são apenas condições de possibilidade da experiência, mas também condições reguladoras da nossa apreensão do mundo. Elas seriam como “filtros” que organizam o campo da nossa percepção, permitindo-nos distinguir o objeto do fundo, o relevante do irrelevante, o estável do efêmero. Sem esses “filtros”, a experiência se tornaria um caos informe, impossível de ser apreendido pelo pensamento.

Essa proposta implica uma revisão da própria noção de intuição, que não seria apenas uma impressão passiva dos sentidos, mas uma atividade complexa e sofisticada, guiada por normas *a priori* que estruturam nossa percepção do mundo. Ao enfatizar o caráter normativo das formas do espaço e do tempo como regras que regulam nossa experiência, Resende demonstra, assim, ser a intuição uma forma de “perceber o mundo”, um modo de acesso à realidade que possui sua própria normatividade. Resende explora essa ideia em detalhe, mostrando como as formas *a priori* da sensibilidade influenciam a nossa percepção das cores, dos sons, das formas e dos movimentos. Essa visão permite uma compreensão mais profunda do papel da sensibilidade na construção do conhecimento, preservando sua autonomia e sua especificidade, enquanto revela sua conexão essencial com as estruturas conceituais do entendimento.

A justificativa dessa proposta é, justamente, evitar tanto o reducionismo de considerá-la apenas como uma fonte de dados desorganizados quanto a tentativa de reduzir as intuições a uma atividade meramente psicológica ou empírica. A leitura de Kant defendida por Resende sustenta que a experiência perceptual é mediada por formas normativas que, embora não sejam conceitos, exercem uma influência reguladora sobre as representações.

Mas como conciliar essa normatividade da sensibilidade com a liberdade e a espontaneidade própria da faculdade de pensar? E, além disso, como garantir que a experiência não se torne um mero reflexo das nossas estruturas cognitivas, perdendo o contato com a realidade externa? Resende enfrenta essa objeção com coragem e criatividade, propondo uma nova leitura do conceito de esquematismo em Kant. Assim, sensibilidade e entendimento não ocupam posições hierárquicas opostas ou excludentes, mas operam em uma coordenação onde as formas *a priori* da sensibilidade facilitam a transição para os conceitos, por meio de estruturas intermediárias – os esquemas – que são produtos da imaginação, atuando como pontes que integram e harmonizam esses dois aspectos da experiência. Essas “pontes” entre a sensibilidade e o entendimento, permitem que as categorias se apliquem à intuição sem violentar sua natureza singular e imediata. Essas estruturas atuariam tanto como conexões quanto como filtros seletivos, facilitando a passagem apenas dos aspectos relevantes da experiência para que o pensamento possa organizá-los e compreendê-los.

Essa orientação teórica oferece uma explicação mais robusta para a integração entre as intuições e os conceitos em atos cognitivos, sem reduzir a experiência a uma soma de dados sensoriais ou a uma atividade exclusivamente racional. As normas do espaço e do tempo garante a objetividade e a universalidade das percepções, possibilitando a experiência compartilhada e justificada, fundamentada na sua estrutura formal. Assim, a experiência é ao mesmo tempo subjetiva e objetiva: subjetiva, por ser guiada por formas internas, e objetiva, por sua aderência a regras universais que asseguram sua validade.

No cenário contemporâneo, essa abordagem contribui significativamente para as discussões atuais sobre a origem e a validade do conhecimento perceptual, o papel das estruturas formais na experiência e a relação entre percepção e cognição. Ela revela que a ideia de normatividade na sensibilidade não implica uma submissão passiva às estruturas, mas uma participação ativa na construção e validação do conhecimento. Essa perspectiva abre novos caminhos para uma leitura mais integrada e contextualizada do pensamento de Kant, que dialoga com as questões atuais acerca da relação entre o *a priori* e o conhecimento perceptual.

Por tudo isso, considero que esta obra representa uma contribuição original e consistente ao entendimento do papel das formas *a priori* do espaço e do tempo, defendendo uma leitura que valoriza a autonomia da sensibilidade e sua fundamentação formal, sem desconsiderar sua ligação com a racionalidade. Assim, oferece uma nova perspectiva para abordar antigas questões filosóficas, esclarecendo sua relevância no debate contemporâneo e propondo caminhos inovadores para a compreensão do conhecimento, da experiência e da relação entre mente e mundo.

Trata-se de uma tese instigante e desafiadora, que certamente provocará debates e reflexões no campo da filosofia kantiana e da filosofia da percepção. Resende demonstra, ao longo destas páginas, um domínio admirável dos conceitos e argumentos em jogo, bem como uma capacidade de construir uma posição original e bem fundamentada. Seu livro é, sem dúvida, uma contribuição valiosa para a literatura sobre o tema, e merece ser lido e discutido com atenção.

Como orientadora, acompanhei de perto o desenvolvimento desta pesquisa, testemunhando o esforço e a dedicação de Resende em busca de respostas para as suas perguntas. Vi nascer e amadurecer um

pensamento rigoroso e original, capaz de dialogar com a tradição filosófica e de propor novas perspectivas sobre os problemas que nos afligem. Por tudo isso, sinto um grande orgulho em apresentar este livro, que é, ao mesmo tempo, um testemunho do talento de Resende e um convite à reflexão para todos aqueles que se interessam pela filosofia e pelo modo como compreendemos o mundo.

Patrícia Kauark Leite

Sumário

Introdução	25
1 A sensibilidade no sistema cognitivo kantiano	47
1.1 As faculdades fundamentais do conhecimento	49
1.1.1 A noção de mente (<i>Gemüt</i>) em Kant	51
1.1.2 A distinção entre as faculdades mentais e a distinção entre conhecimentos	55
1.2 As intuições como representações distintas dos conceitos	62
1.2.1 Intuições empíricas: imediatas, singulares e relacionadas aos objetos	64
1.2.2 As formas <i>a priori</i> do espaço e do tempo	68
1.2.3 Os conceitos do entendimento como distintos das intuições	77
1.3 Síntese, imaginação e sensibilidade	87
1.3.1 As sínteses na primeira edição da <i>Crítica da razão pura</i>	92
1.3.2 As sínteses na segunda edição da <i>Crítica da razão pura</i>	97
1.3.3 Sensibilidade e imaginação	107
1.4 O espaço e o tempo como regras da sensibilidade	111
1.5 Conclusão	116

2. Conceitualismo e o problema normativo da sensibilidade	119
2.1 O conceitualismo de John McDowell	120
2.1.1 A oscilação entre coerentismo e fundacionismo	124
2.1.2 O espaço das razões e o Mito do Dado	128
2.1.3 Proposicionalismo e a tese das capacidades conceituais	133
2.1.4 Evitando o não-conceitualismo de Gareth Evans	136
2.2 A mudança de posição em Avoiding the Myth of the Given	158
2.2.1 Recapitulação	158
2.2.2 As objeções de Charles Travis	159
2.2.3 Como evitar o Mito do Dado?	162
2.3 Normatividade e experiência perceptual	173
2.4 Conclusão	178
3. Kant e a tese do não-conceitualismo	181
3.1 Introdução ao não-conceitualismo	183
3.2 Conteúdo e relacionismo	188
3.2.1 A distinção entre as posições	195
3.2.2 Qual o problema do relacionismo?	199
3.3 Robert Hanna e o conteúdo não-conceitual kantiano	209
3.3.1 O argumento da percepção em animais não-humanos	215
3.3.2 O argumento contra a Dedução B	219
3.3.3 O argumento das contrapartes incongruentes	227

3.4 O debate em perspectiva	238
3.5 Conclusão	241
4. A dimensão normativa da sensibilidade	245
4.1 Recapitulação	246
4.2 Normatividade no sistema cognitivo kantiano	250
4.2.1 O problema do psicologismo sobre a sensibilidade	253
4.2.2 A implicação normativa do <i>a priori</i>	259
4.3 Os aspectos normativos da sensibilidade	266
4.3.1 Espaço e tempo como representações normativas <i>a priori</i>	269
4.3.3 A idealidade transcendental do espaço e do tempo	275
4.4 Esquematismo, normatividade e percepção	280
4.4.1 Reconsiderando a relação entre imaginação e sensibilidade	281
4.4.2 O esquematismo	292
4.5 Conclusão	309
Considerações finais	313
Referências	321

Introdução

Por que a filosofia teria algo a dizer sobre o modo como percebemos as coisas?

A percepção é o modo pelo qual acessamos o mundo cognitivamente a partir dos nossos sentidos. Vemos o sol surgir ao leste no horizonte, e interpretamos que amanheceu. Podemos sentir o cheiro de *madeleines* sendo assadas e isso nos transportar para as manhãs de domingo da infância do narrador anônimo de Proust. Vemos carros, antes predominantemente coloridos, serem produzidos atualmente em uma paleta de cinzas e brancos. Ouvimos as risadas das crianças e isso nos alegra. Vemos um copo de vidro caindo a uma certa altura e antecipamos que ele irá se espatifar. Em todos esses exemplos, a percepção se apresenta como uma fonte de conhecimento sobre como as coisas são.

No entanto, se perceber consiste no nosso acesso cognitivo ao mundo por meio dos nossos sentidos, essa questão poderia parecer, em um primeiro momento, como pertencente a um domínio científico e psicológico que detalha os aspectos de como os estímulos sensoriais são transformados em impulsos elétricos e enviados ao sistema nervoso central. Contudo, é evidente que o que ocorre em nossos sentidos pode não corresponder à realidade e percebermos, assim, que estávamos sob uma ilusão. Se ilusões são possíveis, como a percepção pode contribuir na expressão de um conhecimento objetivamente válido? Ou, também, como podemos garantir que o que percebemos, e o que pensamos que percebemos, corresponde à realidade? E, ainda, como podemos garantir que a percepção possa desempenhar o seu

papel justificatório para a formação de nossas crenças sobre o mundo? Essas questões são, por sua natureza, necessariamente filosóficas.

Embora muitos autores tenham se debruçado sobre esses problemas, este livro defende uma abordagem kantiana sobre o papel epistêmico da percepção. Aqui, faço uma primeira ressalva. O modo como entendemos a noção de ‘percepção’ contemporaneamente diz respeito ao contato cognitivo imediato que temos com o mundo por meio dos nossos sentidos. Porém, esse contato é caracterizado por Immanuel Kant como uma ‘intuição’, ou seja, uma representação do objeto que reflete o modo pelo qual estabelecemos contato cognitivo com ele¹. Contudo, poderíamos nos perguntar: por que ainda devemos nos voltar à Kant para responder sobre como percebemos as coisas? Há duas razões principais para isso. A primeira é que o debate sobre como as intuições desempenham um papel justificatório relacionado a nossos juízos e crenças nos remete diretamente à filosofia de Kant. A segunda é que Kant elabora uma teoria extensa, e ainda relevante aos debates contemporâneos, sobre o papel epistêmico e normativo das intuições a partir das representações do espaço e do tempo.

Ao questionar “O que posso saber?”, a principal questão da *Crítica da razão pura*, Kant procura uma resposta legítima sobre as condições de possibilidade do conhecimento objetivo, que se funda nos juízos sintéticos *a priori*. Nesse sentido, ele afirma que “as leis empíricas só podem ter lugar e ser encontradas através da experiência, e isso, de fato, a partir daquelas **leis originárias** pelas quais a própria experiência se torna primeiramente possível” (Kant, KrV, A 216/B 263, minha ênfase). Assim, a busca por um método de análise filosófica que

¹ “Quaisquer que sejam o modo ou os meios pelos quais um conhecimento se relaciona aos objetos, aquele pelo qual se relaciona imediatamente a eles, e a que todo pensamento como meio se dirige, é a intuição” (Kant, KrV, A 20/B 33).

lhe permita distinguir entre pretenciosos conhecimentos metafísicos e o saber científico, levou Kant a identificar os limites do conhecimento científico com os limites de uma experiência possível. Desse modo, Kant direciona seu método crítico para a compreensão sobre as *condições de possibilidade* nas quais podemos fundamentar o nosso conhecimento em nossa própria experiência.

A experiência perceptual de um objeto depende que tenhamos um contato cognitivo imediato com eles por meio dos nossos sentidos. Em nós, a relação imediata com um objeto tem a forma de sua representação, que contém a sensação gerada a partir desse contato cognitivo. Todavia, a questão para Kant se centra no fato de que não podemos estabelecer leis do conhecimento, capazes de prever as relações dos objetos entre si, se tudo o que conhecermos for somente derivado da experiência. Nesse sentido, deve haver algo no sujeito que condicione a experiência e, portanto, as nossas representações dos objetos. Essa questão é expressa na chamada *Revolução copernicana* de Kant:

Até hoje se assumiu que todo o nosso conhecimento teria de regular-se pelos objetos; mas todas as tentativas de descobrir algo sobre eles *a priori*, por meio de conceitos, para assim alargar nosso conhecimento, fracassaram sob essa pressuposição. É preciso verificar pelo menos uma vez, portanto, se não nos sairemos melhor, nas tarefas da metafísica, assumindo que os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento, o que já se coaduna melhor com a possibilidade, aí visada, de um conhecimento *a priori* dos mesmos capaz de estabelecer algo sobre os objetos antes que nos sejam dados. Isso guarda uma semelhança com os primeiros pensamentos de Copérnico [...]. Pode-se agora, na metafísica, tentar algo similar no que diz respeito à

intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de regular-se pela constituição dos objetos, eu não vejo como se poderia saber algo sobre ela *a priori*; se, no entanto, o objeto regular-se pela constituição de nossa faculdade intuitiva², então eu posso perfeitamente me representar essa possibilidade. (Kant, KrV, B XVI-XVII)

Dessa maneira, a investigação sobre como os objetos se regulam pela constituição de nossas faculdades depende de como nossa experiência é organizada *a priori* pelo próprio sujeito. O procedimento kantiano se empenha, desse modo, na busca de uma teoria do conhecimento que demonstre a possibilidade de conhecimentos *a priori* que condicionem a própria experiência dos objetos. Nesse sentido, uma vez que os juízos científicos, sistematizados por uma ciência da natureza como a de Newton, se mostraram verdadeiros sobre o mundo natural, o que restava para Kant era investigar sobre as condições que dão legitimidade a esse saber e, como consequência, determinar os limites da ciência em relação aos outros campos do conhecimento, como a metafísica. Assim, para estabelecer os limites do conhecimento científico, ele empreendeu a tarefa de investigar a constituição epistêmica do sujeito, em vista de compreender as condições de possibilidade que constituem as nossas próprias representações epistêmicas.

² Quando me refiro a “representação intuitiva”, “representação intuicional” ou termos similares, estou tratando da intuição como uma representação epistêmica da sensibilidade. Na literatura, é comum que esses termos sejam empregados como sinônimos. Aqui, no entanto, não adoto uma padronização terminológica, pois os próprios intérpretes aos quais me refiro também não o fazem. Como veremos, Hanna e outros kantianos falam em “conteúdo intuitivo” ou “representação intuitiva”, enquanto McDowell recorre especificamente à expressão “conteúdo intuicional”.

A noção de ‘representação’ em Kant está no centro de disputas interpretativas que partem de tradições distintas. No entanto, o meu objetivo é o de investigar o papel epistêmico e normativo das representações imediatamente sensíveis (ou seja, intuições) em nossa experiência. Isso nos restringe à interpretação epistêmica sobre o que é uma representação. Segundo Kant, essa noção tem um sentido amplo, em que o conteúdo de uma representação é o próprio objeto de referência, ordenado segundo as capacidades mentais nela envolvidas. Considere o exemplo da apresentação das representações segundo uma escala (*Stufenleiter*), como na passagem seguinte:

Uma percepção que apenas se refere ao sujeito como modificação de seu estado é uma sensação (*sensatio*); uma percepção objetiva é um conhecimento (*cognitio*); esta é ou intuição ou conceito. Aquela se refere imediatamente ao objeto e é única, este se refere mediatamente, através de uma marca característica, àquilo que pode ser comum a muitas coisas. (Kant, KrV, A 320/B 376-377)

Nesses termos, a princípio, o conhecimento perceptual ocorre por meio da relação entre duas representações distintas: intuições e conceitos. Essas representações são diferentes devido ao fato de que se originam de capacidades mentais distintas. Enquanto as intuições são representações da sensibilidade, os conceitos são representações do entendimento. Assim, as representações sensíveis são aquelas em que suas *formas a priori* são o espaço e o tempo e a sua *matéria a posteriori* são as sensações. Por outro lado, as representações do entendimento têm suas *formas a priori* ordenadas pelos conceitos puros do entendimento (ou categorias) e sua *matéria a posteriori* é composta pelos conceitos empíricos. A distinção entre as faculdades

mentais se deve à diferença entre o que cada faculdade é capaz de representar.

Nos debates contemporâneos, há uma longa disputa sobre o estatuto do conteúdo da representação de uma experiência perceptual. Entende-se por ‘conteúdo’ aquilo que, em uma representação, é apresentado como sendo o atual estado de coisas percebido segundo as capacidades responsáveis por aquela representação. Se a experiência apresenta o mundo para o sujeito de acordo com as características perceptuais das coisas que lhe aparecem (como cores, sons, cheiros, formas, posições etc.), então, o conteúdo da experiência é aquilo que pode ser julgado em termos de acurácia com relação ao mundo. Por exemplo: se temos a experiência de observar uma casa com azulejos verdes, o conteúdo de nossa experiência é o de que há uma casa decorada por azulejos cuja cor é verde. Além disso, para cada tipo de conteúdo cognitivo há uma capacidade cognitiva correspondente. O conteúdo da intuição é formado pela sensibilidade na medida em que nos relacionamos com os objetos na experiência e, por sua vez, o conteúdo dos conceitos é gerado pela capacidade espontânea da faculdade do entendimento.

Nesse sentido, ao falarmos em ‘conteúdo’, refiro-me ao conteúdo representacional relacionado aos objetos do mundo externo, que configura nossa intencionalidade, e ao conteúdo relacionado a si mesmo, o que configura nossa atividade reflexiva. A disputa sobre o estatuto do conteúdo perceptual se resume entre posições que afirmam que, por um lado, o conteúdo intencional é, ao menos potencialmente, determinado pelas capacidades intelectuais do entendimento e, por outro lado, o conteúdo da percepção é determinado segundo as regras da faculdade da sensibilidade. Assim, a discussão se divide, respectivamente, entre as posições do

conceitualismo e do não-conceitualismo sobre as intuições. Antes de introduzir com mais detalhes essas posições, é preciso falar um pouco mais sobre o que está em jogo quando falamos de ‘experiência’.

Uma das preocupações modernas herdadas pela filosofia contemporânea da percepção é, certamente, a de articular as condições de possibilidade para o que deve ser definido por *experiência*. Embora este seja também um dos objetivos da filosofia crítica de Kant, a definição kantiana de ‘experiência’ parece não admitir uma tradução direta para o uso do termo nos debates contemporâneos e, assim, é mais técnico do que o que significa quando falamos atualmente, por exemplo, sobre a experiência do sujeito de perceber a cor verde das montanhas de Minas Gerais. Ao questionar sobre a natureza da relação entre o intelecto e a experiência sensível é importante ter em mente o sentido técnico com o qual se utiliza vários termos como os introduzidos acima. Isso é válido também para a noção de conteúdo³, como quando nos referimos ao conteúdo de uma experiência perceptual ou ao conteúdo de uma intuição.

Entendo que Kant é claro em sua concepção de que ‘experiência’, no sentido de ‘cognição empírica’, compreende a síntese conceitual⁴,

³ Ver McLear, 2016 e 2021.

⁴ Na Dedução Transcendental B (Kant, KrV, B 151), Kant faz distinções entre dois tipos de síntese: *synthesis speciosa* e *synthesis intellectualis*. A primeira consiste na representação que sintetiza o diverso da intuição sensível – recebido espaço-temporalmente –, enquanto a segunda consiste na representação que sintetiza o diverso via conexão intelectual e é sempre discursiva. Tal distinção é fundamental para entender como Kant afirma formas diferentes de síntese do conhecimento relativa à sensibilidade (*synthesis speciosa*) e relativa ao entendimento (*synthesis intellectualis*). Essa distinção, bem como o modo como Kant apresenta as noções de síntese na edição A da Dedução Transcendental, serão apresentadas mais detidamente no primeiro capítulo.

desde que essa síntese que une vários elementos da cognição empírica não conecte esses elementos de maneira arbitrária. Isso é evidente quando Kant afirma que:

Além da intuição dos sentidos, contudo, através da qual algo é dado, toda experiência contém ainda o conceito de um objeto que é dado ou aparece na intuição; de acordo com isto, conceitos de objetos em geral servirão de fundamento, como condições a priori, para todo conhecimento por experiência, e, conseqüentemente, a validade objetiva das categorias, como conceitos a priori, repousará em que apenas por meio delas é possível a experiência (segundo a forma do pensamento). (Kant, KrV, A 93/B126)

Como resultado, parece-me natural conceder que seu uso de ‘experiência’ e ‘cognição empírica’ é feito tipicamente de uma forma que assume a contribuição cognitiva da síntese conceitual pelo entendimento (Allais, 2016, p. 4). Mas para além disso, o problema com o qual Kant está comprometido é sobre como somos capazes de um conhecimento substantivo independentemente da experiência e, também, condicionante da própria possibilidade da experiência. Nesses termos, a experiência no sentido kantiano envolve um comprometimento com o modo como as coisas são para nós, em oposição à ideia de registrar passivamente impressões empíricas que podem ou não basear juízos. Hannah Ginsborg (2006, p. 61) ilustra esse ponto em seu artigo *Kant and the Problem of Experience* ao dizer que “experiência [segundo Kant] não deve ser identificada com as impressões perceptuais pelas quais os objetos nos são dados, mas sim

como juízos empíricos que fazemos com base nessas impressões perceptuais”.

Em outras palavras, a noção de experiência no sentido kantiano não deve ser identificada com o que poderíamos pensar, a princípio, como “a minha experiência perceptual de uma paisagem de morros verdes”. Para Kant, a experiência está relacionada com o reconhecimento de que há um morro verde na paisagem à minha frente. Assim, quando ele afirma que ter uma experiência requer a atividade da síntese conceitual, o que está em jogo é a unificação das representações em um conceito de modo consciente⁵. Isso quer dizer que juízos empíricos requerem a atividade do entendimento, mas não que o entendimento é necessário para que objetos nos sejam apresentados perceptualmente⁶, mesmo que isso não conte como uma experiência no sentido kantiano estrito.

Assim, de maneira geral, o que está em jogo no debate entre conceitualistas e não-conceitualistas nos termos contemporâneos da discussão é se o conteúdo da experiência perceptual é, de alguma maneira, conceitual ou não. Inicialmente, podemos definir as posições do debate da seguinte forma:

⁵ “Sem a consciência de que aquilo que pensamos é exatamente o mesmo que pensávamos um instante antes, toda reprodução na série das representações seria em vão. Pois haveria uma nova representação, no estado atual, que não pertencia ao ato pelo qual ela teria sido gerada gradualmente, e o diverso da mesma não constituiria jamais um todo, pois lhe faltaria a unidade que apenas a consciência pode oferecer-lhe” (Kant, KrV, A 103).

⁶ “Mostra-se aqui uma dificuldade, pois, que não encontrávamos no campo da sensibilidade, a saber, como as condições subjetivas do pensamento deveriam ter validade objetiva, i. e., fornecer condições de possibilidade de qualquer conhecimento dos objetos: pois fenômenos podem certamente ser dados na intuição sem as funções do entendimento” (Kant, KrV, A 89/B 122).

Conceitualismo: o contato perceptual do sujeito com objetos mundanos se dá a partir da mobilização de uma rede estruturada, e compartilhável, de conceitos que determinam, ao menos potencialmente, o conteúdo da experiência perceptual.

Não-conceitualismo⁷: o contato perceptual do sujeito com objetos mundanos não depende que o sujeito possua, aplique ou use nenhum conceito que especifique ou determine conceitualmente o conteúdo da experiência perceptual.

Embora a discussão contemporânea se restrinja muitas vezes ao caráter do conteúdo da experiência perceptual, em termos kantianos ela diz respeito ao papel das intuições⁸ (*Anschauung*) no contato cognitivo e perceptual do sujeito com o mundo. Por ser a representação imediatamente relacionada ao objeto, a questão é saber se a intuição, segundo Kant, não só tem um papel condicionante da experiência como também se esse papel é determinado pela faculdade do entendimento. Se esse for o caso, isso implicaria que a intuição seria gerada pelas (ou estaria subordinada às) capacidades conceituais próprias da faculdade do entendimento. Nesse sentido, o papel do espaço e do tempo em uma experiência seria constitutivamente

⁷ Ressalto aqui que optei por utilizar a expressão “não-conceitualismo” e suas variações (“não-conceitualistas” etc.) com hífen, para ficar mais claro que me refiro à visão não-conceitualista que rejeita a tese conceitualista sobre a experiência perceptual. A escolha se dá apenas para distinguir a posição entre não-conceitualistas kantianos que assim se denominam, de alguns tipos de não conceitualismo que, em inglês, são colocadas como expressões não hifenizadas e que caracterizam posições específicas, como a de Peacocke, 1992, e de Heck, 2000 e 2007.

⁸ Como veremos adiante, muitos autores se debruçaram sobre o tema da intuição e o caráter de seu conteúdo. Ver, por exemplo: Sellars, 1968, cap. 1; McDowell, 1996 e 2009a; Hanna, 2001, cap. 4 e 2005; Ginsborg, 2006 e 2008; Allais, 2009 e McLearn, 2016.

determinado pelas faculdades intelectuais ou, pelo menos, que as capacidades conceituais exerceriam o papel mais relevante no nível da intuição e, por conseguinte, nos níveis da percepção e da experiência. Contudo, como veremos adiante, essa posição parece não condizer com os aspectos mais fundamentais da caracterização das intuições sensíveis *a priori*, necessários para que Kant mantenha sua posição contra o empirismo.

De maneira geral, o debate se divide entre conceitualistas e não-conceitualistas, abordando tanto a experiência perceptual em sentido contemporâneo quanto o papel da intuição em sentido kantiano. As posições dessas discussões, por mais que tenham diferenças terminológicas ou sistêmicas, estão intimamente relacionadas. Essa relação tem a ver com o fato de Kant ser uma raiz comum no debate, especialmente a partir da interpretação da famosa passagem da primeira *Crítica* que diz: “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (Kant, KrV, A 51/B 75).

Esse enunciado de Kant se tornou, em um primeiro momento, a ilustração conceitualista⁹ do argumento de que “‘intuição’ – o ingresso de experiências – [deve ser entendida] não como uma mera obtenção de um Dado extraconceitual, mas como um tipo de ocorrência ou estado que já possui conteúdo conceitual” (McDowell, 1996, p. 45). Desse modo, em resumo, a tese conceitualista sobre a percepção defende que não há representação ou relação intencional entre mente e mundo sem conceitos ou sem a possível conceitualização do

⁹ “Em seu *slogan*, ‘Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas’, Kant resume a doutrina do conceitualismo [...]. De acordo com o conceitualista, nenhum conteúdo intencional, seja portentoso ou mundano, é um conteúdo a menos que seja estruturado por conceitos que o sujeito possua” (Gunther, 2003, p. 23).

conteúdo da intuição. Colocada em termos kantianos, a tese conceitualista afirma que a unidade do diverso da intuição estaria subordinada à síntese conceitual. Intuições sensíveis não representariam ou fariam referência a algo independente de conceitos e, assim, o conteúdo de uma intuição é conceitual e constitui, ou até determina, a relação cognitiva da intuição a um objeto. Desse modo, em relação ao famoso enunciado de A 51/B 75, a tese conceitualista diria que Kant está dizendo que as intuições sem conceitos não existem ou não possuem um significado representacional relevante.

Por outro lado, um não-conceitualista poderia questionar: “Kant não estaria dizendo que, na verdade, intuições sem conceitos, de fato existem e possuem um conteúdo representacional relevante, porém radicalmente distinto do conteúdo conceitual?” (Hanna, 2005, p. 247). A passagem em destaque está inserida em um momento do texto no qual Kant descreve como intuições e conceitos possuem tipos diferentes de relações cognitivas com o objeto que eles representam. Intuições são imediatamente relacionadas aos seus objetos, enquanto conceitos se relacionam com eles apenas de forma mediada. As faculdades também não podem trocar suas funções, nem mesclar as contribuições de cada uma¹⁰. Essa distinção entre as faculdades e a

¹⁰ “É próprio de nossa natureza que a intuição só possa ser sensível, i. e., que só contenha o modo como somos afetados pelos objetos. Por outro lado, a faculdade de pensar o objeto da intuição sensível é o entendimento. Nenhuma dessas propriedades pode ser preferida à outra. Sem a sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem o entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Por isso, tornar sensíveis os seus conceitos (i. e., acrescentar-lhes o objeto na intuição) é tão necessário quanto tornar compreensíveis suas intuições (i. e., colocá-las sob conceitos). Ambas as faculdades ou capacidades também não podem trocar suas funções. O entendimento não pode intuir nada, e os sentidos nada podem pensar. Somente na medida em que eles se unifiquem pode surgir um conhecimento. Nem por isso, contudo, pode-se mesclar as contribuições de

contribuição conjunta para a formação de um conhecimento objetivo leva o nome de *tese do princípio da conjunção*" (*togetherness principle*).

Robert Hanna (2005), em defesa do não-conceitualismo kantiano, enfatiza a contribuição necessariamente autônoma da faculdade da sensibilidade, alegando que a *tese do princípio da conjunção* não justifica a determinação conceitual do conteúdo da intuição já na própria receptividade. Em mais detalhes, a *tese do princípio da conjunção* afirma que conceitos e intuições são cognitivamente complementares para a constituição de conhecimentos empíricos, mas semanticamente interdependentes, especialmente no que diz respeito ao procedimento *crítico*¹² de análise do papel distinto das faculdades mentais.

Assim, temos por um lado, McDowell (1996, p. 9) afirmando que "a receptividade não faz uma contribuição nem mesmo nocionalmente separável para a cooperação entre intuições e conceitos". E, por outro lado, Hanna (2006, pp. 97-99) defende que a *tese do princípio da conjunção* só é válida no contexto específico da *síntese* como apresentada na edição B da primeira *Crítica*. Nesse sentido, intuições e conceitos são complementares e interdependentes apenas na constituição de juízos objetivamente válidos. Contudo, fora desse contexto específico, é possível conceber conceitos que não sejam objetivamente válidos, mas que ainda sejam inteligíveis, como o caso das coisas em si. Da mesma maneira também podem ser concebidas intuições que sejam não-conceituais em termos

cada qual; tem-se antes boas razões para cuidadosamente separá-las e distingui-las uma da outra" (Kant, KrV, A 51/B 75).

¹¹ Ver Hanna, 2006, p. 97.

¹² Ao usar a palavra "crítico" em itálico, me refiro ao sentido crítico kantiano estrito do termo. Faço essa distinção para não confundir com o uso da palavra em seu sentido adjetivado.

objetivamente válidos, como a possibilidade de ter um objeto apresentado a intuição sem que se forme um juízo ou uma crença que expresse algo sobre esse objeto.

A tese do *princípio da conjunção* parece, desse modo, corroborar com a defesa não-conceitualista de que o contato perceptual com os objetos não carece envolver conceitos se o contexto em questão não for o da formação de um juízo ou de uma crença. Aliado a isso, Hanna (2006, p. 106)¹³ busca um exemplo da própria letra de Kant que demonstre a possibilidade da representação de um objeto a partir do contato perceptual com ele, sem que o sujeito em questão tenha disponível o conceito que o descreva. É o caso da citação da *Lógica de Jäsche* a seguir:

Por exemplo: se um silvícola¹⁴ (*Wilder*) vê de longe uma casa, cujo uso não conhece, tem, no entanto, representado diante de si precisamente o mesmo objeto (*Object*) que o que sabe tratar-se de uma morada edificada para o homem. Mas esse conhecimento de um só e mesmo objeto é, em um caso e no outro, diverso pela forma: **mera**

¹³ Hanna se inspira nas posições não-conceitualistas de Evans, 1982 e Drestke, 2000. Drestke, em especial, chega à conclusão de que o problema não é se seres humanos formam crenças ou possuem conceitos para aquilo que percebem, uma vez que sujeitos dotados de linguagem tipicamente o fazem. No entanto, o problema consiste em questionar se conceitos e crenças são decisivamente necessários para o contato perceptual. (Drestke, 2000, p. 99). Ver também como Abath, 2018, pp. 150-154, discute as semelhanças entre as posições dos filósofos não-conceitualistas contemporâneos e a posição de Hanna.

¹⁴ Prefiro aderir a tradução de *Wilder* do alemão para o termo “silvícola” em português para evitar o sentido pejorativo que outras traduções podem ter, como a tradução para “selvagem” tradicionalmente usada. Essa é a opção de Castilho, 2014, na tradução do *Manual dos cursos de lógica geral*. Evidentemente, o sentido do argumento não se altera.

intuição, em um caso, **intuição e conceito** ao mesmo tempo, no outro (Log, AA 05:33).

Nesse caso, a “mera intuição” coloca o objeto *casa* diante do sujeito que não possui o conceito de ‘casa’, mesmo que sua experiência perceptual não possua as capacidades necessárias para que o contato perceptual seja constituído por um conteúdo conceitual. Assim, o contato perceptual do sujeito seria não-conceitual, por meio apenas da representação sensível, distintamente da experiência do sujeito que é capaz de reconhecer a casa *como casa*. Desse modo, ainda que a experiência para Kant seja completa na medida em que há a síntese do reconhecimento do objeto com o conceito empírico, não é desprezado o fato de que a capacidade receptiva possa constituir ali o seu tipo de conhecimento particular, ainda que não-conceitualmente.

Em um primeiro momento, parece viável a saída que alguns não-conceitualistas tomam para a interpretação desse dilema. É importante notar que ao dizer “intuições sem conceitos são cegas”, Kant não está alegando que conceitos devem estar em operação na própria intuição, portanto, na capacidade receptiva. Roberto H. S. Pereira dedica um longo artigo para oferecer uma leitura não-conceitualista da questão, em que ele afirma:

Sem conceitos gerais, intuições sensíveis são cegas não no sentido de se referirem a nada (conceitualismo), mas sim no sentido de não oferecer *conhecimento* dos objetos aos quais as intuições sensíveis se referem. Para representar uma coisa, sem os conceitos gerais envolvidos na especificação do que é representado, o sujeito não pode *entender* ou saber o que suas intuições sensíveis realmente representam. Assim, a cegueira não reflete falta de

referência, mas sim uma falta de entendimento e de conhecimento proposicional sobre o que é representado. (Pereira, 2013, p. 234).

As análises em torno da *tese do princípio da conjunção*, embora busquem definir a melhor maneira de interpretar o que Kant quis dizer com o famoso adágio (Kant, KrV, A 51/B 75), ainda não tocam no ponto central da tese conceitualista. O conceitualista pode admitir que, de fato, no conteúdo de uma experiência, se se tem uma mesa em sua frente, não é preciso ter o conceito de ‘mesa’ para entender que há, de fato, o contato perceptual com uma mesa em sua experiência perceptual. Contudo, ele argumenta que haveria outros conceitos em jogo, apelando para conceitos mais gerais e menos particulares, visto que o sujeito pode não conhecer especificamente o objeto em questão. Por exemplo, se o sujeito não possui disponível o conceito de ‘mesa’, outros conceitos constituiriam o conteúdo da sua experiência perceptual, como o conceito de ‘coisa’ ou ‘algo’, variando o nível da capacidade de acurácia e da determinação do conceito geral que figura na experiência.

Além disso, o conceitualismo nos desafia com um ponto ainda mais relevante. A motivação da tese conceitualista de McDowell está atrelada à ideia de situar as intuições e a experiência perceptual em um contexto normativo. Assim, ele procura dar sentido à experiência não como uma mera descrição empírica de dados brutos ou de meras impressões dos sentidos, mas uma situação em que somos responsáveis¹⁵ pelo que construímos como crenças como *outputs*,

¹⁵ Isso fica mais claro a partir das próprias palavras de McDowell em *Mente e Mundo* quando ele afirma que: “Uma crença ou juízo no sentido de que as coisas são tais e tais – uma crença ou juízo cujo conteúdo (como dizemos) é de que as coisas são tais e tais

tendo em vista o que se teve, na experiência, como *inputs*. Essa ideia é expressa por McDowell ao dizer que “um contexto normativo é necessário para a ideia de estar em contato com o mundo de alguma forma, seja na forma de conhecimento ou não” (1996, p. XIV).

Esse contexto normativo exerce uma pressão na imagem responsável e epistêmica que temos de nós mesmos na medida em que somos capazes de situar nossa cognição em um âmbito no qual podemos responder por nossas percepções de maneira racional. Assim, o contexto normativo envolve o que entendemos por racionalidade e como somos responsáveis por aquilo que percebemos como correta ou incorretamente. Esse ponto, portanto, instiga o fio condutor deste livro: como as intuições sensíveis figuram em um contexto normativo? Dito de outro modo, qual a melhor explicação para caracterizar a dimensão normativa da sensibilidade?

A hipótese central que apresento aqui é a de que a sensibilidade possui uma dimensão normativa própria que, a partir das representações *a priori* do espaço e do tempo como formas da intuição sensível, orienta o conteúdo não-conceitual das intuições. Essa perspectiva exige a caracterização da sensibilidade e do entendimento como faculdades mentais epistêmicas, bem como a compreensão sobre o modo pelo qual as intuições e os conceitos se relacionam, a fim de evidenciar o papel da sensibilidade em sua normatividade própria. Além disso, é preciso também analisar o debate kantiano entre as posições conceitualistas e não-conceitualistas, evidenciando como

– deve ser uma postura ou atitude que é correta ou incorretamente adotada de acordo com as coisas serem ou não, de fato, tais e tais [...]. Essa relação entre a mente e o mundo é normativa, então, nesse sentido: um pensamento que visa um juízo ou a fixação de uma crença é responsável perante o mundo – perante o modo como as coisas são – se é ou não corretamente executado” (McDowell, 1996, p. XII).

essas teses se posicionam em relação à dimensão normativa da sensibilidade. Por fim, pretende-se defender uma perspectiva kantiana sobre a normatividade das intuições, o que nos leva à análise das representações do espaço e do tempo enquanto regras normativas da experiência. Para defender esta hipótese, o livro será dividido em quatro capítulos, como apresento a seguir.

O primeiro capítulo tem a tarefa de elucidar o argumento central da distinção entre as faculdades mentais, destacando o papel da sensibilidade no sistema cognitivo kantiano. Desse modo, a proposta é investigar se a relação entre as intuições e os conceitos corrobora com a ideia de que há alguma forma de subordinação da sensibilidade em relação ao entendimento. No entanto, o que se mostra é que a distinção entre as faculdades e, respectivamente, entre as representações, é fundamental para a tese da idealidade transcendental das formas *a priori*. Nesse sentido, mostraremos como a função das sínteses, nas duas edições da primeira *Crítica*, é pautada tanto pela construção de conhecimentos objetivamente válidos na experiência, quanto pela idealidade transcendental das formas *a priori*. Dessa maneira, se os conceitos têm a função de sintetizar o diverso da intuição, essa função só pode ocorrer se as intuições tiverem seu conteúdo ordenado espaço temporalmente. Isso indica que a função do espaço e do tempo, enquanto regras formais da sensibilidade, não é uma função trivial e nem pode ser originada pelos conceitos ou subordinada ao entendimento.

Diante disso, a proposta do segundo capítulo é a de analisar o desenvolvimento da teoria conceitualista de John McDowell para compreender a sua concepção sobre como as intuições devem estar inseridas em um contexto normativo. Esse capítulo tem dois objetivos centrais: (i) o de sistematizar a teoria conceitualista que introduz o

problema normativo sobre o conteúdo da sensibilidade e (ii) o de expor os problemas trazidos pela teoria conceitualista para a concepção da sensibilidade como uma faculdade autônoma de conhecimento. Para isso, será preciso analisar o modo como a posição conceitualista de McDowell se apropria de Kant a fim de evitar o chamado Mito do Dado apontado por Wilfrid Sellars, situando a experiência perceptual em um contexto normativo cujas regras são, invariavelmente, conceituais. Nesses termos, a teoria conceitualista é apresentada como uma teoria da normatividade das intuições cujo paradigma normativo é pautado nos conceitos e nas razões.

O objetivo do terceiro capítulo é o de caracterizar os argumentos não-conceitualistas que defendem o caráter não-conceitual do conteúdo da intuição. Ao examinarmos mais atentamente, veremos que esses argumentos são bastante variados. Contudo, a proposta do capítulo se centra em examinar os argumentos que se opõem diretamente à teoria de McDowell sobre o papel epistêmico das intuições, nos termos kantianos da discussão. Além disso, esse capítulo também se debruça sobre o problema da normatividade da sensibilidade segundo as perspectivas discutidas. Veremos que as teses não-conceitualistas entram em desacordo quanto à interpretação da tarefa epistêmica da intuição. Por um lado, os chamados não-conceitualistas relacionistas defendem a ideia de que a tarefa das intuições é a de nos colocar em uma relação de *acquaintance* com os objetos, o que não implicaria em uma forma de conteúdo representacional. Por outro lado, a posição psicologista do não-conceitualismo de Robert Hanna defende que a intuição tem conteúdo com condições de verificação que é radicalmente distinto do conteúdo conceitual. No entanto, a sua posição se baseia em uma

função psicológica das representações, o que não parece responder ao problema do contexto normativo apontado por McDowell.

Por fim, no quarto capítulo, defendo a tese de que a sensibilidade tem uma dimensão normativa própria, fundada na implicação normativa da aprioridade das representações do espaço e do tempo enquanto formas da intuição sensível. O quadro teórico apresentado nos capítulos anteriores nos oferece as motivações para uma teoria kantiana da normatividade da sensibilidade que tenha como paradigma a função das formas *a priori*. Nesse sentido, volto aos argumentos da Estética Transcendental sob a ótica da tese de que as formas *a priori* da sensibilidade são regras normativas. Assim, em relação à experiência, todo o nosso conhecimento deve se pautar pelas regras normativas do espaço e do tempo, uma vez que os conceitos, para serem “realizados”, devem se relacionar aos objetos da experiência segundo as regras das formas *a priori* da sensibilidade. Essa relação fica mais clara a partir da análise do argumento de Kant apresentado na seção denominada “*Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*” na primeira *Crítica*. Com isso, pretendo contribuir com uma abordagem sobre a sensibilidade no âmbito das teorias kantianas da normatividade.

É válido ressaltar uma última ponderação introdutória a fim de evitar a acusação de anacronismo quando falamos sobre teorias kantianas da normatividade. Considero sob o título de “teorias kantianas da normatividade” os desenvolvimentos teóricos e conceituais que expressam as dimensões normativas da filosofia de Kant. Assim, à primeira vista, pode parecer anacrônico atribuir a noção de “normatividade” à filosofia de Kant, visto que ele, como afirma Konstantin Pollok (2017, p. 2), nunca usou propriamente o termo “normatividade”. No entanto, é possível observar que alguns

conceitos centrais da filosofia kantiana, como “norma”, “regra”, “lei”, “validade”, “objetividade” evidenciam o caráter normativista da sua filosofia. Em termos mais precisos, a distinção eminentemente normativista entre aquilo que “é” e aquilo que “deve ser” percorre a filosofia kantiana em seus contextos epistêmico, estético e moral.

Além disso, nas últimas décadas, a filosofia kantiana serviu de inspiração para longos debates que se centram na caracterização do que eu chamo aqui de contexto normativo. Caracterizar o contexto normativo no qual o sujeito cognitivo-transcendental kantiano está inserido significa, para muitos desses debates, interpretar o projeto da *Crítica da razão pura* como um projeto de caráter fundamentalmente normativo. Por exemplo, Henry Allison (2004, p. XVI) argumenta que o projeto do idealismo transcendental descrito na primeira *Crítica* “envolve uma reconfiguração radical de normas epistêmicas, que está em conjunto com um apelo a condições epistêmicas”. Já Konstantin Pollok (2017, p. 2) sugere que a principal tese de Kant para a filosofia teórica é a de que “juízos sintéticos *a priori* devem ser conhecidos como as normas fundamentais para nossas cognições empíricas e matemáticas”. Por sua vez, Robert Brandom (1994, p. 8) afirma que “Kant faz uma ‘virada’ normativa: uma mudança do tipo de demarcação ontológica que Descartes oferece dos seres como seres pensantes, para uma demarcação deontológica dos seres como seres de responsabilidade”¹⁶.

A interpretação de John McDowell (1994), em especial, entende que Kant atribui um estatuto normativo para todos os estados intencionais, incluindo as intuições, devido a determinação conceitual à qual estariam submetidas. Pollok (2017, p. 226) também

¹⁶ Ver também as abordagens de Kauark-Leite, 2023 e Korsgaard, 1996.

sustenta que a sensibilidade está sujeita a imposições normativas, mas que essa atividade é determinada a partir dos juízos. Desse modo, em um quadro geral, as interpretações sobre os aspectos normativos da teoria kantiana são, normalmente, centradas na função dos juízos, dos princípios da razão ou dos conceitos do entendimento. Essas abordagens tendem a considerar que, mesmo que a sensibilidade esteja inserida em uma dimensão normativa, esta seria determinada pela faculdade do entendimento. Algumas exceções se concentram em investigações orientadas por uma abordagem *bottom-up* sobre a normatividade da cognição, como faz, por exemplo, Robert Hanna (2015), ao propor a tese (problemática, como veremos adiante) de que o conteúdo da intuição é não-conceitual devido à sua função psicológica distinta da função dos conceitos. A motivação principal deste livro se origina, portanto, de uma insatisfação relativa ao modo como as formas *a priori* do espaço e do tempo têm sido retratadas tanto no âmbito dos debates entre conceitualistas e não-conceitualistas, quanto no âmbito das teorias kantianas da normatividade.

1 A sensibilidade no sistema cognitivo kantiano

A principal tarefa deste capítulo é a de destacar o papel da sensibilidade no sistema cognitivo kantiano, enfatizando as intuições como um tipo distinto de representação, diferente dos conceitos. Para isso, é necessário examinar a distinção entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento, bem como investigar sobre principais diferenças entre os tipos de representações de cada faculdade, respectivamente, as intuições e os conceitos. A partir desse exame, pretendo argumentar que essa distinção, fundamental para o idealismo transcendental kantiano, permite sustentar dois argumentos essenciais para o propósito deste livro em geral: (i) as intuições constituem um modo próprio de conhecimento irreduzível aos conceitos e (ii) a sensibilidade é uma faculdade autônoma, com um estatuto epistêmico e normativo próprio, complementar, mas distinto do entendimento.

As análises da distinção kantiana entre intuições e conceitos, e das relações entre elas, constituem o alicerce que precisamos para abordar o debate kantiano contemporâneo entre conceitualistas e não-conceitualistas. Para isso, neste capítulo, pretendo analisar a estrutura cognitiva e epistêmica de nossas faculdades mentais proposta por Kant. Assim, podemos elaborar o arcabouço necessário para defender a hipótese não-conceitualista de que a sensibilidade

possui uma dimensão normativa própria em suas regras cognitivas. Essa hipótese parte da premissa de que o conhecimento pensado em sua relação com a faculdade da sensibilidade levanta questões fundamentais tanto sobre a normatividade da cognição em geral, quanto sobre a normatividade da própria faculdade sensível e suas representações.

Essas discussões suscitam diversas perguntas que guiarão o desenvolvimento desse capítulo, por exemplo: como conciliar a interdependência entre intuições e conceitos sem comprometer a distinção fundamental entre essas faculdades? Se, por um lado, Kant afirma que as intuições sem conceitos são cegas e os conceitos sem intuições são vazios, isso sugere que o processo de conhecimento depende de uma articulação inseparável entre ambos. Contudo, essa interdependência não dissolveria a autonomia de cada faculdade? Ao procurar responder essas questões surge ainda o problema sobre se a faculdade da sensibilidade é necessariamente subordinada ao entendimento. Ou, formulando de outro modo, será que o conteúdo das intuições é de algum modo determinado pelos conceitos? Essa questão nos conduz ao tema central da tese: a dimensão normativa e epistêmica da sensibilidade. O debate entre conceitualistas e não-conceitualistas, que será aprofundado nos segundo e terceiro capítulos, coloca em evidência essa tensão. Enquanto os conceitualistas defendem que as intuições têm sua forma ditada pelos conceitos, os não-conceitualistas argumentam pela autonomia da sensibilidade, o que implica em um estatuto epistêmico próprio para as intuições.

Com esses problemas em vista, em 1.1, introduzo o sistema cognitivo das faculdades mentais proposto por Kant, especialmente na *Crítica da razão pura*, procurando explorar as principais noções que

permeiam a distinção entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento. A partir disso, em 1.2, caracterizo as principais discussões sobre a faculdade da sensibilidade e as intuições, puras e empíricas, enquanto também discorro paralelamente sobre a faculdade do entendimento e os conceitos como contraponto, a fim de destacar as diferenças e as interações entre as duas faculdades. Para completar o quadro teórico em vista, em 1.3, abordo a noção de síntese e a importância da faculdade da imaginação para o estabelecimento da relação cognitiva entre intuições e conceitos. Por fim, em 1.4, discuto sobre o chamado *problema da unidade* e argumento em favor da função normativa e não-conceitual do espaço e do tempo como formas *a priori* da experiência. Como conclusão, em 1.5, indico como os temas abordados neste capítulo serão relevantes para os debates subsequentes.

1.1 As faculdades fundamentais do conhecimento

Ao explorar a questão sobre “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”, o principal problema ao qual a *Crítica da razão pura* se dirige¹⁷, Kant oferece uma ampla reflexão sobre as fontes e os limites do conhecimento. Essa tarefa envolve refletir sobre a estrutura cognitiva necessária para que o conhecimento seja possível. A partir das interpretações do projeto crítico de Kant, surge também o seguinte questionamento: pode-se considerar a exploração da possibilidade de

¹⁷ Kant, Prol, AA 04: 275-76.

certos tipos de juízos como um exercício simultâneo de epistemologia e filosofia da mente? Se esse for o caso, entende-se o conhecimento como um estado mental de modo que problemas epistêmicos estejam necessariamente ligados à filosofia da mente¹⁸.

Para responder sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, Kant impulsiona por um lado, um debate sobre juízos sintéticos, em oposição a juízos analíticos, que se revela um problema sobre as relações lógicas dos conceitos. Por outro lado, Kant depreende um problema sobre a própria *possibilidade do conhecimento*. A minha proposta é a de aprofundar a investigação desse aspecto, uma vez que a explicação do conhecimento por meio de juízos sintéticos *a priori* conduz à uma análise complexa de nossas faculdades mentais. Isso inclui a consideração do papel que cada faculdade e suas representações desempenham na constituição de conhecimentos.

Ao propor uma discussão sobre o sistema cognitivo kantiano e a relação entre intuições e conceitos, é preciso esclarecer antes o que aqui é designado por “faculdades mentais”. Por faculdades mentais, considero as capacidades cognitivas envolvidas em certos estados mentais responsáveis por certos tipos de representações. Essa definição de faculdades mentais está em conformidade com a descrição de Kant sobre o procedimento de análise das capacidades do sujeito que possibilitam o conhecimento. Nesse sentido, o conhecimento sobre nossas faculdades mentais é o que Kant designa por *transcendental*: “todo conhecimento que se ocupe não tanto com

¹⁸ A discussão sobre o sistema cognitivo de Kant é bastante extensa entre os intérpretes, contudo, sobre a relação específica entre a tarefa da primeira crítica de tentar estabelecer as condições de possibilidade de juízos sintéticos *a priori* e a reflexão sobre nossas faculdades mentais, ver especialmente: Gomes e Stephenson, 2017 e Ginsborg, 2013.

os objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*” (Kant, KrV, B 25). Assim, todo o nosso conhecimento é distintamente humano porque corresponde ao nosso modo de conhecer por meio das nossas faculdades cognitivas (Kant, KrV, B 72).

1.1.1 A noção de mente (*Gemüt*) em Kant

Antes de entrar na caracterização das faculdades mentais de modo mais específico, é preciso elaborar um pouco mais sobre a noção de *mente* (*Gemüt*) que está em jogo quando falamos em “faculdades mentais”. Segundo Denis Thouard no *Dictionary of Untranslatables*, a noção de *Gemüt* “é um daqueles termos em que não há substituto” (2014, p. 373) ou possibilidade de tradução direta. *Gemüt* se refere ao registro de “espírito”, “mente” ou “ânimo”, mas muitos autores¹⁹ evidenciam que esses termos não são plenamente satisfatórios em sua tradução. Na língua alemã, *Gemüt* significa um princípio interno que unifica as afecções do ânimo. Ainda segundo Thouard:

em *Gemüth*, o prefixo *ge-* indica uma reunião, uma unidade. A palavra é formada a partir de *Muth*, a mente de um sujeito, seu estado de espírito, coragem, humor – seu significado abrange desde a palavra grega *thumos* (θυμός) ao inglês “mood” (humor). (Thouard, 2014, p. 373)

¹⁹ Ver, especialmente, Rohden, 1993 e Arroyave, 1995.

Em Kant, *Gemüt* aparece na primeira *Crítica* como a estrutura fundamental que unifica as faculdades em relações recíprocas, “tendo sentido transcendental cognitivo e também estético vivificante das faculdades de conhecimento” (Rohden, 1993, p. 63). No entanto, é válido observar como *Gemüt* aparece especialmente na Estética Transcendental na medida em que Kant especifica as características da intuição. Ao falar sobre como as intuições são representações que só são possíveis na medida em que os objetos nos são dados, Kant complementa dizendo que “[...] isto, porém, só é por seu turno possível, pelo menos para nós, seres humanos, caso afete a nossa mente (*das Gemüth*) de um certo modo” (Kant, KrV, A 19/B 33)²⁰.

Outro exemplo, também da Estética Transcendental e, sobretudo importante para a compreensão do termo *Gemüt* em Kant, é o modo como esse termo aparece na definição do que é a *forma* do *fenômeno*. Como veremos mais adiante, Kant denomina ‘fenômeno’ o objeto indeterminado da intuição empírica, ou seja, aquilo que pode ser algo para nós, de acordo com as nossas capacidades de conhecimento. Contudo, a *forma* do fenômeno “já tem de estar pronta *a priori* na mente (*Gemüt*)”:

Àquilo que no fenômeno corresponde à sensação eu denomino a *matéria* do mesmo, mas àquilo que faz com que o diverso do fenômeno possa ser ordenado em certas relações eu denomino a *forma* dos fenômenos. Como aquilo que permite ordenar e colocar as sensações sob

²⁰ “[...] dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere” (Kant, KrV, A 19/B 33).

uma certa forma não pode, por seu turno, ser também uma sensação, a matéria de todos os fenômenos nos é dada então *a posteriori*, mas a forma dos mesmos já tem de estar pronta *a priori* na mente (*im Gemüte*), e, portanto, tem de poder ser considerada separadamente de toda sensação. (Kant, KrV, A 20/B 34, minha ênfase)²¹

A primeira dificuldade da tradução direta de *Gemüt* para “mente”, como é comum na tradição analítica contemporânea que se volta à Kant, perpassa pela possível hiper intelectualização do sistema cognitivo kantiano que é trazida pelo termo “*mind*” em inglês. Como Rohden (1993, pp. 62-63) e Thouard (2014, p. 374) ressaltam, o inglês “*mind*” colapsa o contraste entre “*mens*”, “*spiritus*” e “*animus*”, uma vez que tanto “*mens*”, quanto “*Gemüt*” são traduzidos por “*mind*”. Além disso, muitas traduções enfrentam também uma dificuldade quando Kant diferencia, abertamente, a noção de *Gemüt* de “*Seele*” ou “*animus*”, como em: “O sentido interno, por meio do qual a mente (*Gemüt*) intui a si mesma ou a seu estado interno, não fornece, de fato, nenhuma intuição da alma (*Seele*) mesma como um objeto. (Kant, KrV, A 22/B 37)²².

²¹ Vale observar este trecho em alemão: “In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen *geordnet werden kann*), nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur *a posteriori* gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte *a priori* bereitliegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden” (Kant, KrV, A 20/B 34).

²² “Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, Als einem Objekt [...]” (Kant, KrV, A 22/B 37).

Nesse sentido, a tradução de *Gemüt* para o português, especialmente no contexto das discussões sobre filosofia analítica da percepção, exige que seja tomada uma decisão. Vejamos como o problema se desenha: (i) se tentarmos traduzir *Gemüt* por “ânimo”²³, temos o problema da ambiguidade do sentido de “ânimo” em português, que pode indicar tanto “humor”, “sentimento” ou “disposição”, quanto pode indicar também, “alma”. (ii) Se traduzirmos *Gemüt* por “mente”, poderíamos cair no mesmo problema da tradução para “*mind*”, que intelectualiza a reunião das faculdades superiores e inferiores e pode ser confundido com o sentido metafísico de “espírito”, evocando erroneamente a ideia cartesiana de *mens*, por exemplo.

Tendo em vista essa dificuldade de tradução, a minha opção é pragmática. Se *Gemüt* for traduzido para o português “ânimo” (como é preferido por alguns tradutores), corro o risco de evocar apenas o sentido de *Gemüt* que se aproxima do inglês “*mood*” (humor, disposição), que não é o ponto central no debate sobre as capacidades da sensibilidade e do entendimento e a relação com a experiência. É importante ressaltar que a discussão da primeira *Crítica* que me interessa aqui se centra principalmente na transcendentalidade das faculdades cognoscitivas e as relações de suas representações, intuições e conceitos. Por isso, é preciso evitar o inconveniente de não me manter coesa com o restante da tradição com a qual estou em debate.

Desse modo, a minha opção é de traduzir *Gemüt* especialmente por “*mente*” tendo em vista que o português, diferente do inglês, nos permite diferenciar entre “mente” e “espírito”, mas com a ressalva de

²³ Como é a opção de Rohden, 1993, p. 62, segundo ele, recomendada por Kant no *Opus postumum* (OP, AA 20: 112) e na *Antropologia* (Anthr, AA 15: 61).

que “mente” aqui deve ser associado ao sentido total de *Gemüt*, e não apenas às faculdades intelectuais. Ao me referir a faculdades mentais, estou me referindo a estrutura transcendental cognitiva das faculdades cognoscitivas, lembrando que o sentido de “transcendental” ao qual me refiro aqui a partir de Kant, se refere às condições epistêmicas de possibilidade da experiência, o que me exime de qualquer compromisso ontológico em torno da noção de “mente” relacionado a outras traduções.

1.1.2 A distinção entre as faculdades mentais e a distinção entre conhecimentos

As faculdades cognoscitivas são, evidentemente, as faculdades que nos possibilitam o conhecimento. Contudo, a questão central para Kant está na transcendentalidade dessas faculdades, expressa pelo fato de que ao evidenciar as características das faculdades mentais e suas representações, o que está em jogo, especificamente, é o *nosso* modo de conhecer. Para isso, é preciso observar que as faculdades mentais operam segundo regras, e que essas regras são respectivas aos diferentes tipos de conhecimento possíveis. Assim, à primeira vista²⁴, Kant difere “dois troncos do conhecimento humano, os quais brotam de uma raiz comum”, ou seja, as duas faculdades mentais: sensibilidade e entendimento (Kant, KrV, B 29), que brotam da “raiz

²⁴ Digo “à primeira vista”, porque ao longo do projeto crítico, Kant apresenta também outras faculdades, como a faculdade da imaginação que eu apresento na seção 1.5.

comum”, *Gemüt* ²⁵. Assim, a *Estética transcendental* é a ciência das regras da sensibilidade e suas representações sensíveis ou intuitivas, enquanto a *Lógica transcendental* é o estudo das regras do entendimento e suas representações conceituais (Kant, KrV, A 51/B 75).

Antes de aprofundar nos detalhes sobre as representações (intuições e conceitos), é preciso frisar que as faculdades da sensibilidade e do entendimento são constituídas fundamentalmente por dois aspectos de nossas capacidades mentais: a sensibilidade é constituída pela capacidade de receber representações e ser afetada, seja por si mesma (por outras faculdades e estados cognitivos), seja por objetos externos. Assim, a sensibilidade é dotada, portanto, de receptividade (*Receptivität*). Por outro lado, o entendimento é constituído pela capacidade mental de produzir representações espontaneamente (*Spontaneität*). Desses dois aspectos mais gerais sobre a mente, Kant deriva que a faculdade da sensibilidade é composta por representações como as intuições empíricas (ou sensação) e as intuições puras.

No caso do entendimento e da razão (ou intelecto no sentido mais amplo), as representações são os conceitos, os juízos e as inferências. Intuições e conceitos são as primeiras representações cognitivas necessárias para o conhecimento. Como apresentei na Introdução, ambas são diferenciadas entre intuições puras e intuições empíricas, bem como conceitos puros e conceitos empíricos. Essa distinção é correspondente também à distinção entre forma e matéria. As formas da intuição são puras, enquanto a matéria da intuição é

²⁵ Rohden, 2009, observa que especialmente na primeira *Crítica*, a tradução de *Gemüt* por mente pode ser preferível, tendo em vista a menção de *Gemüt* como a raiz comum de onde surgem os dois troncos do conhecimento (ver Kant, KrV, A 15/B 29; B 74).

empírica. Da mesma maneira temos que as formas dos conceitos são puras, bem como a matéria dos conceitos é empírica.

A resposta de Kant para o problema da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* faz uso dessa divisão entre sensibilidade e entendimento porque cada faculdade possui elementos *a priori* que explicam a possibilidade de certas formas de cognição sintética *a priori*. No caso da sensibilidade, nossas representações sensíveis são todas estruturadas pelas formas sensíveis da intuição (ou intuições puras), especificamente, espaço e tempo. Isso porque necessariamente as representações fornecidas pela intuição são espacialmente (tendo extensão, figura, localização e direcionalidade²⁶) e temporalmente estruturadas (tendo duração, percebido como sucessivo ou não sucessivo, simultâneo ou não simultâneo). Já no caso do entendimento, os elementos cognitivos *a priori* são as categorias ou conceitos puros do entendimento²⁷.

Como complemento, ressalto quatro aspectos significativos sobre a divisão entre as duas faculdades:

- (i) Cada faculdade produz representações próprias que se relacionam de modo diferenciado com objetos. “Os objetos nos são *dados*, assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece *intuições*; eles são *pensados*,

²⁶ Os aspectos da extensão e figura, os quais são representados pela forma da intuição do espaço, são ressaltados na primeira Crítica (Kant, KrV, A 20/B 35). No entanto, os aspectos da localização e da direcionalidade, incluindo a localização do objeto em relação a si mesmo, são ressaltados no texto Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço de 1768 (Kant, GUGR, AA 02:378-380), na Dissertação inaugural de 1770 (Kant, MSI, AA 02:403) e nos Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência de 1783 (Kant, Prol, AA 04:285).

²⁷ Ver a “Tábua das Categorias” (ver Kant, KrV, A 80/B 106).

porém, por meio do entendimento, e deste surgem os *conceitos*” (Kant, KrV, A 19/B 33). Intuições, como representações sensíveis, são imediatas e singulares, sob as quais os objetos nos são dados (Kant, KrV, A 19/B 33; A 68/B 93; Kant, Log, AA 09:91). Conceitos, como representações mediadas, são representações gerais que nos relacionam com os objetos pelas marcas que podem ser comuns à mais de um objeto (Kant, KrV, A 25/B 40; A 320/B 376; Kant, Log, AA 09:58).

- (ii) Uma capacidade cognitiva não pode ser reduzida à outra e “ambas as faculdades não podem trocar suas funções” (Kant, KrV, A 51/B 75).
- (iii) As duas faculdades são individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para a cognição (*Erkenntnis*) (Kant, KrV, A 51/B 75).
- (iv) Assim, de um modo geral, a cognição requer que a mente do sujeito esteja envolvida em uma determinada relação com objeto, intuitiva ou conceitual, e isso é uma condição necessária para se ter um conhecimento proposicional²⁸ sobre o objeto.

Enquanto a sensibilidade “deve conter representações a priori que constituem as condições sob as quais os objetos nos são dados” (Kant, KrV, B 29), o entendimento deve conter as representações a

²⁸ Conhecimento proposicional ou também conhecimento *que* algo é o caso, expresso na fórmula “S sabe que P”. Para a formulação de um conhecimento proposicional sobre um objeto da experiência, o conceito só pode ser predicado em um juízo fazendo referência a um objeto da intuição, o que significa dizer que é um objeto espaço-temporalmente localizado.

priori que constituem as condições sob as quais os objetos são pensados (Kant, KrV, A 15/B 29; A 51/B 75). E, desse modo, as intuições são ditas representações sensíveis e os conceitos são representações do entendimento. Essa distinção faz referência diretamente ao que Kant havia estabelecido já na *Dissertação* inaugural de 1770, acerca da distinção entre dois tipos de conhecimento: o sensível e o inteligível. Kant procura ressaltar, a partir disso, a delimitação entre os tipos de conhecimento, como o prático e o empírico, por um lado, e o especulativo e metafísico, por outro.

Desde o texto da *Dissertação*, Kant se preocupa em afirmar que a distinção entre as faculdades mentais corresponde à necessária diferenciação entre os tipos de representação. Assim, intuições e conceitos representam modos diferentes de conhecimento. Enquanto a intuição é a representação capaz de captar a individuação dos objetos em termos particulares, o conceito é a representação que abarca a generalidade:

Porque uma coisa é, dadas as partes, conceber a *composição* do todo por uma noção abstrata do entendimento; outra coisa é *executar* [...] essa noção geral, como certo problema da razão, por meio da faculdade de conhecer sensitiva, isto é, representá-la *in concreto* por uma intuição distinta. (MSI, AA 02:387)

Ainda que na primeira *Crítica* a apresentação sobre as faculdades seja um pouco distinta do modo como aparecem na *Dissertação*, o que podemos perceber é que, já em 1770, Kant propõe um método de análise da dupla origem do conhecimento de acordo com o modo com o qual cada faculdade é capaz de conhecer. Enquanto os conceitos são pensados por noções abstratas do entendimento capazes de captar a

sua generalidade, a representação de um objeto particular depende de condições da sensibilidade para apresentar o objeto em uma intuição. Isso evidencia que as faculdades não apenas têm modos distintos de conhecer como possuem regras distintas para a própria representação, seja singular, no caso das intuições, ou geral, no caso dos conceitos.

Isso fica especialmente claro no texto do *Apêndice* da Analítica dos Princípios, denominado: *Da anfibolia dos conceitos da reflexão através da confusão do uso empírico do entendimento com o transcendental*, onde lê-se o seguinte:

pode-se fazer completa abstração de toda diversidade interna (da qualidade e da quantidade) em duas gotas d'água, mas é suficiente que elas sejam intuídas ao mesmo tempo em diferentes lugares para que sejam consideradas como numericamente distintas. (Kant, KrV, A 264/B 320)

Na passagem da *Anfibolia*, referindo-se ao espaço e ao tempo, Kant desenha uma crítica a Leibniz, que “intelectualizou estas formas da sensibilidade” (Kant, KrV, A 275/B 331). A individuação de objetos não pode se dar por conceitos completos, como propôs Leibniz, porque essa visão implica a identidade numérica dos objetos a partir das características qualitativamente idênticas desses objetos. O que Kant ressalta é que a cognição da distinção desses particulares se dá em uma intuição, e, desse modo, depende da possibilidade de localizar espaço-temporalmente cada particular envolvido na experiência. Com isso, ele respeita as diferentes fontes de conhecimento e os limites de suas representações. Isso fica claro quando o autor afirma que “a pluralidade e a diversidade numérica já são fornecidas pelo próprio espaço enquanto condição dos fenômenos externos” (Kant, KrV, A 264/B 320).

Nesses termos, a percepção da distinção numérica dos objetos, bem como de suas localizações no espaço físico e dos instantes em que cada uma dessas ocorrências acontece, depende, portanto, da faculdade da sensibilidade. Todas as atribuições características de duas gotas de chuva, como seu peso e sua fórmula química, por exemplo, necessitam do uso de conceitos para serem compreendidas e comparadas em suas características. O que Kant diferencia, no entanto, é que apenas por meio das condições presentes na capacidade cognitiva sensível que se pode estabelecer, na representação do que se percebe, a localização, a direção e a particularidade do objeto em relação ao sujeito em questão. Nesse sentido, os conceitos como representações gerais, estão em um outro tipo de registro cognitivo, qual seja, o da discursividade. Já em 1770, Kant anuncia a noção de *síntese* como a regra segundo a qual um conceito deve se referir a um objeto na intuição.

Assim, Kant parece reforçar a ideia de que a intuição desempenha um papel fundamental na representação e individuação de objetos específicos, conferindo ao espaço e ao tempo um estatuto especial quando se trata da referência direta a um objeto particular. O que Kant busca acentuar, a meu ver, é que essa referência se fundamenta em uma representação intuicional e, especificamente, não-conceitual, porque a representação de um objeto como fenômeno ocorre, necessariamente, segundo as regras da sensibilidade. Contudo, como veremos adiante, reforçar o argumento de distinção das faculdades de acordo com a distinção dos modos de conhecimento implica questões sobre a independência (ou não) da sensibilidade em relação ao entendimento.

1.2 As intuições como representações distintas dos conceitos

Em relação à sensibilidade, Kant afirma que é “a capacidade de receber representações através do modo como somos afetados por objetos” (Kant, KrV, A 20/B 33). E assim, ao dizer que a Estética Transcendental é o estudo das “regras da sensibilidade” (Kant, KrV, A 52/B 76), Kant propõe um estudo sobre as representações formais e materiais da intuição. Sobre o entendimento, Kant afirma que é “a capacidade de produzir representações por si mesma” (Kant, KrV, A 51/B 75). E assim, ao dizer que a Lógica Transcendental é o estudo das “regras do entendimento” (Kant, KrV, A 52/B 76), Kant propõe um estudo das representações conceituais, dos juízos e das inferências.

Na relação cognitivo-epistêmica entre sujeito e objeto, Kant define que o conhecimento empírico só é possível porque os objetos nos afetam de um determinado modo (Kant, KrV, B 33). Esse “determinado modo” é o que caracteriza o objeto para nós como *fenômeno* (Kant, KrV, B 34). A intuição empírica é a representação que se relaciona ao objeto por meio da sensação. O que, no fenômeno, é correspondente à sensação, é a *matéria* dele, e é dada *a posteriori*. Já a *forma* do fenômeno é o que o ordena *a priori* em determinadas relações. Essa tarefa é concedida ao espaço e ao tempo, de modo a explicar o porquê de toda experiência ser ordenada em relações espaço-temporais (Kant, KrV, B 34). Desse modo, o espaço e o tempo, como formas puras das intuições sensíveis são as condições *a priori*

segundo as quais o diverso do fenômeno é ordenado em certas relações. Já as intuições empíricas representam o que nós percebemos por meio dos sentidos, e, cognitivamente, são as representações do que aparece para nós como sons, cores, texturas etc., espaço-temporalmente formatadas. “Por isso a intuição pura contém tão somente a forma sob a qual algo é intuído, e o conceito puro, apenas a forma do pensamento de um objeto em geral.” (Kant, KrV, A 51/B 75).

Metodologicamente, a Estética Transcendental opera como uma teoria das formas *a priori* da sensibilidade e procede por meio do “isolamento” da sensibilidade em relação a atividade do entendimento e seus conceitos, de modo que se possa analisar a “intuição empírica”. Ao proceder com o método e isolar, na sensibilidade, o que se tem de “puro” de toda sensação, chega-se aos elementos formais da sensibilidade, chamados de “formas do fenômeno”, quais sejam, o espaço e o tempo²⁹. No entanto, a teoria sobre a sensibilidade não se resume à Estética Transcendental na primeira *Crítica*. Ela se estende ao restante do texto na medida em que Kant apresenta de que modo os conceitos são relacionados às intuições por meio das sínteses, através da atividade da imaginação. A proposta desta seção é analisar a apresentação de Kant sobre as representações puras e empíricas das intuições e dos conceitos para que, em 1.3, seja possível analisar o papel das sínteses da imaginação. Primeiramente, é preciso pontuar algumas caracterizações sobre as intuições e os conceitos, uma vez que suas características e relações possíveis compõem o tema

²⁹ “Se eu retiro da representação de um corpo, assim, aquilo que o entendimento nele pensa, como substância, força, divisibilidade etc., e também aquilo que nele pertence à sensação, como impenetrabilidade, dureza, cor etc., ainda me resta algo dessa intuição empírica, a saber, extensão e figura. Estas pertencem à intuição pura, que, mesmo sem um objeto real dos sentidos ou da sensação, tem lugar *a priori* na mente como uma mera forma da sensibilidade” (Kant, KrV, A 20/B 35).

fundamental do debate contemporâneo entre conceitualistas e não-conceitualistas.

1.2.1 Intuições empíricas: imediatas, singulares e relacionadas aos objetos

Sobre as intuições empíricas, Kant afirma que elas são singulares, imediatas e relacionadas aos objetos:

Quaisquer que sejam o modo ou os meios pelos quais um conhecimento (*Erkenntnis*) se relaciona aos objetos, aquele pelo qual se relaciona imediatamente a eles, e a que todo pensamento como meio se dirige, é a intuição. Ela só tem lugar, porém, na medida em que o objeto nos é dado; isto, porém, só é por seu turno possível, pelo menos para nós, seres humanos, caso afete a nossa mente de um certo modo. (Kant, KrV, A 21/B 33)

A intuição é uma representação singular [...]; o conceito, uma representação universal [...] ou representação refletida [...]. (Kant, Log AA 09: 91)

A intuição se refere imediatamente ao objeto e é singular. (Kant, KrV, A 320/B 377)

A primeira definição da *Estética Transcendental* é a de que a intuição é a representação cognitiva imediata dos objetos. Isso significa dizer que a

intuição (*Anschauung*)³⁰ é um modo de *conhecimento*. Ao se referir ao modo como a intuição “se relaciona aos objetos”, Kemp Smith (2003, pp. 79-81) chama a atenção para o fato de que, nesse ponto, Kant lida com dois significados para ‘intuição’. Em primeiro lugar, o de que falar sobre o ‘objeto da intuição’ significa falar sobre o ‘conteúdo da intuição’ no sentido de que a matéria a ser pensada pelos conceitos na experiência precisa ser fornecida pela sensibilidade. Esse conteúdo não é algo que possa ser inventado. E, em segundo lugar, o significado de que a afecção da mente pelos objetos ocorre de um determinado modo, a saber, espaço-temporalmente. Esses dois significados para a intuição resultam na distinção entre intuições empíricas e intuições puras, respectivamente.

Enquanto os conceitos são ditos representações gerais porque representam os objetos a partir de suas marcas gerais características, a intuição se refere a representações particulares dos objetos necessárias para sensibilizar o conceito: torná-lo aplicável à experiência. Desse modo, conceitos e intuições objetivamente válidos estão relacionados com os objetos de uma experiência no sentido de que concebem as condições a priori para a própria experiência.

Na medida em que os conceitos possuem propriedades gerais, que compreendem vários objetos empíricos que caem sob um determinado conceito, as intuições empíricas selecionam apenas um objeto em sua referência e relação direta. A singularidade da intuição também expressa o fato de que a referência de sua representação não

³⁰ A noção de “*Anschauung*” inicialmente se refere a sensação visual de um objeto, ou o seu *aparecimento*. Kant não apenas estende o significado para compreender as sensações de todos os sentidos, como evita o uso do termo “sensação” para se referir à intuição de modo geral, uma vez que “sensação” somente não compreende as funções do espaço e do tempo como formas da intuição. Ver Kemp-Smith, 2003, p. 79.

pode ser capturada por conceitos. Assim, as formas da sensibilidade possuem a função de regular o modo como selecionamos particularmente um objeto (ou um conjunto de objetos), ou seja, a referência e a relação a um objeto são ordenadas pelas formas do espaço e do tempo³¹. Isso é o que permite diferenciar o conhecimento intuicional de objetos particulares do conhecimento conceitual de objetos gerais.

Acerca da relação das intuições empíricas com os objetos, algumas discussões reverberam dentre as interpretações. Kant afirma sobre a relação entre intuições e objetos, o seguinte:

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

³¹ Alguns autores contemporâneos afirmam que parece haver evidências textuais suficientes para dizer que a intuição empírica, segundo a definição de Kant, se assemelha com os termos singulares demonstrativos ou *percepção de re* em termos contemporâneos. Howell, 1973, por exemplo, propõe que as intuições são análogas ao que chamamos contemporaneamente de termos singulares demonstrativos que fazem referência aos objetos. Assim, a intuição seria a representação cujo conteúdo pressupõe a existência de um objeto na medida em que torna possível, para o sujeito, referir imediatamente a esse objeto em sua particularidade. Desse modo, o diverso da intuição seria uma versão kantiana da quantificação em contextos perceptuais. Embora sejam abordagens interessantes sobre o modo como a noção de intuição pode ser apropriada contemporaneamente, não é parte do meu objetivo aqui analisar este problema mais detidamente. Para essa discussão em mais detalhes, ver McDowell, 1984, pp. 214-227; Burge, 1977, pp. 338-362 e Evans, 1982.

A partir disso, a intuição sensível é definida como uma representação constituída tanto pela pressuposição da existência de objetos reais no espaço, quanto pela possibilidade de se referir diretamente a eles. Especificamente no caso das intuições empíricas, não haveria tal coisa como uma intuição sem referência a algum objeto no espaço³².

Assim, alguns filósofos podem argumentar em favor da relação de dependência entre intuições e objetos. É o caso de Robert Hanna (2001) e Lucy Allais (2009), os quais afirmam que a intuição depende, em sua própria existência, da existência também do objeto a que ela se refere. Nesse sentido, a intuição é apenas a apresentação para a consciência de um objeto real que é apresentado naquele instante. Enquanto Hanna e Allais propõem uma leitura na qual as intuições não são dependentes do entendimento ou das capacidades intelectuais, eles também afirmam uma teoria sobre a intuição empírica em que ela é fortemente dependente da existência do objeto.

Hanna afirma, por exemplo, que:

Intuição é essencialmente uma forma de cognição relacional, no sentido de que a existência do objeto da intuição é uma condição necessária tanto para a validade objetiva ou significância cognitiva da intuição e para a existência da intuição ela mesma: se o objeto putativo de uma intuição falha em existir, então ela não apenas não é

³² As representações cujo conteúdo sensível não fazem referência a um objeto são originadas na *síntese transcendental da imaginação*. Kant afirma que a “Imaginação é a faculdade de representar um objeto mesmo *sem a sua presença* na intuição” (Kant, KrV, B 151).

uma intuição válida, como não é nem mesmo uma intuição autenticamente. (Hanna, 2005, p. 259)

Embora eu defenda que as intuições sensíveis são representações não-conceituais, entendo que, no caso das intuições empíricas, Kant está preocupado em definir o que caracteriza a particularidade de um objeto a partir da matéria do fenômeno, tendo em vista as sensações. No entanto, essa relação necessária entre a existência da intuição e a existência do objeto deve ser, de certo modo, amenizada, de modo a considerar, por exemplo, os casos alucinatórios. Nesses casos, a sensação não possui o objeto que ela diz preceder. Assim, no caso de o objeto de uma intuição não existir, isso não favorece um argumento cético sobre a relação que as intuições têm com seus objetos, mas na verdade, aponta para as condições de correção do conteúdo da intuição em relação aos objetos aos quais se referem.

1.2.2 As formas *a priori* do espaço e do tempo

Pois para que certas sensações sejam referidas a algo fora de mim (i. e., a algo em um outro lugar do espaço que não aquele em que me encontro), e para que, do mesmo modo, eu as possa representar como externas umas ao lado das outras, portanto, não só diferentes, mas como em diferentes lugares, para isso a representação do espaço já tem de servir-lhes de fundamento. (Kant, KrV, A 23/B 38)

O tempo não é um conceito empírico que tenha sido derivado de alguma experiência. Pois a simultaneidade e a

sucessão não se apresentariam à percepção caso a representação do tempo não lhes servisse *a priori* de fundamento. (Kant, KrV, A 30/B 46)

Na exposição metafísica do conceito de espaço, Kant aponta que só é possível perceber um objeto na medida em que ele é espacialmente localizado (Kant, KrV, A 23-4/B 38-9). Kant já havia apresentado um argumento favorável à anterioridade do espaço e do tempo na *Dissertação*, no qual ele afirma, como exemplo da necessidade *a priori* do tempo, que o princípio da não contradição só possui fundamento se os juízos A e não-A forem pensados simultaneamente; em tempos diferentes é perfeitamente possível que ambos sejam verdadeiros (Kant, MSI, AA 02:401).

Semelhante à conclusão do argumento da anterioridade do espaço apresentado em 1770³³, Kant afirma que para ser possível a representação de objetos externos e suas posições, a própria “representação do espaço já tem de servir-lhes de fundamento” (Kant, KrV, A 23/B 38). Nesse sentido, a representação do espaço é o que torna possível a experiência real de fenômenos externos, e não o contrário, isto é, a representação do espaço não pode ser derivada da extensão dos objetos. A função desses argumentos parece mostrar que a possibilidade evidente de percepção, por um lado, da sucessividade e da simultaneidade e, por outro lado, da extensão, localização e

³³ “O conceito de espaço é, assim, intuição pura, visto que é conceito singular, não constituído por sensações, mas forma fundamental de toda sensação externa. É na verdade fácil notar essa intuição pura nos axiomas da geometria e em qualquer construção mental dos postulados ou também dos problemas. Se no espaço não há mais do que três dimensões, se entre dois pontos não senão uma única reta, se de um ponto dado em uma superfície plana se descreve como uma reta dada um círculo etc, isso não pode ser concluído de alguma noção universal de espaço, mas apenas ser *visto* nele como que *in concreto*” (Kant, MSI, AA 02:403).

direcionalidade de um corpo, só ocorre se a própria representação do espaço e do tempo forem pressupostas na experiência.

A aprioridade do espaço e do tempo como condições de possibilidade da experiência é um argumento que parte da impossibilidade, segundo Kant, de abrigar na representação conceitual aquilo que é típico das representações espaciais e temporais. Assim, espaço e tempo são intuições *a priori* por duas razões: (i) o tipo de representação espacial e temporal é tal que não corresponde à generalidade ou discursividade de um conceito³⁴ e (ii) espaço e tempo são representações que não poderiam ser derivadas da experiência, mas sim são pressupostas por ela na medida em que é ordenada espaço-temporalmente.

Uma tendência interpretativa sobre a aprioridade do espaço é a de que a representação espacial, como forma da intuição sensível, portanto, ordenadora dos objetos enquanto fenômenos, é condição para a individuação ou distinção de objetos. Em uma primeira vertente, Peter Strawson (1959), no segundo capítulo de seu *Individuals* entende que o espaço tem um papel fundamental na capacidade de reidentificação de objetos ao longo do tempo. Ainda em *Individuals*, Strawson enfatiza que o espaço e o tempo unificados nos permitem ir além dos limites da identificação demonstrativa, possibilitando a identificação da referência a qualquer objeto particular no espaço e no tempo.

Uma outra abordagem dessa vertente é a de que o papel do espaço é o de permitir a distinção de objetos mesmo que suas características sejam qualitativamente idênticas. Isso é bem representado pela resposta de Kant à Leibniz na *Anfibolia* que eu

³⁴ Segundo a própria concepção de Kant sobre o que é próprio das representações conceituais e da faculdade do entendimento.

apresentei na seção anterior. Essa abordagem é discutida por muitos autores, mas acredito que sua versão mais completa se encontra em Henry Allison (2004). Segundo o autor, qualquer referência a objetos localizados no espaço e no tempo “fora de nós” numa experiência já deve pressupor as representações espaço-temporais. A habilidade de distinguir os objetos na percepção externa já pressupõe as representações do espaço e do tempo. Diferentemente da habilidade de distinção entre sensações empíricas, a habilidade de distinguir objetos um do outro e de nós mesmos não é derivada da experiência, mas é pressuposta para que a experiência ocorra. É nesse sentido, portanto, que Kant apresenta a aprioridade do espaço e do tempo como condições epistêmicas da percepção.

Para Allison (2004, pp. 10-11), “condições epistêmicas” da experiência são “condições que determinam o que pode contar como um objeto para a mente humana”, ou seja, condições “necessárias para a representação de um objeto ou de um estado de coisas objetivo”. Assim, um conhecimento a partir da experiência, no sentido kantiano, pressupõe tanto as condições epistêmicas sensíveis quanto as condições epistêmicas intelectuais. Allison nos chama a atenção para o fato de que tais condições não podem ser meras condições lógicas da representação de objetos, pois vão além do requisito de conformidade com o princípio da não contradição.

Ainda segundo Allison (2004, pp. 92-94), as representações intuicionais do espaço e do tempo são distintas da representação conceitual, pois um conceito possui uma forma lógica complexa que envolve tanto generalidade quanto discursividade. Essas características são opostas às características referenciais da intuição empírica. Em uma seção acrescida especialmente à edição B da *Crítica da razão pura*, Kant desenvolve a Exposição Transcendental dos

“conceitos” de espaço e tempo. A necessidade da exposição transcendental é, para ele, “a elucidação de um princípio a partir do qual se pode discernir a possibilidade de outros conhecimentos *a priori*” (Kant, KrV, A 25/B 40)³⁵.

Nesse sentido, na exposição transcendental, Kant afirma o espaço e o tempo como condições de possibilidade para conhecimentos *a priori* que dependam diretamente de suas relações, explícitas na exposição metafísica. A importância da transcendentalidade do espaço e do tempo consiste em colocá-los como condições de possibilidade de conhecimentos sintéticos *a priori*. Como ocorre, por exemplo, nas construções da aritmética, da geometria e da física, a validade universal e necessária de seus conhecimentos é garantida justamente porque a representação que os fundamenta é *a priori*³⁶.

No entanto, por que o espaço e o tempo têm de ser representações sensíveis puras *a priori*? A Exposição Metafísica na *Crítica da razão pura*, bem como os argumentos pela aprioridade do espaço e do tempo na Dissertação de 1770, estão orientados pela oposição entre conhecimento discursivo e conhecimento

³⁵ Warren, 1998, ainda apresenta uma terceira via na qual ele considera que a representação do espaço é pressuposta pela representação de objetos espacialmente relacionados, ou seja, espacialmente fora de nós e espacialmente fora uns dos outros. Nesse sentido, para Warren, a aprioridade do espaço não seria condição *necessária* para a representação dos objetos na experiência, mas apenas *suficiente*. A condição epistêmica que Warren propõe, diferentemente dos outros autores, é a de que as representações espaço-temporais são condições epistêmicas para a aplicação das categorias. Agradeço ao professor Warren por me esclarecer sobre este ponto.

³⁶ A aprioridade das formas da sensibilidade e dos conceitos puros do entendimento é um ponto fundamental para a teorias kantiana da normatividade sobre a sensibilidade. Retomarei esse ponto em específico no capítulo 4.

intuicional³⁷, que baseiam a própria distinção entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento. Kant está preocupado em criar um arcabouço teórico que seja capaz de explicar diferentes tipos de conhecimento, calcados na diferença entre a singularidade e a generalidade.

Essa distinção entre conhecimento discursivo (geral, conceitual) e conhecimento intuicional (singular, imediato), dependem, em sua validade objetiva e em sua relação necessária e universal com os objetos, da aprioridade, tanto das categorias, quanto das formas da sensibilidade. No capítulo 4, vou argumentar que, ao distinguir entre as faculdades do conhecimento e suas condições *a priori*, Kant estabelece uma distinção não só sobre o nosso modo de conhecer os objetos como fenômenos, mas que esse modo é eminentemente normativo por estabelecer as regras segundo as quais um conhecimento, seja intuicional, seja discursivo, pode ter validade objetiva. Aqui, contudo, quero ressaltar que, para fazer isso, a estratégia de Kant se pauta na demarcação das formas *a priori* da sensibilidade.

Desde a *Dissertação*, Kant já declara que o espaço deve ser entendido como forma da intuição ou intuição pura da sensibilidade. Esse é, expressamente, o anúncio, já em 1770, da tese fundamental da idealidade do espaço no sentido crítico do termo: espaço como uma condição *a priori* de possibilidade da percepção dos objetos externos. Para exemplificar a relevância da condição da aprioridade, Kant recorre ao argumento das contrapartes incongruentes³⁸ e este se torna

³⁷ Ver Seneda, 2017, p. 11.

³⁸ O argumento das contrapartes incongruentes é apresentado inicialmente em *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*, 1768. É um argumento

uma peça-chave para a validação da doutrina kantiana da idealidade transcendental do espaço. O argumento é apresentado a seguir:

O que em um espaço dado se estende para uma região e o que se volta para a oposta não pode ser descrito discursivamente ou reduzido a notas características do entendimento [características intelectuais] por nenhuma acuidade da mente; e, assim, em sólidos perfeitamente similares e iguais, mas incongruentes, de cujo gênero são a mão esquerda e a direita (na medida em que são concebidas somente segundo a extensão) ou triângulos esféricos de dois hemisférios opostos, há uma diversidade, em virtude da qual é impossível que os limites da extensão deles coincidam, ainda que possam substituir-se um ao outro em tudo o que se pode exprimir com notas características inteligíveis à mente através da linguagem; por isso, é aqui manifesto que só por alguma intuição pura a diversidade, a saber, a incongruência, pode ser notada³⁹. (MSI, AA 02:403)

Já a definição do tempo como intuição *a priori* surge como tal na *Dissertação* e parte de certas observações como a de que a determinação das leis mecânicas do movimento ocorre a partir da medida do tempo, ou como a de que o próprio princípio da não contradição pressupõe o tempo e se baseia nele como uma condição. “Pois A e não-A não se contradizem a não ser que sejam pensados

importante para a posição não-conceitualista sobre o conteúdo da intuição, conforme apresento na seção 3.2.

³⁹ Nota-se aqui uma semelhança com o tipo de explicação que Kant adota na passagem da *Anfibolia* quando ele afirma que a sensibilidade é a faculdade responsável por captar a diversidade das gotas de chuva em suas posições em relação conosco.

simultaneamente (isto é, ao mesmo tempo) de um *mesmo*⁴⁰, mas um após o outro (em tempos diversos) *podem* convir-lhe” (MSI, AA 02:401). Assim, o tempo como intuição *a priori* é a condição de possibilidade para se pensar ou perceber mudanças, ou como Kant apresenta na Exposição Transcendental do conceito de tempo: “o conceito de modificação, e com ele o conceito de movimento (como modificação do lugar) só são possíveis na representação do tempo e por meio dela” (Kant, KrV, A 32/B 48).

Embora os argumentos acerca da aprioridade do tempo sejam, em geral, semelhantes à aprioridade do espaço, na primeira *Crítica*, Kant ressalva que a própria possibilidade de percepção dos objetos no espaço, por meio do sentido externo, depende do sentido interno, ou seja, da condição de representar o que se percebe espacialmente em relações ordenadas temporalmente⁴¹. Assim, “todos os objetos dos sentidos, estão no tempo e se inscrevem de modo necessário em relações do tempo” (Kant, KrV, A 34/B 51).

É preciso ainda fazer duas últimas considerações sobre a caracterização do espaço e do tempo como intuições *a priori*. A primeira é a da relação com a sensibilidade, tendo em vista que o espaço e o tempo só podem ter validade objetiva na medida em que há percepção de algum objeto. Como Kant coloca: “Coisas no espaço e

⁴⁰ No original: “*A enim et not A non repugnant, nisi simul* (h.e., tempore eodem) cogitata de eodem, post se autem (diversis temporibus) eidem *competere possunt*” (MSI, AA 02:401). Os tradutores divergem quanto à tradução de “*cogitata de eodem*”, se deveria se referir a “pensados do mesmo sujeito, da mesma coisa ou do mesmo objeto” (Licht, 2005, p. 252, n. 16). A tradução aqui segue as traduções alemãs do original em latim, buscando manter a indefinição do termo original a partir do uso de um pronome neutro.

⁴¹ “O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, como forma pura de toda intuição externa, está limitado apenas, como condição *a priori*, aos fenômenos externos” (Kant, KrV, A 33/B 50).

no tempo só são dadas, porém, na medida em que sejam percepções (representações acompanhadas de sensação), portanto por meio de uma representação empírica” (Kant, KrV, B 147).

A segunda consideração é uma consequência da primeira em relação à validade objetiva dos nossos próprios conhecimentos sobre os objetos. A validade objetiva do espaço e do tempo como intuições *a priori*, expressa que as “leis da sensibilidade serão leis da natureza, *na medida em que a natureza pode cair nos sentidos*” (MSI, AA 02:404). O tempo e o espaço como ordenação das representações da percepção empírica não só revelam como os objetos aparecem para nós, humanos, como fenômenos, como são as representações que possibilitam que o conhecimento expresso na geometria, por exemplo, está em conformidade com a natureza. Nesse sentido,

Por isso a natureza está rigorosamente sujeita aos preceitos da geometria, em relação a todas as propriedades do espaço que aí são demonstradas segundo uma hipótese que não é inventada, mas é intuitivamente dada, como condição subjetiva de todos os fenômenos, por meio dos quais a natureza pode revelar-se alguma vez aos sentidos. (MSI, AA 02:404)

Essas considerações revelam o que pretendo tornar mais claro com esta tese: o espaço e o tempo são condições normativas da sensibilidade para a própria experiência. É preciso ainda trazer outros elementos sobre a normatividade da cognição para traçar os argumentos no detalhe. O quadro geral, no entanto, parte da interpretação de que as formas da sensibilidade e os conceitos puros do entendimento constituem as regras que governam a formação de

nossas percepções, juízos, representações e cognições⁴². Isso é de tal modo que cognições que falhem em se conformar com regras válidas epistemologicamente são contadas como erros cognitivos (ilusões, alucinações, sonhos, erros de juízo), no entanto, para justificar a validade objetiva dos conhecimentos, é preciso que haja uma regra (ou lei originária, como dito na *Dissertação*) com a qual o fenômeno possa se conformar normativamente. Se as regras que ordenam a experiência são válidas para a própria experiência mesmo quando são violadas por ela, então essas regras são necessariamente *a priori*. Nesse sentido, o espaço e o tempo como intuições *a priori* são princípios da própria normatividade da cognição. Retomarei esse ponto em mais detalhes no capítulo 4.

1.2.3 Os conceitos do entendimento como distintos das intuições

Sobre a faculdade do entendimento, Kant a define como a capacidade de “produzir representações por si mesma” (Kant, KrV, A 51/B 75). Para analisar esse tipo de representação e a ação espontânea do entendimento na sua produção, Kant adota o mesmo método que havia proposto anteriormente na *Estética Transcendental*: isolar “a parte do pensamento que tem sua origem unicamente no entendimento” (Kant, KrV, A 62/B 87). Ao isolar o entendimento puro, Kant investiga a possibilidade dos conceitos e princípios *a priori* que nele residem (Kant, KrV, A 66/B 91). Nesse sentido, o entendimento é caracterizado como uma faculdade de conhecimento tanto de maneira negativa, ou seja, “uma faculdade não-sensível do

⁴² Ver Anderson, 2001 e 2005, p. 312.

conhecimento”, quanto de maneira positiva, ou seja, “o conhecimento de todo entendimento – pelo menos do entendimento humano – é um conhecimento por conceitos, um conhecimento não intuicional, mas sim **discursivo**” (Kant, KrV, A 67-68/B 92-93, minha ênfase).

Assim, um conceito se refere a um objeto apenas “mediatamente por meio de uma marca [*eines Merkmals*] a qual pode ser comum a várias coisas” (Kant, KrV, A 320/B 377). Dito de outra maneira, os conceitos só podem referir a um objeto por meio de características que também podem ser predicadas a outros objetos que caiam sob o mesmo conceito. Nesse sentido, os conceitos são representações gerais em contraste com as intuições que são representações singulares, imediatas e sensíveis.

Como representação da faculdade do entendimento, o conceito é caracterizado por Kant como a representação baseada em uma função⁴³ (*Funktion*), ou seja, “a unidade da ação de ordenar diferentes representações sob uma representação comum” (Kant, KrV, A 68/B 93). Além disso, os conceitos são representações que só podem se referir a uma intuição ou a um outro conceito, porque “nenhuma representação se aplica diretamente ao objeto, a não ser a intuição” (Kant, KrV, A 68/B 93). Com isso, Kant também apresenta algumas definições importantes sobre os conceitos e sua relação com os juízos:

O juízo é, pois, o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação do mesmo. Em cada juízo há um conceito que vale por muitos, e sob estes muitos ele abarca ainda uma representação dada que, por sua vez, refere-se imediatamente ao objeto [intuição]. Assim, por exemplo,

⁴³ Diferente das intuições que são baseadas em afecções. Ver Kant, KrV, A 68/B 93.

no juízo “*todos os corpos são divisíveis*”, o conceito de divisível se refere a diversos outros conceitos; dentre estes, porém, ele se refere particularmente, aqui, ao conceito de corpo, e este, por seu turno, a certos fenômenos que se apresentam a nós. (Kant, KrV, A 68/B 93)

Nesses termos, uma representação só é um conceito “na medida em que sob ele estejam contidas outras representações por meio das quais ele possa referir-se a objetos” (Kant, KrV, A 69/B 64). Assim, o conceito é, portanto, o predicado de um juízo possível. Por isso, Kant equivale a faculdade do entendimento em geral com a faculdade de julgar ou, dito de outro modo, com a faculdade de pensar, visto que “pensar é o conhecimento por meio dos conceitos” (Kant, KrV, A 69/B 94). Nesse sentido, Kant aponta a correspondência entre as funções de unidade dos juízos com as funções do entendimento na passagem da chamada Dedução Metafísica, na medida em que há tantos conceitos puros possíveis, quanto funções do pensamento na forma de um juízo⁴⁴. Na Dedução Metafísica, Kant procura fazer o exercício de isolar a forma pura de cada tipo de juízo de seus conteúdos empíricos. Como consequência do argumento da Dedução Metafísica, Kant elabora a famosa Tábua das Categorias⁴⁵, onde são sistematizados os conceitos

⁴⁴ Não é meu objetivo aqui me alongar nas discussões sobre as Deduções Metafísica e sua relação com a Dedução Transcendental, mas apenas comentar o que é necessário para termos em vista o que são conceitos de acordo com Kant. Para uma abordagem mais detalhada sobre o processo da Dedução Metafísica, ver: Young, 1992, pp. 129-151. E sobre a Dedução Transcendental, ver: Guyer, 1992, pp. 153-195; Allison, 2004, pp. 159-201, Longuenesse, 1998 e Strawson, 1966, pp. 85-89. O argumento da Dedução Transcendental será exposto em mais detalhes na próxima seção.

⁴⁵ As categorias são divididas em quatro grupos: (i) da quantidade: unidade, pluralidade, totalidade; (ii) da qualidade: realidade, negação, limitação; (iii) da relação: de inerência e subsistência (*substantia et accidens*), de causalidade e dependência (causa e efeito), de comunidade (reciprocidade); (iv) da modalidade:

puros do entendimento. Béatrice Longuenesse (1998, p. 5) enfatiza que, inicialmente, o foco de Kant está, em primeiro lugar, nas formas do *ato de julgar* como uma atividade mental, evidenciando as capacidades cognitivas necessárias para que essa atividade ocorra, e não tanto nos juízos resultantes dessa atividade.

Os conceitos empíricos, ou a *matéria* dos conceitos, derivam da representação conceitual pura e da representação sensível *a posteriori* (intuição empírica). A formação dos conceitos empíricos é, em geral, um tópico obscuro na primeira *Crítica*. O problema se centra em como se dá a formação de um conceito empírico a partir das marcas características comuns que são compartilháveis por diversas intuições de objetos particulares e, tendo abstraído as suas diferenças, podemos chegar à marca característica que só pode ser expressa pelo próprio conceito. Contudo, como poderíamos reconhecer as semelhanças entre as intuições empíricas de objetos se não tivéssemos, de alguma forma, o conceito empírico prévio em mente?⁴⁶ O que é importante ressaltar desse problema é que Kant busca uma resposta que não passe pelo inatismo do conteúdo de conceitos. Para Kant, os conceitos são sempre um ato de espontaneidade do pensamento (Kant, KrV, A 68/B 93). Nesse sentido, os conceitos empíricos sempre devem ser vistos como “construídos”, na medida em que sua síntese não é arbitrária, mas sim, empírica (Pippin, 1979, p. 11). Desse modo, Kant está especialmente preocupado com o que é indispensável em termos lógicos para a aquisição de conceitos, e não no que ocorre na mente, em termos psicológicos, quando essa aquisição ocorre.

possibilidade-impossibilidade, existência-não existência, necessidade-contingência. Ver Kant, KrV, A 80/B 106.

⁴⁶ Ver Allison, 2004, p. 80 e Pippin, 1979, p. 10.

Embora, de fato, na primeira *Crítica*, o tema da aquisição de conceitos empíricos seja um tema obscuro, podemos observar esse problema na *Lógica de Jäsche* (Kant, Log AA 09:94) com um pouco mais de clareza. Nesse texto, Kant afirma que os “atos lógicos do intelecto, pelos quais os conceitos se produzem segundo sua forma” são “as condições essenciais e universais da produção de todo conceito como tal”. Esses atos lógicos do intelecto são:

1. A comparação, isto é, o cotejo das representações entre elas, na sua relação com a unidade da consciência;
2. A reflexão, isto é, a consideração reflexiva sobre como as representações diversas podem ser concebidas numa consciência,
3. A abstração ou a separação de tudo o mais em que as representações dadas se distinguem (Kant, Log AA 09:94).

Em relação às categorias, Kant denomina que “elas são conceitos de um objeto em geral, por meio dos quais a intuição deste é vista como determinada em relação a uma das funções lógicas do juízo”. (Kant, KrV, B 127). Nesse sentido, as categorias, ou os conceitos puros, são as *formas* segundo as quais os conteúdos dos conceitos *devem* ser ordenados *a priori* em um juízo. A possibilidade do conhecimento fenomênico objetivo depende da demonstração de que os conceitos *a priori* que regulam nossa atividade racional discursiva possuem validade objetiva. Isso significa dizer que:

[...] a validade objetiva das categorias, como conceitos *a priori*, repousará sobre o fato de que somente por elas a experiência é possível (quanto à forma do pensamento).

Pois assim elas se reportam necessariamente e *a priori* aos objetos da experiência, visto que não é senão por elas que um objeto da experiência pode ser pensado. (Kant, KrV, A 93/B126)

Nesse sentido, a demonstração da validade objetiva dos conceitos e princípios *a priori* que regulam a nossa atividade racional discursiva é a grande tarefa da apresentação dos conceitos puros do entendimento como conceitos *a priori*, especialmente nas edições A e B da Dedução Transcendental. Na próxima seção, discutirei com mais alguns detalhes os problemas que surgem, especialmente em relação à sensibilidade, da apresentação da aprioridade das categorias na Dedução Transcendental.

Contudo, gostaria de ressaltar que a partir dessas caracterizações sobre os conceitos e a faculdade do entendimento, podemos concluir que a definição kantiana acerca dos conceitos, tanto puros quanto empíricos, diz que:

1. Conceitos são representações discursivas;
2. Conceitos são atualizações da espontaneidade do pensamento;
3. Conceitos são representações gerais que ordenam diversas representações mais específicas;
4. A ordenação de diversas representações em uma representação geral discursiva ocorre, necessariamente, em um juízo;

É notável que a caracterização kantiana acerca das categorias e dos conceitos empíricos gerou muitas controvérsias, tanto em termos

de interpretação⁴⁷, quanto em termos da validade dos argumentos apresentados nas Deduções⁴⁸. Embora não seja meu objetivo discutir tais problemas aqui, gostaria de ressaltar ainda duas considerações sobre a abordagem de Kant em relação aos conceitos.

A primeira coisa a ser considerada na abordagem de Kant sobre conceitos é o caráter normativo da faculdade do entendimento. Seguindo a premissa de Allison (2004, p. 147), “por mais fora de moda que seja, no entanto, é uma premissa [...] que a preocupação de Kant com os atos mentais não deve ser interpretada em um sentido psicológico”. Essa premissa se baseia na defesa de que a proposta de análise das faculdades, representações e atos mentais do projeto *Crítico* tem cunho epistêmico e normativo, e não psicológico⁴⁹. Isso implica ir contra a ideia de Strawson, por exemplo, de que Kant estaria “engajado em alguma forma ilícita de reflexão metafísica sobre o *self* numênico e suas atividades super empíricas” (Allison, 2004, p. 147).

Essa premissa também implica ir contra a ideia de que Kant estaria fazendo uma psicologia cognitiva naturalizada, uma vez que isso solaparia a natureza essencialmente normativa de sua abordagem sobre as faculdades mentais, suas atividades e representações. Além do fato de que, nos tempos atuais, a maneira de refutar a proposta kantiana passaria pela comprovação de seu sistema de capacidades mentais em termos da psicologia empírica. Contudo, a abordagem psicologista parece ir contra o cerne do projeto kantiano de buscar como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*. Ao abordar a “ciência

⁴⁷ Ver Strawson, 1966; Longuenesse, 1998 e Allison, 2004, pp. 78-89.

⁴⁸ Ver Allison, 2004, pp. 135-146.

⁴⁹ Abordagens interpretativas psicologistas podem ser encontradas em Kitcher, 1990 e Hanna, 2001 e 2005. Vou tratar especificamente da abordagem psicologista da sensibilidade nas seções 3.3 e 4.2.

das regras do entendimento em geral” Kant se volta a essa faculdade como a capacidade de compreender as regras pelas quais o pensamento não só é possível, como também aplicado a um objeto da experiência.

Sob a perspectiva de que as faculdades mentais possuem uma natureza essencialmente normativa, parece mais plausível a consideração de que a faculdade do entendimento é a capacidade de ordenar as representações segundo as regras universais e necessárias (logo, *a priori*) do pensamento discursivo (Kant, KrV, A 59/B 83; A 112). Ao definir que os conceitos são baseados na *função* da “unidade da ação de ordenar diferentes representações sob uma representação comum” (Kant, KrV, A 68/B 93) temos que, primeiro, a “ação” é o juízo⁵⁰. Além disso, sua unidade é a regra subjacente de acordo com a qual diferentes representações podem ser conectadas em um juízo. Essa regra é o conceito ou a ação de conceitualizar. Assim, essa afirmação sugere a ideia de que deve haver uma regra que se engaje em toda forma de juízo, especificando o modo pelo qual as representações devem ser conectadas para que o sujeito possa julgar sob aquela forma. Nesse sentido, inicialmente, a normatividade da faculdade do entendimento se centra na capacidade de *síntese a priori*, ou seja, na ordenação não arbitrária das representações em um pensamento discursivo. No entanto, como as sínteses podem se referir a um objeto *da experiência*? Para isso, é necessário que as regras conceituais se refiram às regras da sensibilidade nos esquemas. Voltarei a esse ponto na próxima seção e no capítulo 4.

Levando em conta sua natureza normativa, a segunda consideração a ser feita é sobre a discursividade dos conceitos.

⁵⁰ Ver Allison, 2004, p. 148 e Longuenesse, 1998, p. 50.

Seguindo Longuenesse (1998, pp. 50-52) e Allison (2004, pp. 79-80), os conceitos são definidos como ‘regra’ por Kant em uma dupla via de significação. A primeira via é a unidade da consciência em um ato da síntese sensível⁵¹. A segunda via é a de que conceitos são regras tendo em vista seu caráter discursivo. Nesse sentido, conceitos são regras discursivas e gerais que evidenciam as marcas características que compõem as representações reunidas em uma intuição empírica. A discursividade é um ponto central na definição dos conceitos para Kant, tendo em vista que o conceito é a regra segundo a qual a unidade das representações pode ser expressa em um juízo.

Assim, ao afirmar, por exemplo, que “essa xícara é branca”, o conceito de ‘xícara’ ou da cor ‘branca’ evidenciam a concatenação em um juízo das marcas características gerais que se aplicam ao objeto da intuição empírica. Por um lado, por *conteúdo* (ou matéria) dos conceitos empíricos, Kant expressa as características sensíveis que são pensadas como suas marcas gerais. Elas são derivadas da experiência e correspondem às propriedades sensíveis dos objetos. Por outro lado, segundo a *forma*, Kant expressa a universalidade e a generalidade dos conceitos que os determinam por sua função como regras discursivas *a priori*⁵².

Ainda segundo Longuenesse (1998, p. 50), “todo conceito é uma regra na medida em que sua explicação pode funcionar como uma premissa maior em um silogismo”. Assim, a conclusão do silogismo é a atribuição necessária do que é implicado pelo conceito a um objeto da intuição ao qual esse conceito se refere. Nesses termos, a autora

⁵¹ Voltarei a esse ponto na próxima seção, visto que é preciso elaborar um pouco mais as definições kantianas sobre o processo de síntese.

⁵² Ver Allison, 2004, p. 80.

ainda completa o raciocínio dizendo que “é porque um *esquema*⁵³ é formado e refletido que se pode enunciar uma regra e aplicá-la aos fenômenos”.

Desse modo, é ainda mais evidente o caráter normativo da faculdade do entendimento, visto que “o entendimento está ocupado em escrutinar a natureza à procura de regras” (Kant, KrV, A 126). A faculdade do entendimento se ocupa tanto em observar a natureza em busca de objetos e relações entre objetos que estejam em conformidade com as regras que ele já formou, bem como se ocupa em observar a natureza à procura da formação de novas regras (Longuenesse, 1998, p. 51).

As regras de cada faculdade são tidas a partir do modo como conhecemos o mundo, o que constitui as respectivas representações de cada faculdade. Pela intuição, temos acesso a um conhecimento singular e imediato dos objetos, segundo as representações do espaço e do tempo. Pelo conceito, temos acesso a um conhecimento mediado, mas capaz de reunir marcas características em uma representação comum. Nesse sentido, podemos tomar o que Kant conclui ao final da Dedução Transcendental B como conclusão:

Que as leis dos fenômenos na natureza tenham de concordar com o entendimento e sua forma *a priori*, i. e., sua faculdade de ligar o diverso em geral, não é em nada

⁵³ Um *esquema* é uma representação da imaginação que contém uma parte sensível e uma parte intelectual, responsável por mediar as representações da intuição e do conceito, de modo que se tenha a regra sob a qual a síntese pode acontecer. O esquema de cada categoria é a regra segundo a qual aquela categoria pode ser aplicada a um objeto da experiência, ou seja, segundo as representações *a priori* do espaço, em relação aos objetos externos, e do tempo, em relação a todos os objetos. (Kant, KrV, A 137-147/B 176-187). Esse tema será abordado em mais detalhes na seção 4.4.

mais estranho do que os próprios fenômenos terem de concordar com a forma *a priori* da intuição sensível. Pois, do mesmo modo como os fenômenos existem não em si, mas apenas relativamente ao sujeito na medida em que este tem sentidos, também as leis existem não nos fenômenos, mas apenas relativamente ao sujeito a que os fenômenos inerem, na medida em que ele tem entendimento. Mas a faculdade pura do entendimento, de prescrever leis *a priori* aos fenômenos por meio de meras categorias, também não se estende a mais leis do que aquelas em que uma *natureza em geral* se baseia, como conformidade a leis dos fenômenos no espaço e no tempo”. (Kant, KrV, B 164-165)

Tendo esse parâmetro sobre as distinções entre as faculdades e suas representações, podemos nos ater a compreender as relações entre elas, como farei a seguir.

1.3 Síntese, imaginação e sensibilidade

Ao examinar a análise de Kant sobre as intuições e os conceitos, é inevitável voltar ao problema central: como essas representações se relacionam epistemicamente? Para responder a essa questão, é imprescindível compreender o ato cognitivo pelo qual o diverso da intuição *a priori* é reunido sob uma representação conceitual comum que expresse um conhecimento. Esse ato mental de conectar, reunir e integrar as representações é o que Kant denomina *síntese* (Kant, KrV, A 77/B 102). A noção de “síntese”, portanto, é fundamental no desenvolvimento do que proponho aqui. Kant a define como: “entendo, pois, por *síntese*, na acepção mais geral da palavra, o ato de

juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento” (Kant, KrV, A 77/B 103).

A função da síntese, que consiste em conectar representações, sejam intuições ou conceitos, é desempenhado por uma terceira faculdade mental: a imaginação. Essa faculdade atua como uma ponte entre a sensibilidade, que nos oferece as intuições, e o entendimento, que opera com os conceitos. A imaginação realiza o trabalho de unificar essas duas formas de representação, ao combinar o diverso da intuição com a operação dos conceitos de modo que um tipo específico de conhecimento se torne possível. Sem a atuação dessa faculdade mediadora, a produção de um conhecimento objetivo e determinado seria inviável, visto que ela é a faculdade responsável pela síntese, portanto a ligação não arbitrária entre intuições e conceitos.

A imaginação é definida por Kant como “a faculdade de representar um objeto mesmo *sem a sua presença* na intuição” (Kant, KrV, B 151). Por um lado, no âmbito das associações empíricas ou psicológicas, a imaginação tem uma função denominada *reprodutiva*. Por outro lado, na esfera transcendental, a imaginação tem a função *produtiva* de mediar as faculdades da sensibilidade e do entendimento por meio da produção das sínteses⁵⁴. Contudo, ao observar essa definição, poderíamos facilmente ser tentados a pensar que a faculdade da imaginação se restringe a ser uma capacidade que produz imagens mentais de objetos que não estão presentes na

⁵⁴ “A faculdade da imaginação (*facultas imaginandi*), como faculdade de intuições mesmo sem a presença do objeto, é ou produtiva, isto é, uma faculdade de apresentação original do objeto (*exhibitio originaria*), que, por conseguinte, precede a experiência, ou reprodutiva, uma faculdade de apresentação derivativa do objeto (*exhibitio derivativa*), que traz de volta à mente uma intuição empírica tida previamente” (Kant, Anthr, AA 7:167).

intuição. O papel da faculdade da imaginação vai para muito além disso⁵⁵.

Na primeira *Crítica*, a imaginação cumpre um jogo entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento na constituição da experiência. Para além de representar o objeto intuicional sem que ele esteja presente na intuição, a imaginação tem o papel de “‘ver mais do que alcança os olhos’, considerando, tratando ou interpretando o que está sensivelmente presente como algo diferente, ou algo mais, do que o que aparece imediatamente” (Young, 1988, p. 141). Nesse contexto, a imaginação exerce um papel fundamental na própria justificação de certos tipos de juízo, como os matemáticos, por exemplo⁵⁶. Tomemos, por exemplo, duas definições de Euclides sobre os tipos de ângulo: “11. Ângulo obtuso é o maior do que um reto”, “12. E agudo, o menor do que um reto”⁵⁷.

⁵⁵ Muitos intérpretes se debruçaram sobre o papel cognitivo da imaginação. As interpretações variam desde (i) considerar a imaginação como uma faculdade de produzir imagens, considerando o seu papel como fundamental no reconhecimento perceptual, como faz Strawson, 1966, pp. 85-97; passando por (ii) evidenciar o papel da imaginação na intuição por meio de uma forma categorial que incorpora uma “proto teoria” de como o mundo é para o sujeito, como faz Sellars, 2002, pp. 112-117; por (iii) considerar que a imaginação é mais do que apenas produzir a imagem do objeto da intuição, como faz Young, 1988. Por conta de espaço, não é possível pormenorizar as diferentes interpretações sobre a imaginação aqui. Meu objetivo se concentra em evidenciar a relação entre síntese, imaginação e sensibilidade a fim de investigar essa relação no que concerne ao papel do espaço e do tempo como formas *a priori* da intuição.

⁵⁶ Embora não seja parte da minha alçada neste livro, é importante ressaltar que Kant explora a faculdade da imaginação também como responsável pela criação e experiência estética. Para discussões críticas sobre o papel da imaginação na filosofia de Kant, ver Crawford, 1982; Ginsborg, 1997; Thompson, 2013 e Gibbons, 1994.

⁵⁷ Euclides, *Os Elementos*, Livro I, 2009, p. 97.

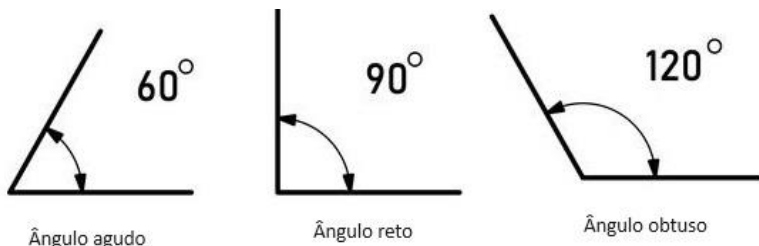


Figura 1 - representação de juízos matemáticos

Não poderíamos justificar um juízo matemático se apenas fizermos uma análise de seus conceitos, como as definições de ângulo obtuso e de ângulo reto. Em vez disso, é preciso construir esses conceitos mostrando seu conteúdo na intuição, conforme mostra a imagem da Figura 1. Segundo Kant, essa construção envolve, essencialmente, dois atos mentais amparados na capacidade da imaginação: a *síntese*, que é o tema dessa seção, e o *esquema*, que será abordado em mais detalhes no capítulo 4. O que é relevante, por ora, é que o jogo entre as representações da sensibilidade e do entendimento dependem do modo como são conectadas sinteticamente para que um conhecimento propriamente objetivo seja possível. Nesse sentido, a imaginação contribui tanto na interpretação, quanto na constituição, da própria experiência.

Na primeira *Crítica*, o trabalho interpretativo sobre a noção de síntese esbarra na dificuldade das diferenças presentes na passagem da Dedução Transcendental da edição A de 1781 e da edição B de 1787. De modo geral, a Dedução Transcendental é tida como tarefa central do idealismo transcendental: a de provar a possibilidade do conhecimento fenomênico objetivo através da demonstração de que determinados conceitos e princípios *a priori*, que regulam nossa

atividade racional discursiva, possuem validade objetiva⁵⁸. Assim, a tarefa da Dedução Transcendental é a de explicar “o modo pelo qual esses conceitos [conceitos puros do entendimento] podem se referir *a priori* a objetos” (Kant, KrV, B 117), ou seja, mostrar como podemos explicar que os conceitos puros sejam objetivamente válidos.

Essa tarefa está intimamente relacionada à questão fundamental da primeira *Crítica*, que busca entender “o que podem e até onde podem o entendimento e a razão conhecer, independentemente da experiência” (Kant, KrV, A XVII)⁵⁹. É preciso observar a apresentação das sínteses em cada uma das edições, uma vez que as definições apresentadas em cada uma delas prioriza aspectos diferentes do papel da imaginação como faculdade relacionada à sensibilidade e ao entendimento. Se na Dedução A, a síntese é descrita como um ato mental próprio da imaginação que seria apenas implicitamente relacionada ao entendimento, na Dedução B, embora a síntese ainda seja atribuída à imaginação, ela estaria, de algum modo, subordinada à faculdade do entendimento. É preciso explorar melhor essas diferenças entre uma edição e outra, o que farei a seguir.

⁵⁸ Ver Rego, 2013, pp. 64-65.

⁵⁹ Dito desse modo, o problema da Dedução Transcendental pode ser entendido como a completude do problema do idealismo transcendental: de que modo as formas a priori possuem validade objetiva. Caimi, 2012, p. 250, nos convida a observar esse problema de maneira inversa: “como o problema de explicar como é que objetos reais podem manter uma relação necessária a priori com os conceitos puros”. Eu diria que essa questão deve ser colocada de forma mais ampla, dando a atenção devida também à proposta da Estética Transcendental de observar a aprioridade formal do espaço e do tempo, o que confirma a tese da revolução copernicana.

1.3.1 As sínteses na primeira edição da *Crítica da razão pura*

Segundo o texto da primeira *Crítica* de 1781, Kant identifica que o conhecimento é um “todo de representações comparadas e conectadas” (Kant, KrV, A 97). Nesse sentido, nós só podemos compreender o significado das representações na medida em que estas permitem a conexão sintética entre elas. Esse é o fundamento de uma síntese tripla que, segundo Kant, aparece em todo e qualquer conhecimento. Alguns intérpretes⁶⁰ enfatizam que o argumento de Kant se divide em duas partes: uma dedução subjetiva e uma dedução objetiva. A primeira visa esclarecer o processo cognitivo segundo o qual as fontes originárias do conhecimento, “o sentido, a imaginação e a apercepção” (Kant, KrV, A 84), concatenam as “as condições de possibilidade de toda a experiência e não podem, elas próprias, ser derivadas de nenhuma outra faculdade da mente” (Kant, KrV, A 84). Respectivamente, no sentido se funda a *sinopse a priori* do diverso (que corresponde à síntese da apreensão na intuição), na imaginação se funda a *síntese* do diverso e na apercepção originária se funda a *unidade* da síntese da imaginação. A dedução objetiva considera as condições de possibilidade dos objetos em relação à legitimidade do uso dos conceitos puros, onde se pode “elevator a síntese à conceitos” (Kant, KrV, A 78/B 103). Contudo, na Dedução A, Kant anuncia as duas deduções como complementares: “as condições *a priori* de uma experiência possível em geral são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade dos objetos na experiência” (Kant, KrV, A 111).

Assim, segundo a Dedução A, a síntese para o conhecimento é dividida em três: (i) a *apreensão* das representações como

⁶⁰ Ver, especialmente, Paton, 1936, p. 241; Caimi, 2012, p. 264 e Lu-Adler, 2022, p. 341.

modificações da mente, (ii) a *reprodução* delas na imaginação, (iii) o *reconhecimento* das representações no conceito. Para ficar mais claro, tratarei cada uma em separado:

1. A “síntese da apreensão na intuição” é a regra *a priori* segundo a qual toda modificação da mente ou ato de representação é fundamentalmente ordenada pelo sentido interno. Assim, a primeira premissa dessa síntese é a de que todas as representações estão submetidas à condição formal do tempo. O tempo é, então, base também para a síntese da reprodução da imaginação e do reconhecimento no conceito (Kant, KrV, A 99). Desse modo, a intuição só representa o seu conteúdo como tal na medida que distingue os limites do tempo, e isso explicita a aprioridade da síntese da apreensão, tendo em vista que a ordenação do diverso tem o tempo, um princípio subjetivo, como pressuposto fundamental. As intuições formais⁶¹ do espaço e do tempo só podem ser concebidas por meio da síntese do diverso, “o qual é oferecido pela sensibilidade em sua receptividade originária”. Segundo Kant,

Para, pois, que desse diverso se forme uma unidade da intuição (como, por exemplo, na representação do espaço), é necessário, primeiro, percorrer a diversidade e, então, apreendê-la conjuntamente – uma ação a que denomino a **síntese da apreensão**, pois ela é dirigida diretamente à intuição e esta, mesmo oferecendo de fato o

⁶¹ Na seção 1.4 ficará mais clara a diferença entre o espaço e o tempo enquanto formas da intuição sensível e enquanto intuições formais.

diverso, não pode jamais contê-lo *como tal*, em uma representação, sem uma síntese que aí se apresente. (Kant, KrV, A 99, minha ênfase)

2. De maneira complementar, a síntese da apreensão opera em conjunto com a síntese da reprodução na imaginação. A segunda é a síntese *a priori* que possibilita que o conteúdo da síntese da apreensão seja reproduzido e ordenado, de modo que a experiência seja de fato *algo* significativo para nós. A “síntese da reprodução na imaginação” é uma regra constante na qual os fenômenos são subordinados de tal modo que esses fenômenos possam ser reproduzidos. Por exemplo,

quando desenho uma linha em pensamento ou penso o tempo de um meio-dia ao outro, ou mesmo quando quero apenas representar-me um certo número, preciso primeiro, necessariamente, captar uma após a outra, no pensamento, essas diversas representações. Se, ao contrário, a representação precedente (a primeira parte da linha, a parte precedente do tempo ou as unidades representadas umas após as outras) me escapasse sempre do pensamento, e eu não pudesse reproduzi-la ao passar à representação seguinte, não poderia surgir jamais uma representação integral, nem nenhum dos pensamentos acima mencionados, e nem mesmo as mais puras e primeiras representações fundamentais do espaço e do tempo. (Kant, KrV, A 102)

3. A “síntese do reconhecimento no conceito” apresenta a regra segundo a qual o diverso da intuição é unificado em uma representação conceitual, uma vez que o conceito é “uma consciência que unifica o diverso, repetidamente intuído e então reproduzido, em uma representação” (Kant, KrV, A 103). Assim, o conceito

[...] só pode ser uma regra das intuições, contudo, caso represente, face a dados fenômenos, a reprodução **necessária** do diverso dos mesmos, portanto a unidade sintética na consciência deles. Assim, face à percepção de algo fora de nós, o conceito de corpo torna necessária a representação da extensão e, com ela, da impenetrabilidade, da figura etc. (Kant, KrV, A 106, minha ênfase).

Nesse sentido, a reprodução *necessária* do diverso da intuição só ocorre na medida em que o entendimento confere, então, a unidade sintética do diverso na consciência. Para isso, há uma condição sob a qual a síntese do reconhecimento no conceito precisa ocorrer. Kant define essa condição como a “condição transcendental que está no fundamento de toda necessidade”, chamada a percepção transcendental.

Ou seja: [os fenômenos] [...] têm de estar sob as condições necessárias da apercepção na experiência, do mesmo modo como, na mera intuição, têm de estar sob as condições formais do espaço e do tempo; e, de fato, é somente através daquelas que, antes de mais nada, um conhecimento se torna possível. (Kant, KrV, A 110)

Tendo em vista as três sínteses apresentadas na primeira edição da *Crítica da razão pura*, gostaria de ponderar duas considerações antes de discutir as sínteses conforme a edição B da primeira *Crítica*. A primeira consideração diz respeito ao fato de que Kant busca na faculdade da imaginação uma explicação para o processo cognitivo, ainda que “cego”⁶², ou seja, sem a determinação conceitual, da ordenação espaço-temporal do diverso da intuição. Isso se torna especialmente relevante quando levamos em conta que a definição de Kant sobre a imaginação na Dedução Metafísica permanece, mesmo após as alterações introduzidas na Dedução Transcendental B.

A segunda consideração é que, na Dedução A, Kant diferencia as regras da síntese da imaginação, como as regras de ordenação espaço-temporal do fenômeno, enquanto as regras expressadas pelos conceitos, como regras de reconhecimento, são regras para a identificação do *tipo* de objeto dado na intuição. Tendo isso em vista, temos os questionamentos: segundo a Dedução A, poderíamos considerar que as sínteses da apreensão e da imaginação são independentes da síntese conceitual consciente? Além disso, poderíamos dizer que as sínteses da apreensão e da imaginação conferem uma relação pré-conceitual das intuições em relação aos conceitos? Para levar a cabo essa discussão é preciso observar a apresentação das sínteses segundo a edição B da primeira *Crítica*.

Contudo, se levarmos em consideração, por ora, apenas o argumento da edição de 1781, parece ser mais plausível entender que as sínteses da apreensão e da reprodução são pré-conceituais, e que não produzem necessariamente a representação de objetos *como tais*.

⁶² “A síntese em geral é [...] o mero efeito da imaginação, uma função cega mas indispensável da alma, sem a qual jamais teríamos conhecimento algum, mas da qual raramente tomamos consciência” (Kant, KrV, A 78/B 103).

Nesse sentido, embora essas sínteses sejam necessárias para a determinação conceitual dos objetos em um juízo, parece que elas são suficientes para colocar o sujeito em uma relação não discursiva com o objeto indeterminado da intuição empírica. Isso seria uma predeterminação da possibilidade objeto ser um fenômeno (*Erscheinung*). Guido de Almeida (2015) explora essa possibilidade. Levando em conta também as sínteses na edição B da primeira *Crítica*⁶³, ele afirma, principalmente, que a função cognitiva da imaginação enquanto faculdade não requer *necessariamente* consciência para performar a discriminação espaço-temporal de objetos. Nesse sentido, a imaginação e a sensibilidade operam como faculdades que dispõem as regras para a ordenação e discriminação espaço-temporal de objetos como fenômenos, distinto das regras para identificação e reidentificação de objetos como conceitos (Almeida, 2015, p. 22).

1.3.2 As sínteses na segunda edição da *Crítica da razão pura*

A Dedução Transcendental B é um tipo de *argumento transcendental*, que pode ser posto do seguinte modo: se x é uma condição necessária para a possibilidade de y , e dado que y é o caso, então x também é o caso. É preciso ter em mente que o objetivo da Dedução é provar, *contra* o ceticismo de Hume, que os conceitos puros

⁶³ Allison, 2004, p. 188, também argumenta que, embora na Dedução B a imaginação seja colocada em uma filiação mais próxima do entendimento do que da sensibilidade, Kant ainda mantém a distinção de tarefas respectivas à cada faculdade. Nesses termos, A atividade da imaginação não é propriamente conceitual, nem mesmo do modo como Sellars, 2002, p. 429, aponta como “minimamente conceitual”.

do entendimento, como o conceito de causalidade, se referem *a priori* aos objetos da experiência. Assim, se em nossa experiência observamos uma relação de causalidade (y), para que (y) seja o caso, é preciso que as condições de possibilidade da causalidade (x) também sejam o caso, e essas condições não podem ser derivadas da observação do que ocorre na experiência de (y).

Considere, por exemplo, duas bolas de bilhar idênticas⁶⁴. Uma bola está em movimento (A) e uma bola está em repouso (B). Se (A) e

⁶⁴ Este exemplo é primeiramente apresentado por David Hume [1739 (2000)]. Peço licença para uma longa, mas necessária citação, em que Hume exprime seu argumento de derivação da conexão necessária entre causa e efeito da transição resultante da união habitual: “suponhamos que se apresentem a nós dois objetos, dos quais um é a causa e o outro, o efeito. É claro que, pela simples observação de um ou de ambos os objetos, jamais perceberemos o laço pelo qual estão unidos, nem seremos capazes de afirmar com certeza que há uma conexão entre eles [...]. Mas é evidente, em primeiro lugar, que a repetição de objetos semelhantes em relações semelhantes de sucessão e contiguidade não *revela* nada de novo nesses objetos; pois, como já provamos, não podemos extrair dessa repetição nenhuma inferência, nem tomá-la como objeto de nossos raciocínios, sejam eles demonstrativos, sejam prováveis. Mais ainda, supondo-se que pudéssemos fazer uma inferência, isso não teria nenhuma importância neste caso, pois nenhum tipo de raciocínio pode originar uma ideia nova, como essa ideia de poder; ao contrário, sempre que raciocinamos, temos de possuir previamente ideias claras que possam ser os objetos de nosso raciocínio. A concepção sempre precede o entendimento; quando ela é obscura, ele é incerto; quando ela está ausente, ele tampouco pode existir. Em segundo lugar, é certo que essa repetição de objetos similares em situações similares não *produz* nada, nem nesses objetos, nem nos corpos externos. Pois concordar-se-á imediatamente que os diversos casos da conjunção de causas e efeitos semelhantes são em si mesmos inteiramente independentes, e que a comunicação de movimento que vejo agora resultar do choque de duas bolas de bilhar é totalmente distinta daquela que vi resultar de um impulso semelhante há um ano. Esses impulsos não exercem nenhuma influência uns sobre os outros. São inteiramente separados pelo tempo e pelo espaço; um poderia ter existido e comunicado movimento mesmo que o outro nunca tivesse existido. Portanto, nada de novo é revelado ou produzido em nenhum objeto por sua conjunção com outro, ou pela semelhança ininterrupta de suas relações de sucessão e contiguidade. Mas é dessa semelhança que provêm as ideias de necessidade, poder

(B) colidem elasticamente e, após o impacto, (A), que estava em movimento, para, enquanto (B), que estava parada, adquire a velocidade de (A), o que observamos, segundo Hume, é uma relação de causa e efeito (y). No entanto, não percebemos a condição de possibilidade necessária (x) dessa relação causal (y). A transferência total do momento linear da bola (A) para a bola (B) é observada, logo, é observada também a relação causal (y). Entretanto, o princípio de conservação do momento linear, que é a condição necessária da causalidade (x) e que assegura a necessidade e a universalidade de que eventos dessa natureza sempre ocorrerão da mesma forma, não é derivado da experiência. Kant concorda com Hume que a condição necessária para a possibilidade da causalidade não pode ser obtida empiricamente. Contudo, Kant oferece uma solução para o problema de Hume, ao não considerar a condição necessária da causalidade uma ilusão, e derivá-la do aparato *a priori* subjetivo. Desse modo, o argumento da Dedução Transcendental busca corroborar o que foi afirmado no Prefácio da segunda edição sobre a Revolução Copernicana⁶⁵, de que é preciso investigar se, na verdade, o que

e eficácia [...]. Casos similares continuam sendo a fonte inicial de nossa ideia de poder ou necessidade, mas ao mesmo tempo, sua similaridade não faz com que tenham nenhuma influência uns sobre os outros ou sobre objetos externos. Portanto, devemos buscar a origem dessa ideia em algum outro canto [...]. Esses casos são, em si mesmos, totalmente distintos uns dos outros, e não têm nenhuma união, a não ser na mente que os observa e que reúne suas ideias. A necessidade, portanto, é o efeito dessa observação, e é apenas uma impressão interna da mente, uma determinação a levar nossos pensamentos de um objeto a outro [...]. A conexão necessária entre causas e efeitos é o fundamento de nossa inferência daqueles a estes, ou reciprocamente. O fundamento de nossa inferência é a transição resultante da união habitual. A conexão necessária e a transição são, portanto, a mesma coisa" (*Treatise*, Livro 1, Parte 3, Seção 14. Ver também seção 6).

⁶⁵ Ver Kant, KrV, B XVI-XVII.

conhecemos sobre os objetos não parte da nossa constituição epistêmica subjetiva que os ordena em relações necessárias.

Nesses termos, em resumo, a Dedução B busca demonstrar que: (i) as categorias são regras do pensamento da intuição sensível *em geral*, ou seja, são regras discursivas para a possibilidade de um juízo; e (ii) as categorias devem ser aplicadas aos objetos dados às condições da sensibilidade *humana*, para que tenham validade objetiva. Assim, o que confere validade objetiva às categorias na experiência, segundo Kant, é justamente sua aplicabilidade aos objetos da intuição sensível. Nesse sentido, uma Dedução Transcendental das categorias é *imperativa* no sistema cognitivo que Kant propõe, uma vez que as intuições sensíveis são independentes de conceitos.

Não cabe ao meu objetivo aqui discutir em detalhes o argumento da Dedução B⁶⁶. A minha proposta é a de comparar o modo de apresentação e o papel das *sínteses* na percepção e na experiência da Dedução B com o que foi apresentado na Dedução A. Especificamente em relação ao papel da imaginação e da função da síntese, as diferenças entre as edições geraram consequências para os debates sobre a função do espaço e do tempo em relação a sua unidade. Isso tem implicações no argumento da distinção entre as faculdades e de uma possível independência da sensibilidade em relação ao entendimento. De modo mais específico, esse problema tem

⁶⁶ O argumento da Dedução B é até hoje amplamente discutido pela literatura. Em especial, Motta, Schulting e Thiel (orgs.), 2022, apresentam um panorama amplo das discussões mais recentes. Para uma discussão sobre o método do argumento, ver, em especial Longuenesse, 2019, pp. 73-99, e Allison, 2004, pp. 157-228. Para uma análise do argumento parte a parte, ver Caimi, 2014. Para uma leitura conceitualista da Dedução B, ver Gomes, 2016, enquanto Golob, 2016 e Pereira, 2016b, abordaram a possibilidade da Dedução B ser compatível com uma leitura não-conceitualista do sistema cognitivo de Kant (ver seção 3.3.2).

consequências para a análise sobre a faculdade da sensibilidade que quero propor neste capítulo. O que quero manter em vista é que, independentemente da interpretação sobre as sínteses e a faculdade da imaginação, o objetivo de Kant ao apresentar o argumento da Dedução Transcendental deve se manter:

[...] as provas a partir da experiência não são suficientes para estabelecer a legitimidade de tal uso [uso puro *a priori* do entendimento] e, no entanto, é preciso saber como esses conceitos podem referir-se a objetos que, no entanto, eles não extraem de experiência alguma. Por isso eu denomino dedução transcendental à explicação do modo como esses conceitos podem referir-se *a priori* a objetos, e a diferencio da dedução empírica que mostra como um conceito foi adquirido por meio da experiência e da reflexão sobre a mesma e, portanto, diz respeito não à legitimidade, mas ao fato do qual se originou a sua posse. (Kant, KrV, B 117)

Ao final da Dedução na segunda edição da *Crítica*, no §24, Kant introduz a distinção entre a (i) síntese figurativa (ou *synthesis speciosa*) como a síntese do diverso da intuição e a (ii) síntese intelectual (ou conceitual) atribuída à faculdade do entendimento. Uma distinção dupla em contraste com a distinção tripla feita anteriormente na Dedução A. Nessa distinção, Kant afirma que a síntese figurativa opera na apreensão do diverso da intuição e, para que esse diverso seja determinado em nossa percepção, essa síntese opera como síntese transcendental da imaginação:

Apenas a síntese figurativa, quando diz respeito apenas à unidade sintética originária da percepção, ou seja, a esta

unidade transcendental que é pensada nas categorias, pode denominar-se, à diferença da ligação meramente intelectual, *síntese transcendental da imaginação*. (Kant, KrV, B 151)

A síntese transcendental da imaginação é colocada na Dedução B como um uso específico da síntese figurativa, na medida em que possui uma dimensão *a priori* e uma função transcendental na determinação do tempo como sentido interno⁶⁷. Assim, a síntese figurativa e a síntese transcendental da imaginação são colocadas de um lado, relacionadas à faculdade sensível. Por outro lado, a síntese intelectual é relacionada à faculdade do entendimento. Desse modo, para que os conceitos puros do entendimento possam se referir a objetos da experiência, Kant afirma que a relação entre intuições e conceitos deve ser mediada pela imaginação, uma vez que, como apontei anteriormente, a “imaginação é a faculdade de representar um objeto mesmo sem a sua presença na intuição” (Kant, KrV, B 151). Assim, a imaginação pertence à sensibilidade (Kant, KrV, B 151) porque é segundo as formas subjetivas da sensibilidade que as categorias podem ser aplicadas a um objeto da experiência.

Desse modo, uma capacidade de representar o que não está apresentado imediatamente a intuição é necessário, por exemplo, para a representação do tempo como intuição formal. Se na Estética Transcendental temos que o tempo é singular e uma magnitude infinita dada (Kant, KrV, A 31/B 47), para representar uma porção do tempo de modo objetivamente válido é preciso que haja uma coordenação entre o tempo que se percebe, por exemplo, em um

⁶⁷ Ver Allison, 2004, p. 189.

instante, como parte limite dessa magnitude infinita dada, de modo consciente, ou seja, como parte da unidade sintética da apercepção⁶⁸:

Nós não podemos pensar linha alguma sem *desenhá-la* em pensamento; não podemos pensar *círculo* algum sem delinear-lo; não podemos de modo algum representar as três dimensões do espaço sem *colocar* três linhas perpendiculares entre si sobre um mesmo ponto; e mesmo o tempo nós não podemos representar se não atentarmos apenas, através do *desenho* de uma linha reta (que deve ser a representação figurativa externa do tempo), para a ação de síntese do diverso pela qual determinamos o sentido interno de maneira sucessiva e, desse modo, para a sucessão dessas determinações no mesmo. (Kant, KrV, B 142)

Nesse sentido, para que o tempo seja representado discursivamente, é preciso que a própria imaginação pressuponha tanto uma síntese figurativa de apreensão do diverso, quanto uma síntese intelectual que reconheça e que interprete a linha desenhada como uma representação objetiva do tempo. Essa explicação está conforme com o que Kant afirma no começo do argumento, de que “os conceitos puros do entendimento se referem, através do mero entendimento, a objetos da intuição *em geral*” (Kant, KrV, B 150). No entanto, para que eles possam se relacionar aos objetos da *nossa*

⁶⁸ Por ‘unidade sintética da apercepção’, Kant entende a “unidade segundo a qual o diverso dado à intuição é reunido em um conceito do objeto” (Kant, KrV, B 139). Isso significa dizer que os juízos envolvem uma síntese, ou seja, uma forma de ligação de representações, em uma consciência. Por meio dessa síntese, as representações são reunidas em um conceito de modo que esse conceito possa se referir a um objeto da intuição sensível.

experiência é preciso que eles estejam em conformidade com as formas da intuição *sensível*, ou seja, em conformidade especificamente com o espaço e o tempo. O passo seguinte do argumento leva essa questão em consideração ao dizer que “[...] em nós, porém, reside *a priori* uma certa forma da intuição como fundamento, a qual se baseia na receptividade da capacidade de representação (sensibilidade) [...]” (Kant, KrV, B 150) porque a sensibilidade em suas formas *a priori* introduzem um elemento na experiência de relação aos nossos sentidos que não pode ser capturado pelos conceitos puros do entendimento.

Contudo, a síntese da imaginação é colocada na Dedução B como um exercício da espontaneidade que determina *a priori* a sensibilidade de acordo com a unidade sintética da apercepção, como é evidente a partir das seguintes passagens:

Então o entendimento pode, como espontaneidade, determinar o sentido interno, segundo a unidade sintética da apercepção, através do diverso de representações dadas e, assim, pensar *a priori* a unidade sintética da apercepção do diverso da intuição sensível como a condição sob a qual têm de estar, necessariamente, todos os objetos de nossa (humana) intuição. Através disso, as categorias recebem então, realidade objetiva [...]. (Kant, KrV, B 150)

a imaginação é então uma faculdade de determinar a sensibilidade *a priori*, e a sua síntese das intuições, *conforme às categorias*, tem de ser a síntese transcendental da *imaginação*, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e a primeira aplicação sua (também fundamento de todas as demais) aos objetos da intuição possível para nós. (Kant, KrV, B 152)

Assim, o primeiro passo do argumento se resume na conexão das categorias com as formas da sensibilidade pela síntese transcendental da imaginação. A partir disso, contudo, é preciso entender ainda de que modo os conceitos puros do entendimento podem conhecer os objetos das intuições empíricas, o que constitui o passo seguinte da Dedução Transcendental, a partir do §26. Nesse ponto, Kant afirma que a *síntese da apreensão* é “a composição do diverso em uma intuição empírica pela qual se torna possível a percepção, ou seja, a consciência empírica da mesma (como fenômeno)” (Kant, KrV, B 160).

Com essa noção de *síntese da apreensão* na Dedução B, Kant alega que o conteúdo da intuição empírica se torna uma percepção objetiva para nós na medida em que temos consciência empírica do conteúdo da intuição como *fenômeno*, ou seja, algo dado às nossas capacidades mentais. No entanto, a própria *apreensão* do diverso só pode acontecer de acordo com as formas da sensibilidade, do espaço e do tempo. Isso implica em uma segunda maneira de representar o espaço e o tempo:

O espaço e o tempo, contudo, são representados *a priori* não apenas como *formas* da intuição sensível, mas como *intuições* mesmas (que contêm um diverso), portanto com a determinação da *unidade* desse diverso neles (vide a Estética Transcendental). (Kant, KrV, B 160)

Nesse sentido, a conclusão da demonstração da validade objetiva das categorias é a de que a *apreensão* do diverso sensível só é possível na medida em que essa síntese seja acompanhada pela representação do espaço e do tempo como intuições formais. Para mostrar isso, no §26 Kant elabora a distinção entre o espaço e o tempo como formas da sensibilidade, conforme apresentado na Estética Transcendental, e

o espaço e o tempo como intuições formais, que também são *a priori*, mas a determinação de sua unidade é uma atividade sintética de espontaneidade (mesmo que sob o nome de imaginação). Nesse sentido, o ponto central do argumento é que toda atividade de *síntese* é uma atividade do entendimento e, portanto, toda síntese está em conformidade com as categorias. Disso se segue que as categorias se aplicam aos objetos da intuição empírica. Desse modo, podemos sistematizar o argumento da Dedução B da seguinte forma:

1. Segundo a Dedução Metafísica, em concordância com as funções lógicas universais do pensamento, pode-se determinar a origem das categorias *a priori* em geral (Kant, KrV, B 159)⁶⁹.
2. A Dedução Transcendental é a demonstração da possibilidade das categorias como conhecimentos *a priori* de objetos em uma *intuição em geral* (Kant, KrV, B 159).
3. As categorias só podem fornecer conhecimento sobre os fenômenos por meio de sua aplicação à intuição empírica. (Kant, KrV, B 147; B 125-127).
4. As categorias só podem se referir aos objetos da intuição empírica se a síntese transcendental da imaginação

⁶⁹ “Com isso não quero dizer, certamente, que essas representações pertençam *necessariamente uma à outra* na intuição empírica, mas sim que elas pertençam uma à outra *em virtude da unidade necessária* da apercepção na síntese das intuições, i.e., segundo princípios da determinação objetiva de todas as representações na medida em que podem tornar-se conhecimento – princípios estes que são todos derivados da proposição fundamental da unidade transcendental da apercepção. Somente assim essa relação se torna um juízo, i.e., uma relação que é *objetivamente válida* e se diferencia claramente da relação entre essas mesmas representações que tivesse validade meramente subjetiva, por exemplo segundo leis de associação” (Kant, KrV, B 142).

determinar a sensibilidade *a priori*, mediando a relação formal entre sensibilidade e entendimento (Kant, KrV, B 152).

5. A síntese transcendental da imaginação é uma atividade da espontaneidade que atua ora como imaginação, quando aplicada à sensibilidade, ora como entendimento, quando é uma atividade de mero *pensar* (e não *conhecer*). (Kant, KrV, B 161; Kant, KrV, B 146).
6. Logo, “Toda síntese [...] pela qual a própria percepção se torna possível, situa-se sob as categorias; e, como a experiência é conhecimento por meio de percepções conectadas, então as categorias são condições de possibilidade da experiência e valem *a priori*, portanto, também para todos os objetos da experiência” (Kant, KrV, B 161).

1.3.3 Sensibilidade e imaginação

É importante destacar o que podemos extrair das diferentes apresentações sobre as sínteses na edição A e na edição B da primeira *Crítica*, especialmente no que diz respeito à relação entre a faculdade da imaginação e a faculdade da sensibilidade. O primeiro ponto a ser considerado é a controvérsia acerca da função cognitiva da faculdade da imaginação. Alguns intérpretes⁷⁰ tendem a considerar que a faculdade da imaginação tem uma filiação à faculdade do entendimento, devido a afirmações como “a síntese transcendental da imaginação, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade”,

⁷⁰ Ver, por exemplo, as posições de Strawson, 1966 e Longuenesse, 1998.

“o entendimento pode, como espontaneidade, determinar o sentido interno” e “sua síntese [síntese transcendental da imaginação] é um exercício de espontaneidade”, conforme foram apresentadas acima. Outros intérpretes⁷¹ tendem a considerar, no entanto, que Kant é claro quando diz que “a imaginação pertence então à sensibilidade” (Kant, KrV, B 151). Essa afirmação pode ser sustentada ainda a partir de outros textos, como na *Antropologia*:

Na faculdade cognitiva (a faculdade das representações na intuição) a *sensibilidade* contém duas partes: o *sentido* e a *capacidade da imaginação*. – O primeiro é a faculdade da intuição na presença do objeto, a segunda, é a faculdade da intuição mesmo *sem* a presença do objeto. (Kant, Anthr, AA 7:153)

Nesse sentido, o papel da sensibilidade parece ser mais amplo do que o de ser uma faculdade baseada na capacidade receptiva de representações. Em vista disso, algumas questões emergem inevitavelmente. Por um lado, a Dedução A aponta para a autonomia da síntese da apreensão na intuição em conformidade com o texto da *Estética Transcendental*, que afirma que a intuição sensível pode referir-se imediatamente aos objetos sem a função do entendimento. Por outro lado, na Dedução B, Kant parece vincular a síntese figurativa a uma determinação da espontaneidade do entendimento, através da determinação da imaginação.

Entretanto, se considerarmos também o texto da *Antropologia*, a relação entre a faculdade da imaginação e da sensibilidade se torna

⁷¹ Algumas posições tendem a evitar o hiper intelectualismo em relação ao papel da imaginação. É o caso das posições de Young, 1988; Hanna, 2011; Nuzzo, 2013; Almeida, 2015 e, mais recentemente, Pereira, 2024.

mais evidente, o que permite que a faculdade da sensibilidade exerça um papel mais amplo do que apenas a capacidade de *receber* representações. Ao se pensar a sensibilidade em uma perspectiva transcendental, para além do repertório da psicologia empírica, Kant abre espaço para a função da imaginação como necessária para que a sensibilidade cumpra o seu próprio papel no processo cognitivo, ou seja, o papel de fornecer as condições *a priori* para o conhecimento de objetos por meio da produção das representações do espaço e do tempo segundo as quais as categorias se conformam para se referirem a um objeto da intuição empírica. Essa leitura é mais fundamentada pela função da síntese da apreensão conforme a edição A, cujo exercício *a priori* se baseia na sucessão das representações empíricas sensíveis e, para isso, é preciso se distinguir o tempo para que haja uma unidade da diversidade dessas representações (Kant, KrV, A 99). Isso se contrapõe à ideia apresentada na Dedução B de que a síntese da apreensão expõe o modo segundo o qual o espaço e o tempo, como intuições formais, têm sua unidade construída pelo entendimento.

Essa disparidade em relação a *unidade* do espaço e do tempo é um dos motivos principais para as divergentes leituras sobre as Deduções⁷². Além disso, essa disparidade também motiva os debates contemporâneos sobre o caráter não-conceitual da intuição. Por um lado, se a unidade do espaço e do tempo for entendida como uma

⁷² O debate entre Longuenesse, 1998, p. 91, e Fichant, 1997, pp. 21-48, sobre a questão de saber se a unidade da intuição é dada pela sensibilidade ou originada pelo entendimento é um exemplo dessa divergência. Pela leitura sensibilista de Fichant, a unidade da intuição já é dada, o que torna significativa a estratégia (consciente) de Kant de separar as faculdades entre sensibilidade e entendimento. Pela leitura intelectualista de Longuenesse, a unidade da intuição é construída pelo entendimento, no sentido de ser submetida às sínteses intelectuais. Essa análise supõe uma desigualdade epistêmica entre a Estética e Analítica, defendendo a primazia desta sobre aquela.

construção do entendimento que tem as categorias como base para a sua função, temos uma posição que privilegia essa faculdade como determinante da sensibilidade. Essa posição, em termos contemporâneos, é amplamente defendida por conceitualistas⁷³. Por outro lado, se a unidade do espaço e do tempo for entendida como *dada* à sensibilidade e sua função em relação às categorias for mediada pela imaginação no contexto da construção de conhecimentos objetivamente válidos, temos uma posição que respeita a explicação da distinção entre as faculdades mentais, conforme apresentado na primeira seção deste capítulo. Essa posição, em termos contemporâneos, é defendida por não-conceitualistas⁷⁴ e é a posição que eu pretendo defender neste livro, tendo em vista que o espaço e o tempo, como formas da intuição sensível segundo os argumentos da Estética Transcendental, têm o papel de ordenar as intuições empíricas em nosso acesso cognitivo imediato com o mundo, o que não poderia ser desempenhado por uma função do entendimento.

⁷³ No capítulo 2, trato da construção do que considero o principal argumento conceitualista kantiano, a saber, o de John McDowell. Em especial, na seção 2.2, apresento como a posição de McDowell se volta à função das categorias em relação às intuições empíricas, priorizando o argumento da Dedução B.

⁷⁴ No capítulo 3 eu me dedico a apresentar algumas posições não-conceitualistas sobre as intuições, em especial a posição de Robert Hanna. Além de justificar a distinção entre as faculdades mentais, Hanna propõe que a sensibilidade é uma faculdade que tem primazia sobre o entendimento, visto que não temos acesso ao que seria uma intuição em geral, mas apenas à intuição sensível humana. Embora eu defenda uma versão de não-conceitualismo sobre as intuições, veremos que ela não é totalmente convergente com a posição de Hanna e outros não-conceitualistas.

1.4 O espaço e o tempo como regras da sensibilidade

A nota de B 160-1, ao final da Dedução B, apresenta uma distinção importante para o final do argumento em questão, bem como é também uma nota que rendeu muitas discussões na literatura. Cito:

Representado como *objeto* (tal como, de fato, se requer na geometria), o espaço contém mais que a mera forma da intuição, a saber, a *reunião* do diverso, dado em uma representação *intuitiva* segundo a forma da sensibilidade, de tal modo que a *forma da intuição* fornece apenas o diverso, mas a *intuição formal* fornece a unidade da representação. Na Estética contei esta unidade como pertencente apenas à sensibilidade, de modo a sublinhar que ela precede todo conceito apesar de pressupor a síntese que não pertence aos sentidos, pela qual todos os conceitos de espaço e tempo se tornam primeiramente possíveis. Pois, uma vez que por meio dela (quando o entendimento determina a sensibilidade) são dados, em primeiro lugar, o espaço e o tempo como intuições, então a unidade dessa intuição *a priori* pertence ao espaço e ao tempo, e não ao conceito do entendimento (§24). (Kant, KrV, B 161, n. 18)

A distinção fundamental é entre as noções de *forma da intuição* e de *intuição formal*, utilizando, como exemplo, o espaço: por um lado, o espaço considerado como objeto da geometria e, por outro lado, o espaço como forma da sensibilidade (o que, presumivelmente, também se aplica em relação ao tempo). Essa distinção é importante principalmente porque de acordo com a Dedução B, a unidade do

diverso da intuição tem que ser dada em uma síntese *conforme às categorias* (Kant, KrV, B 152). Nesse sentido, as intuições formais do espaço e do tempo, em termos de sua unidade representacional, contêm mais do que somente as formas da sensibilidade, de acordo com o texto da Estética Transcendental.

Nesses termos, a chave do debate se concentra no problema da “unidade da intuição”. Como apontei acima, a grande questão é se o espaço e o tempo, como formas puras da sensibilidade, são representações “dadas” à sensibilidade ou “construídas” via síntese do entendimento. Alguns intérpretes tendem a dizer que essa nota de rodapé, como complemento ao argumento da Dedução B, é suficiente para reconsiderar toda a Estética Transcendental (Longuenesse, 1998, pp. 220-223). Isso porque, segundo Longuenesse, a solução para o problema da origem das representações do espaço e do tempo como *formas a priori* consiste no fato de que “Espaço e tempo como apresentados na Estética Transcendental são produtos da síntese figurativa” (Longuenesse, 1998, p. 221).

Allison (2004, pp. 189-193) discorda da ideia de uma revisão da Estética Transcendental por meio da nota de B 160-1. Segundo o autor, a apresentação do espaço e do tempo como forma da sensibilidade é uma opção metodológica,

uma vez que o interesse de Kant na Estética era o de isolar a sensibilidade a fim de determinar sua cognição particular para a cognição, ele teve que ignorar naquele momento a necessidade de uma síntese para determinar as representações do espaço e do tempo (intuições formais). (Allison, 2004, p. 192)

Nesse sentido, o que fica evidente é que a intuição formal do espaço e do tempo é, na verdade, o resultado da síntese da imaginação restrita sob as formas da sensibilidade. As intuições formais do espaço e do tempo possuem sua unidade, de fato, a partir da síntese. Mas o espaço e o tempo, enquanto formas da sensibilidade, concedem as regras sob as quais essa unidade da intuição formal é construída via síntese. Isso está de acordo com o fim da nota, quando Kant afirma que a “unidade dessa intuição *a priori* pertence ao espaço e ao tempo, e não ao conceito do entendimento” e, além disso, com a necessidade de Kant de apresentar a seção do *Esquematismo*.

A distinção entre *formas da intuição* e *intuição formal* é, desse modo, necessária à Kant. Intuições formais, para Kant, requerem a unidade da intuição para que sejam formadas e, desse modo, dependem da síntese entre os conceitos puros do entendimento e as formas puras da sensibilidade. Nesse sentido, o espaço geométrico, por exemplo, é o “espaço representado como objeto”, uma representação intuitiva formal que depende da espontaneidade do entendimento. Essa distinção se torna ainda mais evidente quando percebemos, ao longo da obra de Kant, outros usos das noções de espaço e tempo. Em relação, especificamente, ao espaço, e presumivelmente, ao tempo, Patrícia Kauark-Leite (2017) elenca que há pelo menos quatro noções de espaço e tempo ao longo da obra de Kant:

1. Espaço e tempo como formas puras da intuição sensível e condições de possibilidade de toda percepção de objetos do sentido externo (espaço) e do sentido interno (tempo) e dos objetos matemáticos (Kant, KrV, A 22/B 37; MSI, AA 02: 402).

2. Espaço e tempo enquanto conceitos puros geométricos, ou seja, objetos construídos a partir da síntese entre as formas puras da intuição sensível e os conceitos puros do entendimento (MSI, AA 02: 402-405).
3. Espaço e tempo enquanto conceitos empíricos (físicos) e objetos de percepção externa (MAN, AA 04: 480, 559).
4. Espaço e tempo absolutos como ideias da razão e que exercem uma função reguladora de amplificação e unificação do fenômeno (MAN, AA 04: 480, 559-560).

A noção de espaço geométrico (2) é desenvolvida por Kant como uma construção pura *a priori* gerada pela síntese entre as formas puras da intuição e os conceitos puros do entendimento. Segundo ele, “a geometria não demonstra as suas proposições universais pensando o objeto mediante um conceito universal, como se faz nas questões racionais, mas sim submetendo-o aos olhos mediante uma intuição singular, como acontece nas coisas sensitivas” (MSI, AA 02:403). Nesse sentido, o conceito de espaço que serve de base às atribuições da matemática e da geometria é fornecido pelas formas puras do entendimento e da sensibilidade, gerando o espaço como objeto da geometria. Desse modo, é claro que o conceito geométrico do espaço não deve ser confundido com o espaço como forma da intuição. Kant demonstra essa diferença na famosa nota de rodapé do §26 da Dedução B (Kant, KrV, B 160-1n) citada acima.

De todo modo, as noções conceituais (2 a 4) ainda assim estão submetidas à noção (1) não-conceitual que dá sustentação à tese basilar do idealismo transcendental kantiano. Além disso, todas as quatro noções recusam a possibilidade de considerar o espaço e o tempo como realidades ontológicas objetivas e independentes do

sujeito. Mesmo admitindo sua natureza ideal, a defesa de Kant do espaço e do tempo como formas puras não-conceituais da sensibilidade não elimina o fato dessas mesmas noções também se apresentarem quer como conceitos puros, no caso do espaço e do tempo geométricos, quer como conceitos empíricos, no caso do espaço e tempo físicos, quer ainda como ideias da razão, como o espaço e o tempo absolutos.

Tendo isso em vista, a noção originária de espaço e tempo como formas da sensibilidade constituem, segundo a terminologia de Kant na *Dissertação*, as “leis da intuição”: “O conhecimento, na medida em que é submetido às leis da sensibilidade, é sensitivo, na medida em que é sujeito às leis da inteligência, é intelectual ou racional” (MSI, AA 02: 392). Assim como, ao se referir à *Estética Transcendental*, Kant afirma que é a “ciência das regras da sensibilidade”. Não me parece trivial o fato de Kant não apenas distinguir entre as faculdades mentais da sensibilidade e do entendimento, como também observar que cada faculdade contém um modo pelo qual podemos conhecer os objetos. Há um sentido normativo sob o qual podemos entender, então, a função do espaço e do tempo como regras da sensibilidade. Tendo em vista que os conceitos são as regras sob as quais podemos reunir diversas representações em uma representação geral, por analogia, o espaço e o tempo, como formas da sensibilidade, constituem as regras sob as quais todo conhecimento se conforma à singularidade da experiência. Nesse sentido, fica claro que, como na passagem da nota de B 160-1, a unidade do espaço e do tempo como objetos, ou seja, intuições formais, é construída a partir da síntese transcendental da imaginação segundo sua conformidade às regras formais da sensibilidade, ou seja, o espaço e o tempo enquanto representações singulares, imediatas, *a priori* e, necessariamente, sensíveis.

Tomemos como exemplo a função da transcendentalidade do espaço em relação a geometria: é o fato de o espaço ser uma forma *a priori* que garante a segurança apodítica da possibilidade da geometria. É pelo conceito de espaço geométrico, sintetizado entre a forma pura da sensibilidade e o conceito puro do entendimento, via imaginação, que as construções geométricas possuem validade universal e necessária. A afirmação de Kant de que o espaço é uma representação pura é feita não apenas para enfatizar sua aprioridade, mas para observar as consequências epistemológicas de assegurar a validade objetiva da geometria. Disso se segue que as construções geométricas não são contingentes nem relativas, mas universais e necessárias.

1.5 Conclusão

O idealismo transcendental de Kant se pauta fundamentalmente na defesa das formas *a priori* da sensibilidade, o espaço e o tempo, e do entendimento, as categorias, para conceber a possibilidade do conhecimento. A análise da distinção entre as faculdades mentais e a elucidação sobre as suas representações, intuições e conceitos, nos permite observar a importância de cada capacidade mental para a construção de cada tipo de conhecimento. Enquanto a sensibilidade é responsável pelo conhecimento singular das intuições, o entendimento é responsável pelo conhecimento geral dos conceitos. Tendo essas ponderações em vista, é possível observar os argumentos que destacam que o idealismo transcendental é pautado pela dimensão epistêmica e normativa das faculdades mentais a partir de suas transcendentalidades *a priori*.

Como conclusão, temos que a consideração de espaço e tempo como regras formais da sensibilidade nos permite derivar uma

dimensão normativa não-conceitual da própria sensibilidade. Essa dimensão, que não depende de conceitos, orienta a nossa apreensão intuicional do mundo, funcionando, portanto, como uma forma de cognição própria. Contudo, essa autonomia da sensibilidade e sua dimensão normativa só é possível se a relação entre intuições e conceitos for encarada como uma relação interdependente em determinados contextos de conhecimento, como os de um conhecimento objetivamente válido de um juízo.

Nos próximos capítulos, veremos que a questão sobre como conciliar a interdependência entre intuições e conceitos sem comprometer a distinção fundamental entre essas faculdades se complica. A partir do segundo capítulo, veremos que a perspectiva conceitualista se fundamenta não apenas na subordinação da sensibilidade ao entendimento, como também no argumento de que as formas da intuição são dependentes das categorias. Isso é um problema para a necessária distinção entre as faculdades mentais. No terceiro capítulo, mostrarei como a perspectiva não-conceitualista trata essa questão, mas ainda de modo insatisfatório. Isso porque os não-conceitualistas precisam lidar tanto com a dimensão epistêmica das intuições, mas também com a sua dimensão normativa, encarando o problema da normatividade das intuições posto pelo conceitualismo. A partir do quadro teórico das noções de espaço e tempo segundo Kant e do debate entre conceitualistas e não-conceitualistas, teremos em mãos o arcabouço necessário para que, no quarto capítulo, eu possa defender a tese de que o espaço e o tempo são regras normativas não-conceituais da sensibilidade.

2. Conceitualismo e o problema normativo da sensibilidade

A proposta deste capítulo é analisar o papel da sensibilidade em um contexto normativo a partir da posição conceitualista originária de John McDowell. Com essa análise, tenho dois objetivos em vista: (i) o de sistematizar a teoria conceitualista que introduz o problema normativo em torno do conteúdo da sensibilidade e (ii) o de delinear os problemas que a teoria conceitualista traz para a concepção da sensibilidade como uma faculdade autônoma de conhecimento. Esses dois objetivos estão em conformidade com a nossa tentativa de esclarecer a complexa relação entre intuições e conceitos, cujas implicações são fundamentais para a defesa de uma concepção não-conceitual e normativa da sensibilidade.

Ao responder à pergunta “como é possível haver um pensamento voltado para o modo como as coisas são?” (1996, p. XIII), McDowell propõe não só enquadrar o debate nos termos das distinções kantianas entre as capacidades da receptividade e da espontaneidade, como também propõe uma teoria sobre o estatuto normativo da sensibilidade pautada na atividade espontânea do entendimento. McDowell, de fato, captura uma preocupação de Kant em compreender como os conhecimentos científicos se referem a algo da realidade, mas entende que a relação entre intuições e conceitos deve ser discutida, principalmente, no âmbito de uma filosofia da

percepção. Embora McDowell seja um contraponto à ideia que defendo, seu conceitualismo propõe novos termos que redefinem o modo como a sensibilidade é pensada em relação ao entendimento e ao conhecimento perceptual. Nesse sentido, este capítulo se volta para uma análise crítica da teoria conceitualista sobre a experiência perceptual de McDowell, preparando o cenário para que, nos capítulos posteriores, seja possível aprofundar a discussão sobre as implicações de sua abordagem e explorar a alternativa de que a sensibilidade tem uma dimensão epistêmica e normativa própria essencial para o conhecimento.

Para esse propósito, o capítulo é estruturado em quatro seções, conforme a divisão seguinte: em 2.1, examino as origens da teoria conceitualista de McDowell em sua obra *Mente e mundo*. Na seção 2.2, analiso como a posição de McDowell reage às críticas e sofre mudanças importantes expressas no artigo *Avoiding the Myth of the Given* (2009a), especialmente no que diz respeito ao problema do estatuto do conteúdo intuicional. Em 2.3 apresento a posição mais recente de McDowell e sua relação com o debate sobre normatividade em termos cognitivos. Por fim, em 2.4, nas considerações finais do capítulo, procuro refletir sobre os problemas que motivam a discussão deste livro, centrados nas dificuldades do conceitualismo em compreender a sensibilidade em um contexto normativo.

2.1 O conceitualismo de John McDowell

O conceitualismo de McDowell adota diferentes posturas interpretativas no decurso de seu desenvolvimento, passando por mudanças significativas em seus textos. A proposta desta seção é analisar a posição originária da teoria conceitualista apresentada em *Mente e mundo* (1996), explorando especialmente a forma como McDowell se apropria da terminologia kantiana. Como afirmei na Introdução, essa apropriação de Kant por McDowell resulta, no âmbito da filosofia da percepção, em uma classificação da teoria do conhecimento de Kant como uma teoria conceitualista por natureza, o que não parece ser o caso.

Ao recapitular a teoria de McDowell, tenho em mente as seguintes perguntas: a tese conceitualista é a que melhor explica o papel epistêmico da sensibilidade? Se esse for o caso, o contexto normativo no qual as intuições devem estar inseridas, como apontado por McDowell, abrange tanto as intuições puras, quanto as empíricas em seu papel eminentemente epistêmico? Com isso, a condição para figurar em um contexto normativo é que o conteúdo das intuições seja conceitualmente determinado? A partir dessas questões, será possível contrastar a teoria conceitualista sobre a experiência perceptual com o lado não-conceitualista do debate, que igualmente reivindica a teoria kantiana a seu favor.

Para elaborar o problema deste capítulo é preciso antes reconstruir a postura filosófica que molda a tese conceitualista conforme a conhecemos hoje. O trabalho de John McDowell em *Mente e mundo* (1996) está nas origens desse debate. A obra, resultado da sua passagem pelas *John Locke Lectures* em Oxford, marca o desenvolvimento da teoria de que a experiência perceptual é essencialmente conceitual. Em resumo, de acordo com McDowell em *Mente e Mundo*, defender o conceitualismo significa defender a ideia

de que “experiências têm seu conteúdo em virtude do fato de que as capacidades conceituais estão operantes nelas” (1996, p. 66).

A proposta conceitualista de McDowell visa responder a ansiedades filosóficas herdadas da modernidade. Essas ansiedades se centram na própria relação entre mente e mundo e visam, de certo modo, a superação do dualismo entre sujeito e objeto que estava no centro das preocupações epistemológicas dos séculos XVII e XVIII. Para enfrentá-las, McDowell fundamenta sua tese conceitualista tanto na terminologia kantiana sobre as faculdades da sensibilidade e do entendimento, quanto na interpretação de Peter Strawson em *The Bounds of Sense* (1966) sobre a *Crítica da razão pura*.

Conforme exposto no primeiro capítulo, Kant identifica duas faculdades mentais como capacidades cognitivas próprias para o conhecimento: a sensibilidade e o entendimento. A sensibilidade é a capacidade receptiva que nos permite entrar em contato com o mundo imediatamente, por meio das intuições (ou representações sensíveis). Enquanto o entendimento é a capacidade espontânea que nos permite pensar sobre os objetos, de maneira mediada pelas intuições, por meio dos conceitos (ou representações conceituais). Embora Kant seja explícito sobre a relação dos conceitos com os objetos ser sempre mediada pelas intuições⁷⁵, McDowell recusa a ideia de que a atividade conceitual tenha qualquer representação mediadora intuicional que interfira na determinação conceitual de um objeto.

⁷⁵ “Como nenhuma representação se aplica diretamente ao objeto, a não ser a intuição, um conceito jamais se refere imediatamente a um objeto, mas sim a uma outra representação do mesmo (seja ela uma intuição, ou mesmo já um conceito).” (Kant, KrV A 68/B 93)

À luz desse contexto, McDowell acomoda a noção kantiana de espontaneidade da faculdade do entendimento no centro de suas reflexões sobre o papel dos juízos empíricos para o conhecimento. Deve-se conceber “experiências como estados ou ocorrências cujas capacidades pertencentes à espontaneidade estão em operação nas atualizações da receptividade” (McDowell, 1996, p. 66). Nesses termos, McDowell caracteriza o entendimento, ou seja, a esfera do pensamento conceitual, como o “espaço das razões”. Ao inserir a cognição no “espaço das razões”, McDowell sublinha que nossa relação com o mundo não é apenas reativa, mas mediada por um processo racional, em que avaliamos e justificamos nossos juízos com base em critérios conceituais e normativos. Com isso, ele assume que o entendimento não apenas é constituído por relações racionais e inferenciais, como também é a faculdade da espontaneidade em virtude do vínculo que Kant estabelece entre a necessidade racional e o domínio da liberdade.

Assim, McDowell visa reconhecer que o ato de julgar é um emprego ativo de capacidades que nos dão o poder de assumir o comando de nosso pensamento. Nesse sentido, se a espontaneidade age no ato de julgar, ela é a capacidade que nos permite sermos responsáveis pelo que pensamos e dizemos sobre aquilo que é epistemicamente válido. Ao tomar emprestada a terminologia de Kant sobre a espontaneidade e a receptividade, McDowell explica sua tese conceitualista dizendo que a experiência perceptual envolve tanto a receptividade, ou seja, a capacidade passiva de receber impressões do mundo, quanto a espontaneidade, ou seja, o exercício ativo autoconsciente de capacidades racionais (Kant, KrV, A 50/B 74). Assim, afirmar que a experiência perceptual é conceitual implica também afirmar que a percepção possui conteúdo conceitual. Ou

ainda, em suas palavras, “as capacidades conceituais relevantes são exercidas *na* receptividade” (McDowell, 1996, p. 9).

O ponto de partida da teoria apresentada em *Mente e mundo* é o desafio de compreender a relação entre mentes, envolvendo pensamentos, juízos e crenças e o mundo, ou seja, a realidade e os objetos fora de nós. Esse desafio pode ser sintetizado em perguntas como: “Qual é a relação entre juízo e experiência?” e “Como os pensamentos podem se ancorar na realidade?”. Embora haja mudanças consideráveis no projeto do autor em geral (como será mostrado no decorrer deste capítulo), *Mente e mundo* continua sendo a obra primordial para entender o seu projeto epistemológico. Apresentarei um breve panorama sobre alguns conceitos principais que permeiam essa obra visando caracterizar a tese conceitualista.

2.1.1 A oscilação entre coerentismo e fundacionismo

Para embasar sua concepção conceitualista, McDowell parte da oposição entre as teorias do coerentismo de Donald Davidson e do Mito do Dado de Wilfrid Sellars⁷⁶. Ele busca enquadrar a crítica ao fundacionismo, presente em ambas as teorias, nos termos kantianos das faculdades da sensibilidade e do entendimento. Ao fazer isso,

⁷⁶ O coerentismo, tese epistemológica representada principalmente por Donald Davidson, é apresentado especialmente nos textos: *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, em *Inquiries into Truth and Interpretation* de 1984 e *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, em *Truth and Interpretation* de 1986 (a edição citada aqui é de 1989). A tese do Mito do Dado, como uma crítica ao fundacionismo, é apresentada por Wilfrid Sellars em seu *Empiricism and the Philosophy of Mind*, de 1956, e será abordada na próxima subseção.

McDowell propõe que a percepção não pode ser reduzida a uma mera receptividade passiva, pois a sensibilidade já está imersa em um contexto conceitual, garantindo, assim, a justificação epistêmica dos juízos sobre a experiência. Nesse sentido, em termos kantianos, McDowell afirma que a superação da oposição entre o coerentismo e o Dado⁷⁷ se dá pelo reconhecimento de que entendimento e sensibilidade, conceitos e intuições, devem ser integrados em todo ato ou processo cognitivo pelo qual somos responsabilizados como ato ou processo cognitivo que se pretendem verdadeiros em relação ao mundo.

Um problema central em epistemologia, ao qual McDowell dirige sua preocupação, é como explicar o acesso da mente ao mundo sendo que as relações de justificação entre percepção e crenças precisam ser explicadas por esse acesso. Nos termos da relação entre mente e mundo, esse problema se traduz no questionamento sobre como um pensamento pode dizer algo sobre a realidade. Duas abordagens a esse dilema são postas em jogo: o fundacionismo e o coerentismo.

Como paradigma do fundacionismo, tomemos a teoria de Clarence I. Lewis [(1929) 1956] em sua obra clássica *Mind and the World Order*, à qual Sellars irá se confrontar em sua crítica. Segundo Lewis (1956, pp. 37-66), o conhecimento é constituído por dois elementos: o dado sensível, imediato, que é “apresentado ou dado à mente” (p. 38) e o conceito, que é “uma forma, construção, ou interpretação, que representa a atividade do pensamento” (p. 38). O conceito puro e o dado sensível são mutuamente independentes e nenhum dos dois pode ser reduzido ou limitado pelo outro. Com isso,

⁷⁷ Ao me referir ao Dado, com “D” maiúsculo, refiro-me à ideia sellarsiana do Dado mítico.

o conhecimento objetivo consiste na interpretação conceitual do dado. O dado, segundo o fundacionista, constitui a garantia de que as crenças empíricas objetivas estão ancoradas em fatos da realidade. Segundo Lewis, “se não houvesse nenhum dado oferecido à mente, então o conhecimento seria sem conteúdo e arbitrário; não haveria nada em relação ao qual ele devesse ser verdadeiro” (p. 39).

De modo oposto, coerentistas, em geral, assumem que experiências não podem contar como razões para se ter uma crença, se concebermos experiências em termos de impactos brutos na sensibilidade, o que é resumido na ideia de Donald Davidson (1989, p. 310) de que “nada pode contar como uma razão para se ter uma crença exceto outra crença”. Considerando que experiências possuiriam apenas um papel causal na geração de crenças e não um papel justificatório, então elas são apenas causalmente ligadas às crenças (McDowell, 1996, p. 14). Disso se segue que nossas experiências não podem ser razões justificatórias para nossos juízos. Este é o ponto de Davidson ao dizer que:

A relação entre a sensação e a crença não pode ser lógica, visto que sensações não são crenças ou outras atitudes proposicionais. Qual, então, é a relação? A resposta é, penso, óbvia: a relação é causal. Sensações causam algumas crenças e *nesse* sentido elas são a base ou o chão dessas crenças. Mas uma explicação causal de uma crença não mostra como ou por que a crença é justificada. (Davidson, 1989, p. 311)

O ponto de Davidson é o de que um juízo só pode ser justificado por razões se essas razões forem do mesmo tipo que juízos, ou seja, componentes pensáveis (*thinkables*). Se nós dizemos que uma razão

justifica um juízo, também queremos dizer que a razão justificatória e o juízo estão em uma relação racional. Desse modo, aquilo que não pode figurar no pensamento, como é o caso da sensação para Davidson, também não pode entrar na relação racional de justificação. Nesse sentido, partindo da concepção coerentista, experiências não figuram no pensamento, logo não servem como razões para juízos. Fundacionistas, e outros não coerentistas, acham essa uma conclusão insatisfatória, porque abre margem para a ideia de que o pensamento é algo fora de contato com o mundo.

Fundacionistas não aceitam essa consequência. Para eles, é fato que a realidade exerce influência no modo como pensamos e justificamos nossos pensamentos sobre o mundo. A tese fundacionista sustenta a ideia de que a experiência é resultado do impacto bruto de objetos do mundo, o que McDowell denomina de “objetos puramente ostensivos” (McDowell, 1996, p. 66), ou seja, objetos não-conceitualizados, dados aos sentidos do sujeito. E, assim, esses objetos não-conceitualizados podem ser, por si só, razões que compõem o fundamento para a formação de atitudes proposicionais, como crenças e juízos. A ideia do dado se torna atraente, segundo McDowell, na medida em que se apresenta como uma coerção externa ao pensamento que seja capaz de limitá-lo ou de colocá-lo em um tribunal, onde a experiência seria uma forma de cancelar o que é verdadeiro de acordo com o que é real.

Contudo, os fundacionistas se encontram em uma posição incoerente, sucumbindo ao que Sellars denomina de Mito do Dado. O modelo fundacionista falha porque não cumpre com o requisito de que para que algo seja uma razão, precisa estar em relações racionais com outros pensamentos, como juízos ou crenças. Em vista disso, um objeto bruto não-conceitualizado, o qual é apenas apontado, não pode

ser a última fundação dos juízos porque esse objeto bruto não é pensável. Apenas a sua representação é pensável e pode figurar no conteúdo de um juízo (McDowell, 1996, p. 8). Em contrapartida, juízos são pensáveis, e como tais são também conceituais. Considerando, então, que juízos são resultados da atividade da espontaneidade, eles não podem ser baseados em algo que não seja também parte da esfera conceitual, ou seja, juízos não poderiam ser baseados em algo não-conceitual (McDowell, 1996, p. 7). Desse modo, também é uma consequência para o conceitualista o fato de que se a experiência for considerada não-conceitual, ele seria levado a aceitar que a experiência está fora da esfera conceitual e, conseqüentemente, não poderia contar como razão para a justificação de juízos.

2.1.2 O espaço das razões e o Mito do Dado

Um dos argumentos mais influentes do conceitualismo é articulado a partir do que me refiro aqui como a pressão do *contexto normativo*. Essa pressão é motivada pela famosa posição de Sellars sobre a necessidade de caracterizar um estado cognitivo que seja um caso de conhecimento no âmbito do espaço lógico das razões. Isso, em oposição ao que nos ocorre no espaço lógico da natureza. Ao defender a ideia de um empirismo mínimo, McDowell acena para a inclusão da experiência no espaço lógico das razões, visto que seu conteúdo seria conceitual. Para evitar a chamada “falácia naturalista”⁷⁸, McDowell se

⁷⁸ A falácia naturalista, ou o que McDowell chama de “naturalismo nu e cru”, é a posição do chamado cientificismo irrefletido, ou, melhor dizendo, é a posição que reduz os temas da epistemologia (conhecimento, racionalidade, percepção etc.) a

vê compelido a estabelecer a diferença entre um estado mental no qual nós somos responsáveis pela crença que carregamos de um estado mental que nos acomete involuntariamente, como uma dor de cabeça. Nesse sentido, um episódio de conhecimento ou estado cognitivo capaz de levar ao conhecimento só o é, caso ele faça parte do jogo de poder dar e obter razões. Como Sellars afirma:

O ponto essencial é que ao caracterizar um episódio ou um estado como conhecimento, não estamos dando uma descrição empírica desse episódio ou estado; estamos a colocá-lo no espaço lógico das razões, de justificar e poder justificar o que se diz. (Sellars, 1997, p. 76. Versão original de 1956)

Assim, ao questionar de que modo a percepção pode participar desse jogo, no sentido de entender qual é o modo mais seguro de explicar como a percepção pode exercer um papel justificatório, e não apenas causal, McDowell está em busca de entender como a experiência pode ser contada como parte do espaço lógico das razões. Desse modo, McDowell sugere interromper com a oscilação entre o fundacionismo e o coerentismo, oferecendo uma terceira via, qual seja, a explicação de que experiências não estão apenas causalmente relacionadas ao mundo externo porque seu conteúdo é conceitual. Assim, as impressões do mundo externo em nossos sentidos já são formatadas pelas capacidades conceituais, logo, o conteúdo da

explicações de bases naturais (físicas, químicas e biológicas), que deveriam ser descritas cientificamente. McDowell destina uma crítica forte aos defensores desse tipo de naturalismo: “É possível que pessoas que pensam desta maneira devam receber nossas felicitações por sua imunidade, mas é importante não confundir esta imunidade com um feito intelectual” (McDowell, 1996, p. 126, n. 1).

experiência pode figurar como conceitos pensáveis e estariam disponíveis para serem razões que justificam juízos.

Embora o argumento de Sellars sobre o Mito do Dado seja controverso⁷⁹, é preciso nos deter um pouco mais sobre essa teoria, especialmente se quisermos defender uma posição não-conceitualista. A investida de Sellars contra a ideia do Dado parte de um ataque à proposta fundacionista de conhecimento, assumida pela epistemologia tradicional. Segundo a teoria fundacionista, o conhecimento seria algo hierarquicamente estruturado de modo que alguns estados cognitivos estariam em contato direto com a realidade e serviriam como uma fundação sólida sob a qual o restante dos nossos conhecimentos seria construído por vários métodos inferenciais. O fundacionista, muitas vezes defensor de teorias como a dos dados dos sentidos, afirma que todo conhecimento e crença justificada deve se basear em uma fundação de conhecimento não inferencial.

Assim, um fundacionista deveria cumprir dois critérios em sua defesa sobre o dado (DeVries; Triplett, 2000, p. XXVI):

1. deve haver estados cognitivos básicos no sentido de que eles possuem algum estatuto epistêmico relevante independentemente de suas relações epistêmicas com outros estados cognitivos, como, por exemplo, os inferenciais;

⁷⁹ Ver, por exemplo, Hanna, 2011a, p. 44, que diz: “Por isso, quando ultrapassamos o mito do mito, o que encontramos somos apenas nós próprios como animais racionais com mente humana, totalmente inseridos no mundo natural dinâmico, vivendo com um propósito e uma finalidade dentro do domínio inabalável do Dado”. Travis, 2013, p. 139, também recusa a ideia de que o âmbito das nossas referências diretas aos objetos se enquadre no modelo fundacionista ao qual Sellars dirige sua crítica.

2. todo estado cognitivo só pode possuir um estatuto epistêmico relevante por causa das relações epistêmicas que ele carrega, direta ou indiretamente, com os estados cognitivos mais básicos. No sentido de que os estados cognitivos mais básicos servem de *fundamento* para os estados cognitivos com estatuto epistêmico relevante. Esses estados mais básicos, independentes e eficazes, constituem o *dado*.

Sellars (1997) argumenta contra a tese fundacionista dizendo que ambas as condições acima não podem ser satisfeitas. De maneira geral, o Mito do Dado implica a ideia de que os conteúdos dos sentidos possuem um estatuto epistêmico independente de outros conhecimentos ou capacidades conceituais do sujeito, ou de modo mais simples, que ter uma sensação é, em si mesmo, um “fato epistêmico ou cognitivo” (Sellars, 1997, p. 123). Mais especificamente, em relação a (i), ele diz que uma cognição básica deve ser capaz de participar de relações inferenciais com outras cognições. Sellars também coloca que esse estado cognitivo mais básico deve ser proposicional e passível de ser avaliado como verdadeiro ou falso. Em relação a (ii), ele diz que as cognições mais básicas devem possuir seu estatuto epistêmico independentemente de conexões inferenciais com outras cognições. Segundo Sellars, nenhum estado cognitivo satisfaz essas condições.

Em virtude do problema com a tese fundacionista, a reação natural seria revisitar a tese coerentista em busca de uma explicação mais viável para a relação entre mente e mundo. Contudo, o receio de McDowell com relação ao coerentismo é que percamos o mundo de vista, na medida em que “aquilo que pretendíamos conceber como o

exercício de conceitos ameaça transformar-se numa sequência de movimentos de um jogo contido em si mesmo” (McDowell, 1996, p. 41). A contrapartida dessa imagem coerentista de confinamento é, justamente, a imagem oposta de “abertura do mundo” na qual a experiência é a abertura para como as coisas são. Como McDowell aponta:

que as coisas são assim e assim é o conteúdo conceitual de uma experiência, mas se o sujeito da experiência não for enganado, essa mesma coisa, *que as coisas são assim e assim*, também é um fato perceptível, um aspecto do mundo perceptível. (McDowell, 1996, p. 26)

É preciso, portanto, escapar dessa oscilação. Para isso, o necessário entrelaçamento entre intuições e conceitos, logo, entre espontaneidade e receptividade, se torna também, ao mesmo tempo, “um genuíno entrelaçamento entre mente e mundo” (Friedman, 1996, p. 430). Nesse sentido, McDowell lança mão da ideia de um “empirismo mínimo” para compreender de que modo nosso pensamento está voltado para a realidade. “Empirismo” porque é preciso que estejamos conectados ao mundo por meio da experiência; e “mínimo” porque é preciso que haja um papel indispensável para o exercício racional. Assim, McDowell sugere que os conceitos são exercidos passivamente na experiência. Isso significa que a receptividade está em operação, o que garante o contato com a realidade externa, mas que a espontaneidade também já está em operação na própria experiência, e não apenas em juízos ou crenças baseadas nela (McDowell, 1996, p. 24). Esse passo é de suma importância para a consideração da experiência como parte das

relações racionais em nossos “exercícios de liberdade” que estão implícitos na própria ideia de espontaneidade.

2.1.3 Proposicionalismo e a tese das capacidades conceituais

A primeira objeção que McDowell precisa enfrentar sobre a proposta de seu conceitualismo é a de que ele defende em *Mente e mundo* um tipo de *proposicionalismo*. O que essa objeção quer dizer? McDowell afirma que a experiência é a abertura para o mundo e que ela nos traz fatos sobre o mundo. Por meio da experiência, percebemos que *as coisas são de tal e tal modo* (1996, p. 26). Logo, o mundo está inserido na esfera conceitual, em vez de limitá-la. Desse modo, ao percebermos, por exemplo, o cair da noite, o fato de *que anoiteceu* é o conteúdo conceitual da minha experiência e, ao mesmo tempo, é um fato perceptível no mundo (1996, p. 27). Isso parece nos autorizar a dizer que o mundo é feito de fatos proposicionais, portanto, o mundo seria composto de pensamentos dependentes da mente. Ou ainda, poderíamos dizer que a cada experiência que temos, surge uma forma de “etiqueta” com a proposição discursivamente elaborada do conteúdo da experiência.

McDowell responde à essa objeção de tipo idealista retomando a ideia de que sua filosofia teria uma espécie de caráter “terapêutico”, inspirado em Wittgenstein, ao buscar a ideia de tentar dissolver o problema filosófico pautado pelo dualismo entre sujeito e objeto. Nesse sentido, o argumento sobre a experiência ser uma forma de abertura do mundo, procura dissolver esse dualismo. Assim, “para parafrasear Wittgenstein, quando nós vemos que tal e tal é o caso, nós,

ou nossa visão, não se detém em nada antes do fato. O que nós vemos é: que tal e tal é o caso” (McDowell, 1996, p. 29)⁸⁰. O que o conceitualista defende é a ideia de que não há mediações ou lacunas na relação entre mente e mundo, enfatizando o que ele considera um *truísmo*, ou seja, o modo como um sujeito julga que as coisas são é, então, o modo como a experiência torna as coisas disponíveis para o sujeito.

Mas dizer que não há lacuna entre o pensamento, como tal, e o mundo, é apenas vestir um truísmo com uma linguagem rebuscada. Tudo o que se quer dizer é que se pode pensar, por exemplo, *que a primavera começou*, e essa mesma coisa, *que a primavera começou*, pode ser o caso. Isso é um truísmo e não pode incorporar algo metafisicamente controverso, como menosprezar a independência da realidade. (McDowell, 1996, p. 27)

Nesse sentido, ao dizer que o mundo externo é composto por elementos *pensáveis*, como o conceitualismo de McDowell propõe, não significa dizer que o mundo externo é constituído pelos nossos pensamentos. Mas sim, defender a ideia de que cada aspecto ou característica do mundo externo a nós é, potencialmente, *pensável*. Essa ideia caracteriza a chamada tese das capacidades conceituais (*Conceptual Capacities View*). Nesses termos, o conceitualismo de McDowell se pauta na ideia de que o mundo externo é *pensável* e não na ideia de que o mundo é constituído por pensamentos, sendo que “‘Pensamento’ pode significar o *ato* de pensar; mas também pode

⁸⁰ “Quando dizemos, e queremos dizer, que tal e tal é o caso, nós - e nosso significado - não paramos em nenhum lugar aquém do fato; mas queremos dizer: isso – é – assim” (Wittgenstein, 1953, §95, ênfase do autor).

significar o *conteúdo* de uma porção do pensamento: o que alguém pensa” (McDowell, 1996, p. 28).

A proposta conceitualista equipara a percepção de fatos no mundo com o exercício das capacidades conceituais, os atos de pensamento. Assim, McDowell defende que fatos perceptíveis em particular devem ser equiparados com “estados ou ocorrências nos quais as capacidades conceituais estejam em operação na sensibilidade” (McDowell, 1996, pp. 28-29). Ressalto ainda que essa defesa se compromete também com a noção de entregas da sensibilidade (*deliverances of sensibility/receptivity*), em uma apropriação do princípio da conjunção (descrito na Introdução). Isso implica que, se examinarmos uma dada justificação em busca do seu fundamento, McDowell diria que o elemento justificatório fundamental consiste em um conteúdo pensável fornecido pela atividade conjunta da receptividade e da espontaneidade. Desse modo, as capacidades conceituais em operação na experiência são integradas à espontaneidade, ou seja, ao pensamento ativo, reflexivo e do qual somos responsáveis.

As capacidades conceituais fazem parte de uma rede racionalmente conectada (McDowell, 1996, p. 32), de tal modo que precisamos estar dentro do sistema para compreendê-lo (McDowell 1996, p. 34). Assim, não seria possível entender os fatos do mundo de modo independente do pensamento, dos conceitos e das capacidades intelectuais. Qualquer tentativa nesse sentido é em vão, segundo McDowell, porque o mundo, tal como ele é, só pode ser entendido de dentro do sistema de conceitos, das intuições e do próprio mundo constituído por uma rede normativamente conectada de conceitos.

Nesse sentido, em uma apropriação de Hegel⁸¹, McDowell afirma que a esfera conceitual é “ilimitada” (McDowell, 1996, p. 83). O conceitual não pode ser circunscrito em limites com o mundo externo a ele: tudo é conceitual (McDowell, 1996, p. 44).

2.1.4 Evitando o não-conceitualismo de Gareth Evans

Na terceira conferência de *Mente e Mundo*, McDowell se contrapõe à tese do conteúdo não-conceitual da experiência perceptual. Particularmente, McDowell contrasta sua tese sobre as capacidades conceituais com a tese de Gareth Evans de que teríamos um “sistema informacional”. A tese de Evans é apresentada em sua obra *The Varieties of Reference*, publicada postumamente em 1982. O autor afirma que “quando uma pessoa percebe algo, ele recebe (ou melhor, reúne) informações sobre o mundo” (Evans, 1982, p. 122). Um sistema informacional é um sistema de capacidades do sujeito que o

⁸¹ Como o próprio McDowell observa, seu discurso sobre a ilimitação do conceitual se encaixa claramente na retórica do Idealismo Absoluto de Hegel, que também afirma que o conceitual é ilimitado. Entretanto, essa referência ao Idealismo Absoluto não significa que a posição de McDowell seja, por seu turno, uma posição idealista. Como ele enfatiza, ele não diz que o mundo externo é composto de pensamentos; ele é constituído por *pensáveis*, que podem figurar em nosso pensamento potencialmente, mas que estão sempre sob restrições do mundo externo, ou seja, sob restrições do pensamento externo. Não é meu objetivo aqui apresentar como é a relação entre a filosofia de Hegel e de McDowell. Um panorama mais recente dessa discussão pode ser encontrado em Sanguinetti e Abath (org.), 2018. McDowell ressalta em *Mente e Mundo* que o livro deve ser lido como um “Kant, Prolegômeno para uma leitura da Fenomenologia” (McDowell, 1996, p. IX). Além disso, em seu *Hegel's idealism as a radicalization of Kant* (McDowell, 2009c), o autor também elabora sobre a plausibilidade e a concordância de sua teoria com a proposta hegeliana.

permite ter acesso ao mundo por meio de seus sentidos (percepção), reunindo informações vindas de outros sujeitos (testemunhos) e por meio da retenção de informação ao longo do tempo (memória). (Evans, 1982, p. 122; McDowell, 1996, p. 48).

O conteúdo do sistema informacional é, segundo Evans, não-conceitual. Assim, as informações que chegam via *input* informacional estão disponíveis tanto para aqueles sujeitos dotados com as capacidades conceituais, quanto para os que não possuem as capacidades conceituais necessárias para a correta determinação conceitual daquele *input* informacional, como os animais não-humanos e as crianças em fase pré-linguística⁸². Evans descreve a experiência perceptual como um estado informacional do sujeito que possui um certo conteúdo, ou seja, representa o mundo de determinada maneira e, a partir disso, é possível classificar a representação como verdadeira ou falsa (Evans, 1982, p. 226). Contudo, ao expressar uma crença ou um juízo baseado na experiência perceptual, o sujeito passa do estado informacional, cujo conteúdo é não-conceitual, para um conteúdo conceitualizado, o que caracteriza propriamente a *experiência*.

Os estados informacionais que um sujeito adquire por meio da percepção são *não-conceituais* ou *não-conceitualizados*. Os juízos *baseados* em tais estados necessariamente envolvem conceitualização: ao passar de uma experiência perceptual para um juízo sobre o mundo (geralmente expresso em alguma forma verbal), a pessoa exercerá habilidades conceituais básicas. Mas essa formulação (em termos de passar de uma experiência para

⁸² Esse argumento é bastante explorado pelas posições não-conceitualistas, para mais detalhes, ver seção 3.1 e subseção 3.3.1.

um juízo) não deve obscurecer o quadro geral. Embora os juízos do sujeito sejam *baseados* em sua experiência (ou seja, nas informações não-conceitualizadas disponíveis para ele), seus juízos não são *sobre* o estado informacional. O processo de conceitualização ou juízo leva o sujeito de um estado informacional (com um conteúdo de um certo tipo, ou seja, conteúdo não-conceitual) para outro estado cognitivo (com um conteúdo de um tipo diferente, ou seja, conteúdo conceitual). (Evans, 1982, p. 227, ênfase do autor)

A posição de Evans se centra na ideia de que as capacidades conceituais não estão necessariamente envolvidas no registro informacional de conteúdos que possam servir de base para juízos e crenças sobre a percepção. Assim, sua interpretação sobre a experiência envolve a ideia de que o estado cognitivo informacional é constituído por operações mais “primitivas” que aquelas envolvendo pensamentos, razões e atitudes proposicionais. Esses estados informacionais mais primitivos da percepção são colocados, inclusive, como os que são compartilhados com animais não-humanos em alguma medida. Entretanto, Evans considera a *experiência perceptual* propriamente dita como aqueles estados cujo conteúdo pode ser disponibilizado como “*inputs* para o pensamento, a aplicação de conceitos e o sistema racional” (Evans, 1982, p. 229). Em outras palavras, os estados informacionais são considerados *experiência* no caso de sujeitos que tenham a possibilidade de colocar em exercício suas capacidades conceituais.

Não é meu objetivo me aprofundar na análise da complexa teoria sobre a referência de Evans. Contudo, acredito que seja importante ressaltar três pontos fundamentais da sua proposta sobre conteúdos não-conceituais. O primeiro ponto (*i*) é a definição do que é

propriamente conceitual. Assim, ao propor uma teoria não-conceitualista, um dos requisitos é assumir a ideia de que a esfera conceitual é limitada, o que é representado no argumento da restrição de generalidade (*generality's constraint argument*). O segundo ponto (ii) é o argumento da granularidade da experiência (*fineness of grain argument*), segundo o qual certos aspectos do conteúdo da experiência não caem sob nenhum conceito que capture as propriedades em sua granularidade. O terceiro ponto (iii) é o argumento do auditório (*auditory's argument*), que sugere que certos *outputs* comportamentais para certos *inputs* informacionais não dependem do exercício de conceitos para que se possa agir no mundo com sucesso. Uma das premissas importantes aqui é a ideia de que compartilhamos nossas capacidades sensíveis com os animais não-humanos. Apresentarei cada um dos pontos mencionados seguidos da resposta de McDowell sobre cada um.

1. Delimitação do conceitual

Intrinsecamente a sua teoria sobre referência e identificação demonstrativa, Evans propõe uma definição para o que é possuir um *conceito*. Aqui, um conceito é uma representação geral que ocorre em pensamentos. Desse modo, diferentes objetos particulares podem ser abarcados pela generalidade dessa representação. Por exemplo, se temos em nossa visão uma plantação de couve-manteiga, percebemos particularmente, em um espaço e tempo particulares, o objeto que cai sob o conceito 'couve'. Ainda, se vemos diferentes tipos de couve, como couve-manteiga, couve-roxa ou couve-serrilhada, mesmo que sejam espécies diferentes, são objetos que caem sob o conceito mais

geral de ‘couve’, ainda que não se tenha as capacidades conceituais específicas para definir, por exemplo, a ‘couve-serrilhada’.

Para Evans, a delimitação daquilo que é um *conceito* depende da restrição da generalidade desse conceito, ou, melhor dizendo, da possibilidade do sujeito de exercer adequadamente suas capacidades conceituais sobre um determinado objeto. Essa proposta se alinha com a ideia de que deve haver uma estrutura subjacente aos pensamentos de modo que eles sejam o resultado do exercício de várias habilidades conceituais distintas (Evans, 1982, pp. 100-101). Se o sujeito possui uma noção adequada do que é uma couve, ele deve ser capaz de sustentar adequadamente diferentes pensamentos com o uso do conceito ‘couve’ (faz sentido dizer sobre usos culinários distintos da couve, mas não faz sentido dizer “a couve roubou um banco”). Assim, a restrição de generalidade cumpre um papel importante na discussão sobre quais conteúdos informacionais da experiência são, de fato, estruturados por conceitos. Desse modo, de acordo com Evans, a restrição de generalidade é definida como:

Se a um sujeito pode ser atribuído o pensamento de que *a* é *F*, então ele deve possuir os recursos conceituais necessários para entreter o pensamento de que *a* é *G* para cada propriedade *ser G* sobre a qual ele possua um conceito. Essa é a condição que denomino “restrição de generalidade”. (Evans, 1982, pp. 103-104)

Assim, a restrição de generalidade impõe uma condição para se dizer que um sujeito possui um conceito, ou tem as capacidades conceituais necessárias para classificar conceitualmente um objeto. Assim, se um sujeito tem um pensamento de que *a* é *F* (“couve é saudável”, por exemplo), ele também deve ser capaz de entender o

conceito de ‘saudável’ quando aplicado a um outro objeto (por exemplo, b é F , significando “chicória é saudável”). Essa habilidade ainda envolve que o sujeito saiba entreter o conceito de ‘saudável’ com o seu oposto, como em “fumar é não-saudável” (c é $\neg F$). Nesse sentido, a restrição de generalidade cumpre a função de definir as condições de exercício das capacidades conceituais permitindo que se constitua um pensamento sobre um objeto. Essa ideia contrasta claramente com o argumento da ilimitação do conceitual proposto por McDowell.

A resposta de McDowell enfatiza o argumento de que *tudo é conceitual*, de modo que a experiência é já o exercício dos conceitos na própria receptividade. Como o autor ressalta em *Mente e Mundo*, “é essencial para o quadro que estou recomendando que a experiência tenha seu conteúdo em virtude de colocar em operação, na sensibilidade, as capacidades que são elementos genuínos da faculdade da espontaneidade” (McDowell, 1996, p. 47). Assim, o sentido de “conceitual” que McDowell invoca é o de que as capacidades conceituais são aquilo que torna a própria experiência dos aspectos do mundo não só possível, mas um processo consciente e significativamente relevante para o sujeito.

McDowell diz que

De fato, pode haver outros elementos no sistema que não são capazes de figurar na experiência de nenhuma maneira. [...] eu aleguei que é apenas porque a experiência envolve as capacidades pertencentes à espontaneidade que nós podemos entender a experiência como *consciência*, ou aparente consciência, dos aspectos do mundo de alguma forma. (McDowell, 1996, p. 47)

Assim, ao evocar a ideia kantiana de espontaneidade, McDowell se compromete com uma interpretação mais “demandante” para palavras como “conceito” e “conceitual”. No sentido de que ao se referir a “capacidades conceituais”, ele se refere aos pensamentos conscientemente relevantes para o sujeito.

2. O argumento da granularidade da experiência (Argument from Fineness of Grain)

Nós realmente entendemos a ideia de que temos tantos conceitos quantos matizes de cor que podemos discriminar sensivelmente? (Evans, 1982, p. 229)

A partir da restrição da generalidade, Evans apresenta o que chamarei aqui de argumento da granularidade da experiência. A ideia central desse argumento é a de que a experiência perceptual é tão fina que a natureza da generalidade dos conceitos não permite que se capture conceitualmente todos os aspectos mais finos da experiência. No detalhe, o não-conceitualista defende por meio desse argumento que a nossa capacidade de percepção é mais extensa do que a nossa capacidade de conceitualização.

Tomemos como exemplo o caso da experiência visual de cores: o não-conceitualista defende a ideia de que podemos discriminar mais matizes de cor perceptualmente do que poderíamos discriminar conceitualmente⁸³. Isso implica dizer tanto que a nossa experiência perceptual é tão rica de qualidades e características fenomenológicas que não seríamos capazes de possuir um repertório conceitual abrangente o bastante para apreendê-las, quanto que os conceitos são

⁸³ Evans, 1982; Peacocke, 1992; 2001 e Heck, 2000; 2007.

muito gerais para capturar toda a fineza da granularidade da experiência.

Em *Mente e mundo*, McDowell argumenta contra a ideia de que a experiência não poderia ser totalmente conceitualizada em sua fineza de detalhes. Ocorre que, segundo o autor, os detalhes não precisam ser capturados por conceitos expressos por equivalentes linguísticos (McDowell, 1996, p. 57). No caso das cores, por exemplo, não seria necessário ter que atribuir uma palavra como “vermelho-violeta claro” para que se tenha o conceito da cor em questão. As cores podem ser capturadas pela capacidade de reidentificação e, assim, na presença de um objeto com a cor adequadamente correspondente ao que se quer dizer, “pode-se dar expressão linguística a um conceito que é exatamente tão refinado quanto a experiência, pronunciando uma frase como “‘esse matiz’, na qual o demonstrativo explora a presença do objeto em questão” (McDowell, 1996, p. 57). O que está em jogo aqui é a consideração da capacidade de reidentificação⁸⁴ como uma

⁸⁴ A ideia de que a capacidade de reidentificação é uma capacidade conceitual é bastante controversa. Kelly, 2001, p. 411-412, questiona se a experiência perceptual de cores corresponde diretamente à condição de reidentificação. Seu ponto leva em consideração o seguinte exemplo: “Qualquer um que já tenha escolhido pintar um quarto provavelmente teve essa experiência. Você olha para duas cartelas de cor e conclui que uma é melhor para a sala e que a outra é melhor para o quarto. Então você solta as cartelas acidentalmente. Pode ser muito difícil lembrar qual você julgou ser preferível. Embora a diferença entre eles fosse clara em sua experiência original com cartelas coloridas, a apreciação perceptual dessa diferença, por si só, não parece fundamentar uma capacidade de reidentificação” (Kelly, 2001, p. 411). A questão levantada por Kelly é que a condição de reidentificação de uma cor ainda não parece corresponder à extensão dos detalhes contidos em uma experiência perceptual, em virtude do fato de que não é possível mensurar exatamente por quanto tempo é possível reter na memória a quantidade de detalhes daquela experiência. Assim, a defesa do exercício das capacidades conceituais por meio dos conceitos demonstrativos parece um tanto mais fraca, na medida em que os conceitos demonstrativos não são “conceitos gerais” inteiramente. Conceitos demonstrativos

capacidade conceitual, ou seja, a partir da memória de um determinado matiz de cor que uma vez chegou à sensibilidade, pode-se referir a ele novamente quando reconhecido em outra experiência de maneira demonstrativa, mesmo que não se tenha conhecimento da palavra que o nomeia exatamente.

3. O argumento do auditório

No sexto capítulo de *The Varieties of Reference*, Evans discute o problema de pensamentos demonstrativos e indexicais⁸⁵. Essa discussão parte da questão de como explicar os chamados pensamentos-“aqui”⁸⁶ (*here-thoughts*), ou, dito de outro modo, o que está envolvido na identificação de lugares⁸⁷. Não me cabe discorrer

são híbridos que contém a parte geral e a parte singular da referência demonstrativa (ver Willaschek, 2003, p. 266). Kelly, 2001, também sustenta essa ideia de que conceitos demonstrativos são como “quimeras” porque eles possuem um termo singular como o corpo e um conceito geral como a cabeça. Como mostrei no primeiro capítulo, Kant tem uma noção bem definida do que são conceitos e não parece razoável dizer que temos a noção de ‘conceitos demonstrativos’ no sistema kantiano. A referência particular a um objeto é uma tarefa da intuição e, além do mais, a referência de um conceito a um objeto da intuição empírica precisa da atividade de outras representações em questão para ser justificada.

⁸⁵ Indexicais são itens que dependem do contexto de proferimento da sentença para estabelecerem seus referentes em uma linguagem significativa. Podem se referir ao sujeito, ao interlocutor, ao espaço ou lugar, ao tempo e ao mundo. Alguns exemplos são “eu”, “aqui”, “você”, “agora”, “amanhã”, “lá”, etc. Há uma longa discussão sobre indexicais e conceitos demonstrativos em filosofia da linguagem que, mesmo sendo relacionada ao tema deste livro de algum modo, não caberia no seu escopo.

⁸⁶ A opção pela tradução de “here-thoughts” por pensamentos-“aqui” é uma recomendação feita por Ernesto Perini, a qual eu agradeço.

⁸⁷ “O que está envolvido quando um sujeito ouve um som vindo de tal e tal posição no espaço? (Assumo que a aparente direção do som é parte do conteúdo do estado informacional: parte do modo como as coisas parecem ser para o sujeito, para usar

sobre o argumento de Evans no detalhe, mas apenas mostrar o argumento não-conceitualista em relação ao conteúdo espacial da experiência.

Para exemplificar o questionamento de Evans, proponho observar a Figura 2⁸⁸ abaixo, que representa duas pessoas sentadas em um auditório em diferentes posições na plateia, representadas, cada uma, por uma bolinha azul e uma bolinha vermelha. A aparente direção do som é indicada pelos traços de cada cor, indicando a resposta comportamental da direção para onde a pessoa percebe de que está vindo o som.

nosso termo mais geral para as entregas (deliverances) do sistema informacional” (Evans, 1982, p. 154).

⁸⁸ As figuras 2 e 3 são da autoria de Verônica Campos, feitas especialmente para a minha pesquisa.

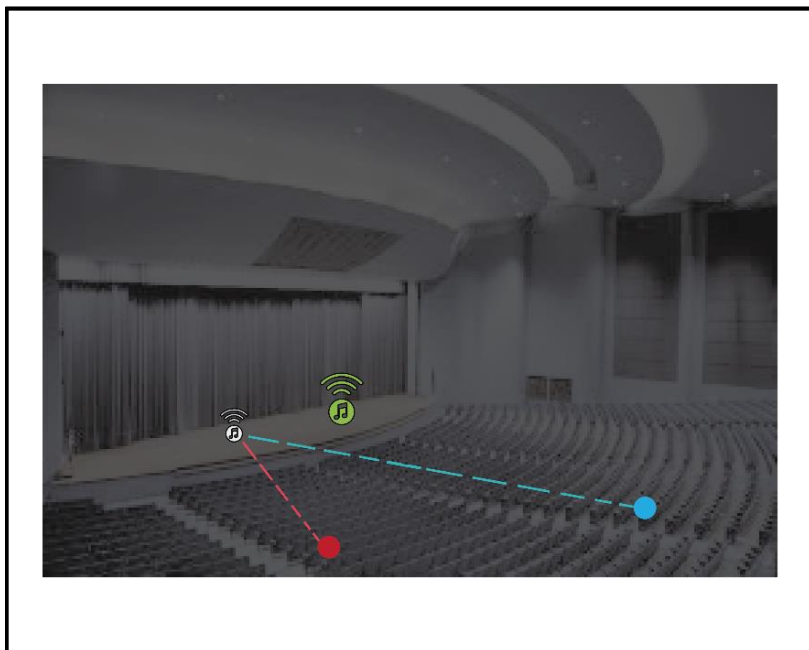


Figura 2 - o argumento do auditório (I)

Assim, o sujeito escuta o som como vindo de uma posição específica. Como podemos especificar essa posição? Evans responde que a posição é especificada a partir da noção de *espaço egocêntrico*. O espaço egocêntrico é o espaço no qual os objetos de nossa percepção estão localizados em relação a nós mesmos. Esse espaço inclui as direções que podem ser representadas pelos demonstrativos “aqui”, “lá”, “ali”, “à esquerda”, “à direita”, etc., desde que essas posições se encontrem dentro do campo possível de serem percebidas pelo sujeito. Assim, se o objeto percebido está dentro do campo possível de percepção, ele pode ser considerado em relação ao sujeito. A direção envolvida na experiência do espaço egocêntrico é sempre vivida sob a perspectiva do sujeito.

Os termos do espaço egocêntrico são os termos nos quais os conteúdos de nossas experiências espaciais seriam formulados, e aqueles em que nossos planos comportamentais imediatos seriam expressos. (Evans, 1982, pp. 153-154)

O problema é que pensamentos-“aqui” não podem ser meramente descritos como “o lugar que me encontro” (Evans, 1982, p. 153), visto que isso não captura todo o significado do conceito demonstrativo denotado por “aqui”. Pensar “aqui” exige a denotação de uma área extensa em torno do sujeito na qual ele pode agir orientando-se no espaço designado. Evans aponta que “sem a possibilidade de ação e percepção, pensamentos-“aqui” não se mantêm” (Evans, 1982, p. 153). O que garante a percepção e delimita o campo de ação, portanto, é a própria faculdade sensível (ou sistema informacional, nos termos de Evans) e sua designação do espaço egocêntrico. Desse modo, o ponto de Evans é que os pensamentos demonstrativos indexicais funcionam de acordo com o espaço egocêntrico.

Nesse sentido, Evans aponta que quando percebemos um objeto, os *links* de informação entre o sujeito e o objeto não fornecem apenas uma informação sobre o objeto, mas também permitem localizar a posição do objeto e a direção do sujeito em relação a ele. *Links* de informação são ligações entre sujeitos e objetos capazes de fornecer informações sobre os objetos. É importante notar que *links* de informação não são meras conexões causais, mas envolvem tanto a disposição do sujeito em relação ao objeto, quanto a informação que o objeto torna disponível ao sujeito. Evans aponta a percepção da simultaneidade como uma característica fundamental para a habilidade do sujeito de selecionar objetos no espaço. O conteúdo

espacial egocêntrico da percepção é apresentado por Evans como uma representação unificada de objetos que existem simultaneamente no espaço.

O que possibilita o *link* de informação entre o sujeito e o objeto é o contato perceptual no qual o sujeito já possui o mecanismo para a percepção daquele objeto, localizando-o no espaço e no tempo e em relação a si mesmo. Desse modo, Evans descreve o “argumento do auditório”, ilustrado também na Figura 3 em seguida:

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

derivam seu significado em parte de suas complicadas conexões com as ações do sujeito. (Evans, 1982, p. 155)

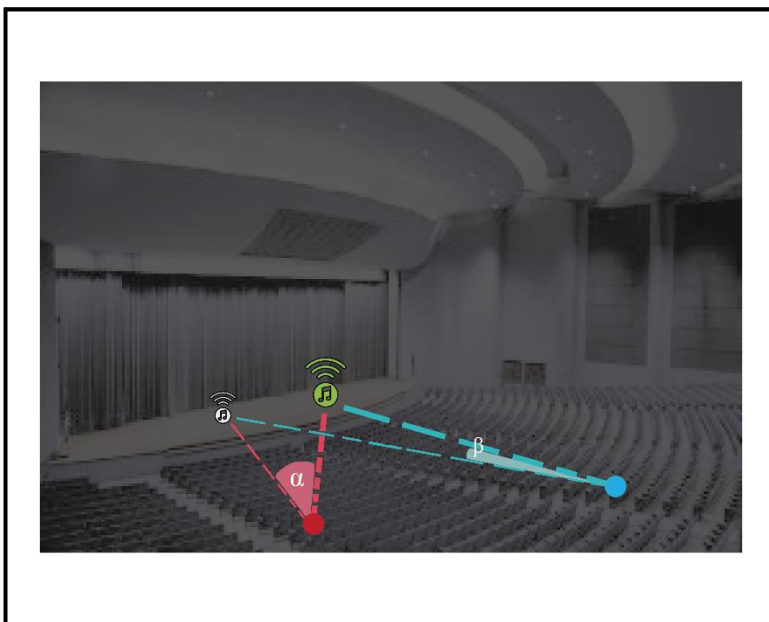


Figura 3 - argumento do auditório (II)

Com o argumento do auditório, Evans procura exemplificar uma parte do sistema informacional cujo conteúdo é não-conceitual. Nesse contexto, ele introduz a noção de conteúdo não-conceitual como uma forma de representar como o espaço distal se apresenta perceptualmente para o sujeito. A informação espacial incorporada pela percepção é o que torna o sujeito perceptual disposto a reagir ao ambiente, e essa reação é demonstrada por reações comportamentais ou, melhor dizendo, manifestadas pelo corpo. Não apenas isso, mas Evans também está dizendo ao longo desse argumento que a

especificação do conteúdo da informação incorporada na percepção direcional deve ser compreendida segundo os termos do espaço egocêntrico, ou seja, termos não-conceituais.

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

É importante ressaltar, contudo, que a habilidade de localizar algo no espaço egocêntrico não constitui, segundo Evans, uma experiência *ipso facto* ou um conhecimento no sentido estrito do termo. Segundo ele, “até agora, tenho considerado o conteúdo não-conceitual dos estados informacionais perceptuais. Tais estados não são experiências perceptuais *ipso facto* – isto é, estados de um sujeito consciente” (Evans, 1982, p. 157). O caso por fim, se resume no fato de que a informação fornecida pelo espaço egocêntrico e a habilidade de discriminação de objetos no espaço pela percepção são não-conceituais, e isso para Evans significa que são informações fundamentais para que o conhecimento objetivo expresso pelos pensamentos-“aqui” sejam compreensíveis e compartilháveis. O espaço egocêntrico é, desse modo, um elemento espacial do conteúdo não-conceitual da informação perceptual. (Evans, 1982, p. 154).

Sumariamente, o argumento do auditório pode ser colocado da seguinte forma:

1. Temos um sistema informacional que é mais primitivo e distinto do exercício das capacidades conceituais e racionais;
2. A percepção, nossas capacidades sensíveis como a apreensão dos sentidos e a localização espacial (o espaço egocêntrico) compõem o registro do nosso sistema informacional;
3. Nossas capacidades sensíveis são semelhantes à de alguns animais não-humanos, mas não compartilhamos nossas capacidades conceituais com animais não-humanos;
4. Nossas capacidades sensíveis envolvem o registro do *input* informacional e o *output* comportamental de uma reação;
5. No âmbito da percepção auditiva, ao perceber um som, nossa reação ocorre a partir da informação recebida por capacidades sensíveis independentemente das capacidades conceituais, porque animais não-humanos também o fazem;
6. O conteúdo da percepção de animais não-humanos é não-conceitual;
7. Logo, o conteúdo da percepção é não-conceitual.

A resposta de McDowell a esse argumento pode ser apresentada por três vias:

A primeira, já elaborada aqui anteriormente, tem em vista a premissa (1). McDowell recusa a ideia de que há uma separação entre o impacto do mundo na sensibilidade e o pensamento racional sobre o mundo. Essa separação do uso das capacidades sensível e conceitual é o que McDowell quer evitar ao dizer que, na verdade o conteúdo da própria percepção já é conceitual. Para McDowell, quando Evans

separa o sistema informacional das capacidades conceituais, ele tem que lidar com a consequência de que sua teoria é, na verdade, mais uma forma do Mito do Dado (McDowell, 1996, p. 63)

A segunda via de resposta a esse argumento refuta, especialmente, as premissas (3) e (5). McDowell recusa a ideia de que nossa percepção seja similar, em termos epistemicamente relevantes, à de animais não-humanos. É claro que animais humanos e não-humanos são responsivos ao ambiente e ao espaço que o rodeiam, bem como à estímulos perceptuais. Contudo, McDowell diz que

há a tentação de pensar que deve ser possível isolar o que temos em comum com eles [os animais não-humanos], retirando o que há de especial em nós, de modo a chegar a um resíduo que possamos reconhecer como o que figura na vida perceptual de meros animais. (McDowell, 1986, p. 64)

De acordo com a tese sobre o sistema informacional de Evans, nós temos conhecimentos derivados da reunião de informações obtidas quando testemunhamos outros sujeitos. O testemunho, como parte do sistema informacional junto à percepção e à memória, é parte das capacidades mais primitivas, logo, anteriores ao entendimento de performances linguísticas. McDowell, evidentemente, discorda dessa fragmentação entre o sistema informacional e as capacidades conceituais. Para além disso, ele também recusa a ideia de que há sequer um compartilhamento das nossas capacidades sensíveis com os animais não-humanos. Vejamos como ele desmonta o argumento de Evans (McDowell, 1996, pp. 63-64):

1. Vamos supor que compartilhamos a percepção com criaturas sem espontaneidade e isso é uma boa razão para dizer que o conteúdo da nossa experiência perceptual é não-conceitual;
2. Se o conteúdo fosse conceitual, nós não compartilharíamos nossa percepção com outras criaturas;

Por paridade de raciocínio, parece razoável dizer então que:

3. Segundo Evans (1982, p. 227), o sistema de testemunho também conta como parte do sistema informacional, logo também compõe nossas capacidades primitivas compartilhadas com animais não-humanos.
4. Se compartilhamos as operações mais primitivas do sistema de testemunho com animais não-humanos, isso parece uma boa razão para supor que o conteúdo não-conceitual está envolvido também em nossas operações racionais relativas ao sistema de testemunho, na medida em que compreendemos as expressões linguísticas que testemunhamos.
5. Compreensão linguística é, no entanto, uma questão de capacidades conceituais.
6. Logo, nós não só não compartilhamos o sistema informacional com os animais não-humanos, como também o conteúdo do sistema informacional humano é conceitual.

O dilema que se instaura é resumido na pergunta: qual o papel das capacidades conceituais nas nossas relações racionais com o

sistema de testemunho, já que o conteúdo envolvido é não-conceitual? Aparentemente, a imagem que Evans propõe é a de que:

as capacidades conceituais exercidas na compreensão de um desempenho linguístico não entram na determinação do conteúdo com o qual alguém se considera apresentado, mas servem apenas para explicar o acesso de alguém a esse conteúdo, que é determinado independentemente pelas operações do sistema informacional. Mas essa é certamente uma ideia muito pouco atraente. (McDowell, 1996, p. 64)

A conclusão de McDowell⁸⁹ é a de que não precisamos entrar nesse dilema, dizendo que temos o mesmo tipo de conteúdo não-conceitual da percepção que os animais não-humanos, se podemos dizer, em vez disso, que nós vivemos no mundo a partir do exercício da faculdade da espontaneidade. Isso é o que nos torna distintos dos

⁸⁹ O meu objetivo, por enquanto, é apenas o de mostrar a tese conceitualista de McDowell conforme ele a apresenta em *Mente e mundo*. A discussão sobre o testemunho e sua relação com a percepção é bastante controversa e não caberia me estender nela aqui. Contudo, é digno de nota que o próprio Evans se preocupa com essa controvérsia, quando ele diz: “Estou consciente de que o paralelo entre testemunho e os sentidos precisa de defesa; e é claro que há diferenças importantes, principalmente no que diz respeito ao tipo de informação em questão (os sentidos produzem informações não-conceituais, enquanto a linguagem incorpora informações conceituais). Esse é um dos muitos pontos deste livro que dependem de um trabalho posterior” (Evans, 1982, p. 123n.). Infelizmente, devido a sua morte prematura, seu trabalho foi interrompido. Eu arriscaria dizer o seguinte: embora McDowell possa estar certo sobre a relação entre o testemunho e as capacidades conceituais, a sua crítica à Evans é ainda sobre a separação entre o sistema informacional e as capacidades conceituais, uma vez que o conteúdo não conceitual do registro informacional de testemunhos estaria disponível para ser conceitualizado ou caracterizado em termos de crença ou juízo.

animais, visto que eles seriam apenas responsivos ao que o ambiente lhes apresenta.

A terceira via de resposta a esse argumento perpassa a ideia de que a proposta de Evans de que compartilhamos, especialmente, a percepção com os animais não-humanos é baseada em uma noção tentadora, porém falsa, do que é a natureza. Especialmente na Quarta Conferência de *Mente e mundo*, McDowell discute a natureza e sua relação com o “domínio da lei (*realm of law*)” (McDowell, 1996, p. XV), se referindo ao domínio das leis naturais. Ou ainda, em outras palavras, o domínio que se torna inteligível apenas pelas ciências naturais (McDowell, 1996, p. 71).

Para compreender o ponto de McDowell a ser desenvolvido aqui, é preciso recuperar a ideia de Sellars de que o conhecimento pertence ao contexto normativo. Caracterizar um estado cognitivo como conhecimento envolve localizar esse estado no chamado espaço lógico das razões em oposição ao espaço lógico da natureza. McDowell radicaliza a ideia de Sellars dizendo que “um contexto normativo é necessário para a ideia de estar em contato com o mundo de alguma forma, seja por conhecimento ou não” (McDowell, 1996, p. XIV).

O espaço lógico da natureza é marcado por uma natureza “desencantada” (McDowell, 1996, p. 70), visto que suas relações são meramente causais, não normativas. McDowell denomina “*bald naturalism*” a posição que tenta explicar a racionalidade, incluindo as capacidades conceituais, apenas por termos científicos. Essa posição é uma via reducionista e insuficiente (McDowell, 1996, p. 73). Nesse sentido, o que ocorre no espaço lógico das razões não pode ser tornado inteligível pelas ciências naturais. O que ocorre no espaço das razões, para McDowell, só pode se tornar inteligível por referência a critérios de racionalidade ou a normas (McDowell, 1996, pp. 71-72). Isso porque

o espaço das razões, o espaço do pensamento conceitual, não é a mente humana, mas sim “uma estrutura racional [normativa] dentro da qual o significado vem à tona” (McDowell, 1996, p. 92).

O que McDowell almeja, no entanto, é uma forma de “reencantamento da natureza”: uma forma de permitir que a racionalidade seja integrada ao domínio da natureza entendida como “segunda natureza” (McDowell, 1996, p. 77). Para isso, McDowell propõe uma revisão do conceito naturalista de natureza, de modo a abrir espaço para que a espontaneidade esteja em exercício na própria percepção e, desse modo, evidenciar como a percepção humana, com o exercício das capacidades conceituais, é distinta da percepção de animais não-humanos.

Assim, McDowell propõe a defesa de um “naturalismo da segunda natureza” (“*naturalism of second nature*”). Inspirada em Aristóteles, essa ideia é capaz de suprir uma possível lacuna entre o espaço normativo das razões e a natureza, ao propor que a espontaneidade, como segunda natureza dos seres humanos, está em exercício no contato imediato com o mundo. McDowell toma a noção kantiana de espontaneidade para expressar a ideia de que a nossa própria natureza se atualiza na medida em que a espontaneidade entra em exercício ativo e reflexivo, nos colocando no mundo de modo livre e responsável pelas nossas próprias percepções. Assim, a espontaneidade não é apenas uma maneira de expressar a capacidade do entendimento de dominar o uso de regras para a aplicação de conceitos, mas sim uma forma de, ao aprender a dominar a linguagem e os conceitos, também entrarmos no espaço das razões.

A racionalidade e a capacidade de se mover na rede normativa das demandas racionais tornam-se uma segunda natureza para nós.

Para exemplificar esse processo, McDowell toma emprestado o conceito alemão de *Bildung*:

Se generalizarmos a maneira como Aristóteles concebe a formação do caráter ético, chegaremos à noção de ter os olhos abertos para as razões em geral, adquirindo uma segunda natureza. Não consigo pensar em uma boa expressão curta em inglês para isso, mas é o que aparece na filosofia alemã como *Bildung*. (McDowell, 1996, p. 84)

Bildung, aqui, é tido como o processo de formação e de educação que faz o indivíduo entrar na rede normativa de relações racionais que o formam em sua completude. Nesses termos, nossa racionalidade faz parte de nossa natureza (McDowell, 1996, p. 86)⁹⁰. Por fim, ao argumentar contra o não-conceitualista em favor do exercício passivo das capacidades conceituais na percepção, ele está colocando em questão não só o fato de que não compartilhamos nossa natureza perceptual com os animais, mas ele também está dizendo sobre como nossas experiências perceptuais figuram em um contexto normativo⁹¹.

⁹⁰ É relevante ressaltar que, mais tarde, em resposta a críticas, McDowell esclarece que a aquisição de uma segunda natureza não se restringe aos seres humanos. “Pode ser uma segunda natureza para um cão rolar, digamos, ao comando ‘Role’” (McDowell, 2000, p. 98). Contudo, isso não significa dizer que os animais não racionais possuam um processo de desenvolvimento da sua segunda natureza como é o descrito pelo conceito de *Bildung*.

⁹¹ É importante ressaltar que temos ainda um ponto muito importante do conceitualismo de McDowell em *Mente e mundo* em relação ao seu internalismo epistêmico. Em contraposição a um externalista, experiências perceptuais construídas de modo não-conceitual podem estar em relações de justificação com crenças. O internalismo epistêmico é importante para McDowell devido ao fato de que o acesso ao mundo precisa ser, ao menos potencialmente, consciente.

2.2 A mudança de posição em Avoiding the Myth of the Given

2.2.1 Recapitulação

A questão que guia o projeto de McDowell em *Mente e mundo* é sobre como nossos pensamentos se referem ao mundo e de que modo as relações racionais com a experiência são condições necessárias para essa referência. Assim, para responder a esse dilema, McDowell discute as respostas dos projetos epistemológicos do fundacionismo e do coerentismo. Por um lado, o fundacionismo propõe que nossos pensamentos são inferências que se baseiam no fundamento do *dado* da experiência. Por outro lado, o coerentismo propõe que a justificação de nossas crenças e juízos sobre o mundo deve ser baseada em nossas próprias crenças e não na experiência.

McDowell recusa ambas as teses. Isso porque se a tese coerentista estiver correta, a lacuna entre pensamento e realidade se mantém. Por outro lado, se a tese fundacionista estiver correta, corre-se o risco de cair no chamado *Mito do Dado*.

Sellars afirma que a teoria do *Dado* é um mito uma vez que é incoerente considerar apenas a percepção sensorial como um episódio de conhecimento, sem o envolvimento das capacidades cognitivas inferenciais e judicativas. A partir disso, McDowell declara que o problema do Mito do Dado consiste na dificuldade que teríamos em, de fato, nos responsabilizarmos por nossas experiências se estas fossem apenas impactos brutos dos dados do mundo em nossa percepção sensorial. Nesses termos, a superação da oposição entre o

coerentismo e o Dado se dá pelo reconhecimento da atuação conjunta entre intuições e conceitos em um episódio cognitivo pelo qual podemos ser responsabilizados como um episódio verdadeiro ou falso em relação à realidade.

Para evitar a oscilação entre o Dado e o coerentismo, McDowell recorre ao *dictum* kantiano que representa o chamado princípio da conjunção: “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (Kant, KrV, A 51/B 75). Esse princípio indica, para McDowell, que na experiência perceptual, a espontaneidade está em exercício passivamente na sensibilidade. Assim, a tese conceitualista de McDowell em *Mente e mundo* defende que o conteúdo da experiência perceptual é conceitual, de modo que não há “lacuna” entre o que é percebido e o que é conceitualizado.

Dessa forma, McDowell também recusa o não-conceitualismo de Evans, acusando-o de ser uma forma de Mito do Dado a partir da separação entre o conteúdo do sistema informacional e o conteúdo das capacidades conceituais. A rejeição de McDowell ao não conceitualismo de Evans parte, principalmente, da recusa de três premissas: (i) não há delimitação para o que é conceitual, (ii) é possível capturar a experiência em sua fineza de detalhes por meio do uso de conceitos demonstrativos e (iii) a percepção humana não é compartilhada com animais não-humanos porque ela também já é parte do contexto normativo no qual estamos inseridos.

2.2.2 As objeções de Charles Travis

Antes de apresentar as mudanças na tese de McDowell em *Avoiding the Myth of the Given* (2009a), é importante recuperar brevemente o debate entre McDowell e Charles Travis, tendo em vista

as objeções de Travis aos argumentos apresentados por McDowell em *Mente e mundo*. Travis⁹² apresenta duas críticas principais contra o conceitualismo de McDowell. A primeira (*i*) é a contestação da premissa de que a percepção é representacional, ou seja, que ela envolve a representação de estados do mundo no ato perceptivo. A segunda (*ii*) é a oposição à ideia de que as capacidades conceituais operam na percepção⁹³, questionando se realmente atribuímos conceitos ao que percebemos diretamente⁹⁴.

1. Contra a ideia de que a percepção é representacional

Travis (2013) defende que experiências perceptuais não possuem conteúdo representacional. Segundo o autor, em uma percepção visual, “as coisas não são apresentadas, ou representadas, como tal e

⁹² Os argumentos resumidos aqui são apresentados, principalmente, em dois textos de Travis: *The Silences of the Senses* (2004) e *Reason's Reach* (2007). No entanto, gostaria de enfatizar que não é meu objetivo oferecer uma discussão aprofundada da filosofia de Travis ou do extenso debate entre Travis e McDowell. Para isso, ver Travis, 2013; McDowell, 2009a e 2013b; Gersel, Jensen e Morten, 2018 e Debarry, 2024.

⁹³ Em um primeiro momento, poderia se pensar que Travis defende uma espécie de não-conceitualismo em sua tese relacionista, contudo, ressalto que Travis rejeita também as teses não-conceitualistas como a de Evans ou a de Peacocke.

⁹⁴ É válido ressaltar que dentre os muitos críticos à posição de McDowell em *Mente e mundo*, Travis é escolhido como interlocutor por conta de sua objeção à ideia de que a experiência tenha que incluir *tudo* o que o sujeito pode conhecer de maneira não-inferencial (McDowell, 2009a, p. 258). Isso porque, mesmo assumindo que a experiência tenha um conteúdo, não parece ser o caso que precisamos assumir que a experiência carrega o conceito sob o qual nossas capacidades de reconhecimento nos permitem reconhecer o que está na experiência esteja presente em seu conteúdo. Outras críticas ao conceitualismo de McDowell bastante relevantes podem ser encontradas em Burge, 2010, Peacocke, 2001, Cussins, 2003 e Lindgaard, 2008. Uma interessante crítica ao que tange, especialmente, a apropriação de Kant feita por McDowell em *Mente e mundo* é a de Friedman, 1996.

tal. Elas simplesmente são apresentadas a nós, ponto final” (Travis, 2013, p. 31). Nesse sentido, a percepção é uma apresentação que torna os objetos perceptuais disponíveis para a consciência, mas não está em jogo a representação de *que* algo é de determinado modo⁹⁵. Por exemplo, na percepção de que anoiteceu, o que está disponível para o sujeito é a percepção do anoitecer e não a representação proposicional de *que* anoiteceu. Travis questiona a ideia de que perceber um objeto que está disponível para a percepção consciente seja um ato proposicional. Isso porque o que está disponível para a consciência perceptual é a apresentação do objeto e não a representação de *que* o objeto é de tal e tal modo. Assim, perceber algo não implica que nós nos comprometemos com o mundo ser de tal e tal maneira. A percepção apenas apresenta os objetos à consciência de uma maneira não mediada, o que difere da ideia de que ao representarmos um objeto, a consciência tem uma mediação da representação em relação ao objeto.

2. Contra a tese das capacidades conceituais exercidas na percepção

Travis aponta que ter uma experiência perceptual não é ver *que* algo é de tal e tal modo, porque a experiência perceptual não é proposicional. Disso se segue que ver algo em uma experiência não é ver *um conceito*. Temos duas razões importantes para isso: a primeira é que o conceito não é algo visível e a experiência perceptual é a consciência daquilo que se pode perceber por meio dos sentidos. A segunda é que o âmbito conceitual (os pensamentos e os juízos) e o

⁹⁵ Ver Wilson, 2018, p. 199.

âmbito não conceitual (o mundo) devem estar em uma relação racional de modo que pensamentos e juízos possam dizer algo sobre o próprio mundo. Assim, isso também significa para Travis que o Mito do Dado não é um mito (2013, p. 139). Nesse sentido, as relações racionais não podem se restringir apenas ao âmbito do pensamento. Por fim, Travis sustenta que a experiência e a atividade conceitual devem ser separadas, ou seja, a experiência perceptual é pura consciência visual, em um âmbito que não há ação conceitual. Os conceitos só entram em exercício na resposta do sujeito em relação àquilo que ele percebe. Por meio disso, Travis consegue explicar como um sujeito pode ter experiência perceptual de objetos dos quais ele não tem conhecimento algum ou posse de algum conceito para descrevê-los (Travis, 2013, p. 143).

2.2.3 Como evitar o Mito do Dado?

Sob a influência do debate com Travis, o conceitualismo de McDowell se modifica substancialmente, especialmente a partir de seu texto denominado *Avoiding the Myth of the Given* (2009a). Essas mudanças requerem uma reconsideração sobre o Mito do Dado. A ideia do Dado é herdada de Sellars (1997, pp. 68-69) para caracterizar teorias que concebem a ideia de que:

1. Existem fatos particulares que podem ser conhecidos de modo não-inferencial e que não pressupõem nenhum outro conhecimento de fatos particulares ou de verdades gerais;
2. O conhecimento não-inferencial de fatos particulares pertencentes a essa estrutura hierárquica constitui o

tribunal de apelação final para todas as alegações factuais
– particulares e gerais – sobre o mundo.

Assim, a ideia do Dado no sentido mítico é compreendida por teorias que defendem que há um fundamento último da experiência, um episódio ou ato mental não-inferencial, que possa basear o conhecimento. McDowell (2009a, p. 256) equipara o Dado de Sellars a teorias que alegam que as impressões dos sentidos, por si só, poderiam basear atividades das capacidades racionais, como, por exemplo, a ideia de que um juízo perceptual possa se basear exclusivamente nas impressões dos sentidos. A alegação de McDowell aqui tem uma relevância importante para esta tese de maneira geral:

Ter algo Dado a alguém seria receber um dado para conhecimento sem precisar ter as capacidades necessárias para poder conhecê-lo. E isso é incoerente. Então, como o mito pode ser uma armadilha? Bem, alguém poderia cair nela se não percebesse que algum tipo de conhecimento requer certas capacidades. (McDowell, 2009a, p. 256).

Se aplicarmos esse raciocínio ao conhecimento perceptual, como McDowell propõe (2009a, p. 257), o que temos, esquematicamente, é como se segue:

1. Conhecimento perceptual envolve a sensibilidade;
2. Sensibilidade é a capacidade de resposta diferenciada às características do ambiente, possibilitada pelo funcionamento adequado dos sistemas sensoriais;
3. Sensibilidade não pertence à razão, porque nós a compartilhamos com animais não-humanos;

4. A faculdade racional é o que nos distingue dos animais não-humanos e sua atuação é requisito para que um episódio ou ato mental conte como conhecimento;
5. A tese de que o Dado é um Mito afirma que a sensibilidade, enquanto capacidade mental, não poderia exercer sozinha alguma forma de conhecimento perceptual;
6. Logo, se a sensibilidade atua por si própria, sem o envolvimento das capacidades racionais, é uma tese equivalente à tese do Mito do Dado.

Identificar que certos tipos de conhecimento exigem a atuação de certas capacidades é tido aqui como uma premissa para a ideia de que o conteúdo da percepção só é epistemicamente relevante para nós porque é conceitual. A alegação é de que para conhecer *x*, e estar justificado que se conhece *x*, é preciso haver um modo sob o qual as capacidades racionais possam estar em exercício. Estar de fato justificado em conhecer algo implica que: “Um juízo perceptual com conhecimento tem sua inteligibilidade racional, equivalendo, nesse caso, a um *direito epistêmico* (*epistemic entitlement*), à luz da experiência do sujeito” (McDowell, 2009a, p. 257). Nesse sentido, se em um juízo perceptual *j*, um sujeito *s* expressa que há um carro verde em frente à sua porta, é *porque* a experiência de *s* revelou que há um carro verde em frente à sua porta. A possibilidade de justificação expressada em “porque”, segundo McDowell, “introduz explicações que mostram a racionalidade em operação” (McDowell, 2009a, p. 257). No caso do *Dado*, McDowell alega que não haveria esse direito epistêmico contido no jogo de dar e obter razões, uma vez que seria um juízo de percepção não justificado, e que apenas “acontece de ser verdadeiro” (McDowell, 2009a, p. 257).

McDowell torna a recorrer à Kant como forma de resolver o dilema de como podemos estar justificados em conhecer o que se conhece na experiência perceptual, e, desse modo, evitar o Mito do Dado. Em sua interpretação da primeira *Crítica*, nossa capacidade racional figura na experiência por meio da faculdade do entendimento, ou seja, a faculdade dos conceitos. Assim, ao propor uma saída do *Dado*, McDowell afirma que seu caso é similar ao de Kant porque é preciso supor que as capacidades que pertencem à faculdade da razão, ou seja, capacidades conceituais, estão em operação no modo como a experiência torna o conhecimento disponível para nós (McDowell, 2009a, p. 258)⁹⁶.

É importante ressaltar que McDowell não está propondo que as capacidades racionais atuam apenas na resposta dos sujeitos em relação à experiência perceptual que vivem no mundo, como Travis sugere. Essa ainda seria uma forma de Mito do Dado. Diferente de Travis, a proposta de McDowell é sobre as capacidades racionais estarem em operação na própria experiência porque são elas que tornariam o conteúdo da experiência disponível para que a experiência seja um episódio de conhecimento:

⁹⁶ McDowell busca explicar sua forma de evitar o Dado a partir de uma interpretação da distinção das faculdades entre sensibilidade e entendimento que exclui a transcendentalidade das formas *a priori* do espaço e do tempo. Em termos kantianos propriamente, me parece que ele está dizendo que as capacidades racionais devem estar em operação nas intuições empíricas, no modo como entramos em contato com os objetos por meio dos sentidos. De certa maneira, essa discussão se concentra na própria noção de intuição e de como a faculdade da sensibilidade se relaciona aos objetos. Voltarei a esse ponto na próxima seção, mas especialmente nos capítulos 3 e 4, ao apresentar a interpretação não-conceitualista da intuição em mais detalhes e onde apresento como entendo a faculdade da sensibilidade.

Como observei, mesmo para Sellars não há nada de errado em dizer que as coisas nos são dadas para o conhecimento. A ideia de dado se torna mítica – se torna a ideia de Dado – somente se deixarmos de impor os requisitos necessários para obter o que é dado. E é na própria experiência que temos as coisas que nos são dadas perceptualmente para o conhecimento. Evitar o mito exige que as capacidades que pertencem à razão estejam operantes na própria experiência, não apenas nos juízos em que respondemos à experiência. (McDowell, 2009a, p. 258).

Dessa forma, McDowell mantém a ideia de *Mente e mundo* de que é preciso escapar do Mito do Dado e conceber as experiências como atualizações das capacidades conceituais. Contudo, pressionado por Travis, ele anuncia a reconsideração de dois de seus pressupostos apresentados anteriormente em *Mente e mundo* (McDowell, 2009a, p. 258):

1. O conteúdo de uma experiência precisaria incluir *tudo* o que a experiência permite que seu sujeito saiba de forma não-inferencial;
2. Se as experiências são atualizações das capacidades racionais, então seu conteúdo é *proposicional*, o mesmo tipo de conteúdo dos juízos.

McDowell admite que Travis o forçou a pensar sobre o que acontece quando percebemos visualmente um objeto. Tomemos emprestado o exemplo proposto por McDowell (2009a, pp. 258-260): suponha que Gabi e Maria estão em um parque de observação de pássaros. Considere também que Gabi é bióloga e conhecedora de

várias espécies de pássaros, enquanto Maria não conhece os pássaros especificamente. Há um pássaro em nossa frente e Gabi tem plenas capacidades de observar que o pássaro em questão é um cardeal. Identificar o cardeal não é uma questão de inferência, como se comparássemos o pássaro à vista com a foto de um guia sobre pássaros. Gabi pode identificar o cardeal como cardeal imediatamente se as condições de visualização são adequadas.

Nesse caso, McDowell diz:

Em minha antiga suposição, uma vez que minha experiência me coloca em uma posição de saber não-inferencialmente que o que vejo é um cardeal, seu conteúdo teria que incluir uma proposição na qual o conceito de cardeal figura: talvez expressada, na ocasião, dizendo “Isso é um cardeal”. (McDowell, 2009a, p. 259)

No entanto, o que parece correto para McDowell agora é que a experiência apresenta o pássaro visualmente para Gabi e sua capacidade de reidentificação torna possível que, na experiência visual do pássaro, ela possa, de modo não-inferencial, reconhecê-lo como um cardeal. Contudo, se considerarmos a experiência de Maria, que não possui conhecimentos específicos sobre pássaros, ao ver o pássaro em questão, podemos dizer que ela não é capaz de atribuir o conceito ‘cardeal’ à sua experiência visual do pássaro. É claro que há diferenças entre a experiência de Gabi e de Maria, porque para Gabi, o que se vê parece ser (*looks like*) um cardeal e, para Maria, não. Mas isso é dizer apenas que a experiência de Gabi dá a ela as informações suficientes para dizer que é um cardeal, enquanto a de Maria não. “Não há base aqui para insistir que o conceito de cardeal deve figurar no conteúdo da minha própria experiência”. (McDowell, 2009a, p. 259).

O que temos como resultado é que o conteúdo da experiência não é do tipo proposicional, o mesmo que figura em juízos e crenças. Contudo, isso não quer dizer que McDowell esteja disposto a abandonar sua tese de que as capacidades conceituais estão em exercício na experiência perceptual. Os conceitos empíricos específicos como ‘cardeal’ podem não figurar na experiência perceptual, mas isso não exclui que outros conceitos representativos de alguma forma de generalidade estejam presentes. Nessa perspectiva, McDowell defende a ideia de que, na falta de um conceito empírico específico, o exercício dos conceitos na experiência ocorre por meio dos conceitos *sensíveis comuns* (*common sensibles*) adequados. Os *sensíveis comuns* são conceitos que figuram na experiência como conteúdo que não podem ser somente apontados ou identificados demonstrativamente. Por exemplo, “os sensíveis comuns acessíveis à visão são modos de ocupação do espaço: forma, tamanho, posição, movimento ou falta de movimento” (McDowell, 2009a, p. 261).

Ainda assim, resta a questão: de que modo os sensíveis comuns figuram na experiência? Se fosse por meio de um conteúdo proposicional, McDowell ainda estaria defendendo a tese apresentada em *Mente e mundo*. Para evitar isso, o autor introduz a ideia de *conteúdo intuicional*, retomando a terminologia de Kant sobre a intuição. No entanto, enquanto em *Mente e mundo* McDowell interpreta a intuição como “*input* perceptual” ou “recebimento de impressões”, já em *Avoiding the Myth of the Given*, ele recorre à tradução etimológica para o termo em alemão “*Anschauung*”, o qual McDowell toma como “ter em vista” (McDowell, 2009a, p. 260). A ideia de conteúdo intuicional parece ser introduzida aqui como uma

construção teórica sobre a experiência perceptual para evitar o Mito do Dado.

A noção de conteúdo intuicional figura em um contexto da argumentação de McDowell como forma de confirmar sua tese das capacidades conceituais em exercício na intuição a partir da seguinte passagem da primeira *Crítica* em que Kant diz:

A mesma função que confere unidade às várias representações em um juízo também confere unidade à mera síntese das várias representações em uma intuição; e essa unidade, em sua expressão mais geral, nós chamamos de conceito puro do entendimento. (Kant, KrV, A 79/B 104)

Ao dizer sobre as capacidades mentais, McDowell interpreta que Kant está afirmando o que vou chamar de *tese da mesma função*:

Tese da mesma função: a capacidade responsável pela unidade dos juízos é a mesma capacidade responsável pela unidade das intuições, qual seja, os conceitos puros do entendimento (categorias).

O objetivo de McDowell é o de mostrar que cada aspecto do conteúdo da intuição já é organizado sob uma unidade que é governada pela mesma capacidade responsável pela unidade das representações em um juízo. Assim, a unidade de representações em um juízo é chamada por McDowell de unidade proposicional. Enquanto a unidade da síntese de representações em uma intuição é chamada de unidade intuicional. O autor entende essa passagem de Kant como uma ideia de conformidade: as diferentes formas de unidade intuicional correspondem à diferentes formas de unidade

proposicional. Nesse sentido, o conceito empírico de ‘pássaro’ ou ‘de cardeal’ não precisa ser parte do conteúdo da experiência. O que conta como exercício das capacidades conceituais é a possibilidade da unidade intuicional das representações corresponder à unidade proposicional.

Além disso, de acordo com McDowell, não é preciso que o conceito de cardeal figure na experiência perceptual, mas o conceito de “animal” sim. Isso porque o conceito de “animal” captura a “forma categorial da intuição, o tipo distinto de unidade que ela tem” (McDowell, 2009a, p. 261). Disso se segue que o exercício das capacidades conceituais figura tanto no conteúdo intuicional, quanto no conteúdo discursivo. Ressalto ainda que ao dizer que o conteúdo intuicional é conceitual, McDowell não está dizendo que a sensibilidade está implicada com conteúdo discursivo. O seu ponto é que o conteúdo intuicional tem potencialidade para ser discursivo a partir de sua adequação à unidade proposicional:

Se o conteúdo intuicional não é discursivo, por que insistir que ele é conceitual? Porque cada aspecto do conteúdo de uma intuição está presente numa forma que já é adequada para ser o conteúdo associado a uma capacidade discursiva, se não estiver – pelo menos ainda – efetivamente associado a ela. É por isso que, com Kant, se pode dizer que o que dá unidade às intuições é a mesma função que dá unidade aos juízos. (McDowell, 2009a, p. 264)

Nesse sentido, um argumento tipicamente conceitualista não precisa se comprometer com uma espécie de posição judicativista, segundo a qual perceber x como y seria o mesmo que julgar que x é y

no próprio ato perceptivo. O que um argumento conceitualista como o de McDowell propõe é mais bem definido a partir do que ele chama de *atualizações* das capacidades intelectuais sobre o conteúdo da intuição McDowell (2009a, p. 265). Assim, a unidade do objeto intuicional, mesmo que *dada* na experiência, contém todos os aspectos necessários para ser associada à expressão discursiva dessa experiência. Mesmo que as faculdades racionais não operem em termos necessariamente discursivos no conteúdo da experiência, o conteúdo intuicional é conceitual porque só poderíamos dispor de modo discursivo o conteúdo dado à intuição na experiência se esse conteúdo for articulável conceitualmente.

É importante ressaltar ainda que a posição conceitualista de McDowell recusa a diferença entre as características das intuições e dos conceitos serem, respectivamente em relação aos objetos, imediatas e mediados. Para McDowell, perceber um objeto em sentido relevante é já associar o conceito à própria experiência. Diferente do conteúdo discursivo, o conteúdo intuicional é inarticulado, mas já é presente em uma forma adequada para ser articulada e então figurar em juízos e crenças. Essa potencial articulação ocorre porque a posse de conteúdo intuicional sempre implica capacidades conceituais, as mesmas capacidades conceituais que estão envolvidas no conteúdo discursivo:

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

seriam afirmadas em asserções que seriam não mais do que uma exploração discursiva de parte do conteúdo das intuições. (McDowell, 2009a, p. 267)

Dessa maneira, temos, a partir de *Avoiding the Myth of the Given* que:

1. As intuições trazem as coisas à tona. Esse elemento reconhece o *insight* de Travis.
2. As capacidades conceituais são atualizadas nas intuições, portanto, elas são mais do que mera sensibilidade. Esse movimento evita o Mito do Dado.
3. O conteúdo intuicional é um conteúdo conceitual, e não um conteúdo proposicional, de modo que a experiência não implica crença, mas apenas dá ao sujeito o *direito* de manter uma crença, ou seja, de considerar as coisas como sendo de tal e tal modo.

Por fim, McDowell aponta para uma possível objeção a essa abordagem. Poderia se dizer que o seu conceitualismo e as leituras de Sellars e Kant manifestam uma hiper intelectualização da vida epistêmica humana e da própria percepção. McDowell oferece duas respostas a essa objeção: a primeira se ampara na noção do “eu penso” de Kant. O fato de que as capacidades racionais operam na experiência significa apenas que o conteúdo da experiência é sempre acompanhado pelo “‘eu penso’ da autoconsciência explícita” (McDowell, 2009a, p. 271). Nesse sentido, interpreta-se o “eu penso”, no sentido kantiano, como a representação da faculdade do entendimento que unifica todas as experiências como pertencentes ao

mesmo sujeito consciente. A segunda forma conceitualista de se contrapor à objeção da hiper intelectualização é por meio do argumento de que nossa vida perceptual, humana e racional, é permeada pela atividade das capacidades conceituais. Há certas capacidades conceituais que somos livres para exercer, mas que não são exercidas em todos os exercícios da percepção. Nesse sentido, faz parte da vida dos animais humanos que eles possuam essas capacidades conceituais e que possam atualizá-las e exercê-las na experiência e na atividade racional.

2.3 Normatividade e experiência perceptual

Na seção 2.1 mostrei que, em *Mente e mundo*, McDowell insiste na ideia de que nós “devemos conceber as experiências como estados ou ocorrências nas quais as capacidades que pertencem à espontaneidade estão em operação nas atualizações da receptividade” (McDowell, 1996, p. 66). E como aponte na seção 2.2, a partir da pressão do realismo direto de Travis, McDowell revisa sua posição dizendo que, de fato, a sensibilidade nos coloca em relação com o mundo, mas é em virtude do conteúdo intuicional e sua relação com a unidade proposicional que podemos justificar o que conhecemos e garantir que somos responsáveis pelo modo como reagimos às experiências que temos. A posição revisada do conceitualismo de McDowell mantém o objetivo de evitar o Mito do Dado, levando em conta ainda a necessidade de situar a experiência em um contexto normativo, onde se pode “justificar e ser capaz de justificar o que se

diz” (Sellars, 1997, p. 76). Nesse sentido, a posição que se quer evitar é a ideia de que impactos causais, portanto não-inferenciais, do mundo externo poderiam fundamentar normativamente nossas crenças e juízos, porque essa é uma posição que confunde relações causais com relações lógicas racionais.

Para evitar o Mito do Dado, McDowell se volta à ideia de conteúdo intuicional, afirmando que a melhor maneira de interpretar a tese da mesma função em sentido kantiano é entender que a unidade da intuição é dada pela mesma função que confere a unidade dos juízos. Assim, as categorias que conferem a unidade proposicional dos juízos são também responsáveis pela unidade do conteúdo intuicional. Assim, para cada forma do juízo, ou seja, forma de unidade proposicional, há uma forma de unidade intuicional correspondente (McDowell, 2009a, p. 264). Isso também implica que se um sujeito não possui, nem ao menos potencialmente, as capacidades necessárias para se engajar em uma experiência discursiva, ele não possui as capacidades necessárias da unidade proposicional. Por conseguinte, não se poderia dizer que é um sujeito capaz de intuição. Assim, entendo que a tese conceitualista de McDowell é uma tese sobre a normatividade da sensibilidade. É preciso elaborar um pouco melhor esse ponto.

A primeira coisa a dizer sobre a tese normativa sobre a intuição proposta por McDowell é que ainda que McDowell entenda a intuição, seja como recebimento de impressões do mundo, seja como portadora de conteúdo intuicional, o que confere a normatividade das intuições é o conteúdo conceitual. Nesse sentido, a discursividade, ainda que potencialmente, é o paradigma da consideração da sensibilidade como faculdade mental ou fonte de conhecimento. Nesse sentido, para evitar o Dado, McDowell minimiza o papel da intuição em um

contexto normativo, de modo que só se figura como um episódio de conhecimento se o conteúdo intuicional for correspondente à conceitos.

Em *Mente e mundo*, a normatividade da sensibilidade é apresentada levando em consideração que a experiência perceptual tem conteúdo conceitual no sentido proposicional. Assim, ao ver um carro verde estacionado à nossa porta, o conteúdo da nossa intuição é “*que vemos um carro verde e ele está estacionado à nossa porta*”. Somos responsáveis perante o conteúdo apresentado em nossa experiência que justifica nossos juízos e crenças. Em *Avoiding the Myth of the Given*, a normatividade da sensibilidade é apresentada levando em consideração que a sensibilidade é governada pela mesma função do entendimento que dá unidade proposicional aos juízos, ou seja, as categorias. Nesse sentido, somos responsáveis pelo modo como as coisas são porque o conteúdo intuicional é conceitual e pode ser expresso discursivamente.

A relação entre a responsabilidade e o conteúdo conceitual de nossas experiências fica ainda mais clara a partir de um outro texto, denominado *Conceptual Capacities in Perception* (2009b). Nesse texto, McDowell alega que crenças perceptuais só são inteligíveis se forem manifestações de nossa racionalidade. Assim, se um sujeito tem uma crença baseada em suas percepções, essa crença é motivada pelo modo como a experiência revelou que o mundo é perceptualmente. Segundo o autor, a compreensão dessa motivação é o que introduz uma explicação que depende da ideia de racionalidade em operação na própria experiência.

McDowell (2009b, p. 127) relaciona sua concepção de racionalidade ao quadro kantiano de determinação da intuição empírica pelo entendimento. O autor afirma que

Na primeira Crítica (especialmente na Dedução Transcendental), Kant concebe intuições empíricas como configurações na receptividade sensorial que são categorialmente estruturadas. Para Kant, as intuições pertencem, nesse aspecto, aos juízos: o que torna possível sua pretensão objetiva é o fato de terem unidade categorial. Para colocar um pensamento kantiano em um idioma contemporâneo, o conteúdo das intuições é do mesmo tipo geral⁹⁷ que o conteúdo dos juízos. E é claro que o conteúdo dos juízos é conceitual. (McDowell, 2009b, p. 127, minha ênfase)

Nesse sentido, McDowell entende que a espontaneidade do entendimento é a fonte da nossa própria autodeterminação⁹⁸. Isso implica no peso da responsabilidade em relação à racionalidade discursiva por meio dos conceitos, uma vez que “os conceitos são ‘baseados na espontaneidade do pensamento’ (A 68/ B 93)” (McDowell, 2009b, p. 128). Além disso, ele também afirma que: “O que é especial sobre animais racionais é que eles são capazes de *autodeterminação*, no pensamento e na ação. Um animal racional tem a capacidade de estar no controle de sua vida, de viver de tal modo em

⁹⁷ Como vimos no capítulo anterior, Kant não afirma que o conteúdo das intuições tem o mesmo tipo que o conteúdo dos juízos, uma vez que as intuições são singulares e os conceitos, gerais, os juízos são formas de concatenação entre os conteúdos a partir da atividade sintética.

⁹⁸ Em *Autonomy and its Burdens*, McDowell, 2010, defende novamente a ideia de autodeterminação identificando-a com a noção de *autonomia*. Assim, autonomia é a capacidade de um sujeito de determinar seus próprios pensamentos e suas próprias ações. Nesse texto, o autor afirma que é evidente que animais não-rationais podem responder a razões. A diferença para os animais racionais é a capacidade de exercer sua autonomia em relação ao seu pensamento e suas ações de modo a responder a razões *como tais*.

que sua vida é algo criado por si próprio”. (McDowell, 2009b, p. 138). Isso não implica dizer que a espontaneidade do entendimento determina crenças e percepções segundo a vontade do sujeito, mas sim que nós somos responsáveis pelo que acatamos sobre nossas percepções e crenças. Assim, a responsabilidade repousa no fato de que animais racionais são capazes de “dar um passo atrás” em suas crenças e buscar a sua justificação no que é apresentado do conteúdo da percepção. Para McDowell, a normatividade da percepção é pautada pela atividade da espontaneidade na determinação das intuições. Na síntese da apreensão, portanto, somos responsáveis pela avaliação da ligação do diverso, observando se é uma ligação arbitrária ou condizente com as categorias.

Mais recentemente, McDowell (2013) defendeu a ideia de que a experiência perceptual deve ser explicada por uma concepção que acomode tanto seu aspecto relacional, quanto por seu conteúdo. Ele concede aos relacionistas o fato de que a experiência nos apresenta e nos coloca em relação com o mundo, mas o que é relevante epistemicamente na experiência é o seu conteúdo. O conteúdo de uma experiência é o que garante ao sujeito que o modo pelo qual ele percebeu o mundo pode figurar em uma crença ou juízo sobre como as coisas no mundo são. Assim, se as experiências podem levar a conhecimentos sobre o mundo, o sujeito pode se responsabilizar pelo modo como as coisas são em sua experiência (McDowell, 2013, pp. 150-151).

Nesses termos, a noção de conteúdo está intimamente ligada com o contexto normativo no qual a experiência perceptual se situa, por duas razões em particular: (i) o conteúdo de uma experiência indica que ele pode ser adequado ou não à realidade que representa. Se percebemos algo de modo errado, o conteúdo da experiência

apresentou o mundo de maneira incorreta. (ii) Somos *responsáveis* pelo modo como as coisas são para nós e como as apresentamos em nossos juízos e crenças. Ao afirmar que as capacidades conceituais estão em operação na experiência perceptual, McDowell busca distanciar-se da ideia de que o conhecimento pela experiência seria uma mera descrição dos fatos que nos ocorrem de forma causal. A experiência perceptual é normativa porque ela nos guia em *como* acreditar ou ajuizar que as coisas devem ser em nosso pensamento.

2.4 Conclusão

Mostrei ao longo desse capítulo como a tese do conceitualismo, apresentada em *Mente e mundo*, afirma que as atualizações das capacidades conceituais estão em operação na experiência perceptual de um sujeito, implicando a ideia de que o conteúdo da experiência perceptual é conceitual. Para isso, abordei como a proposta conceitualista busca escapar da oscilação entre o Dado e o coerentismo e de que modo McDowell se opõe ao não-conceitualismo de Evans. Tendo em vista as objeções de Travis ao conceitualismo apresentado em *Mente e mundo*, McDowell revisa e atualiza sua posição em *Avoiding the Myth of the Given*, sustentando a ideia de que o conteúdo intuicional da experiência é conceitual. Essa nova posição se fundamenta especialmente na tese da mesma função de Kant. Ao fazer uma teoria conceitual sobre o conteúdo intuicional com o objetivo de evitar o Mito do Dado e situar a experiência em um contexto normativo, entendo que McDowell elabora uma teoria sobre a normatividade da sensibilidade.

Tendo colocado os principais elementos da tese conceitualista de McDowell em jogo neste capítulo, gostaria de retomar as perguntas que apresentei quando o introduzi: (i) se a tese conceitualista é a que melhor explica o papel epistêmico e normativo da sensibilidade; (ii) se o contexto normativo no qual as intuições devem estar inseridas, como apontado por McDowell, contempla as intuições puras e empíricas em seu papel eminentemente epistêmico; e (iii) se é uma condição para figurar em um contexto normativo, que o conteúdo das intuições seja conceitualmente determinado. As dificuldades com essas explicações é parte do problema impulsionador deste livro.

As perguntas (i) e (ii) são, de certa forma, complementares. Tenho divergências quanto ao modo que McDowell explica o papel epistêmico e normativo da sensibilidade porque o autor se restringe à capacidade receptiva da sensibilidade, considerando a função das intuições empíricas e das sensações. Nesse sentido, sua teoria se resguarda do idealismo transcendental de Kant com relação ao espaço e ao tempo como formas *a priori* sensíveis. No entanto, McDowell aceita, de certa maneira, o papel das formas *a priori* do entendimento, as categorias, em sua teoria sobre a experiência. Desse modo, entendo que a tese conceitualista é, por um lado, incompleta no que tange ao papel epistêmico da sensibilidade porque esse papel, e sua relação com os conceitos, podem ter uma via de explicação plausível se observarmos como as formas *a priori* do espaço e do tempo cumprem uma função regulativa do nosso conhecimento em relação à experiência.

Em relação à (iii), conforme o que foi apresentado neste capítulo e as consequências para a teoria normativa sobre a sensibilidade que McDowell propõe, é uma condição que o conteúdo intuicional seja conceitual de modo a se evitar o Mito do Dado. Essa questão invoca a

apropriação de Sellars por McDowell com relação ao fato de que se um ato cognitivo deve ser considerado um conhecimento, ele deve ser situado no espaço das razões. McDowell equivale o espaço das razões à conceitualização do conteúdo da experiência. A minha discordância, em uma perspectiva kantiana, é sobre a manutenção da distinção entre espaço lógico das razões e espaço lógico da natureza como forma de contextualizar normativamente o que conta como conhecimento. Esse aspecto, em especial, será retomado no quarto capítulo.

Ao discordar do conceitualismo de McDowell, a questão sobre o estatuto do conteúdo intuicional se abre novamente. Se o conteúdo da intuição é não-conceitual, como as intuições devem figurar em um contexto normativo? Para responder a esse problema, será preciso abordar, primeiramente, a resposta não-conceitualista em termos kantianos para o papel epistêmico da intuição. No terceiro capítulo, apresentarei o problema de saber se a contraposição não-conceitualista à McDowell pode oferecer uma abordagem plausível sobre a intuição e seu papel epistêmico. Além disso, entendo que o conceitualismo também falha em abordar a dimensão normativa da sensibilidade. Ao considerar a constituição cognitiva do conteúdo intuicional, quero observar como ele é guiado por regras normativas tanto em sua constituição, quanto em sua relação com os conceitos e com a discursividade na construção de conhecimento objetivo. É nesse sentido que procurarei apresentar a teoria kantiana da normatividade da sensibilidade no quarto capítulo.

3. Kant e a tese do não-conceitualismo

A discussão filosófica contemporânea sobre o estatuto do conteúdo da percepção é marcada por controvérsias que remontam à distinção entre as representações intuicionais e conceituais. Nesse sentido, é importante sublinhar que o meu objetivo com este livro é o de defender a posição de que o espaço e o tempo, enquanto formas puras da sensibilidade, funcionam como regras normativas não-conceituais que orientam as sínteses cognitivas em sua referência a um objeto da experiência. Assim, se as intuições são tipos de representações não-conceituais, isso altera significativamente o sentido pelo qual podemos dizer que as intuições figuram em um contexto normativo, em contraste com a normatividade das intuições proposta pelo conceitualismo de John McDowell. Portanto, este capítulo cumpre a importante tarefa de compreender o que está em jogo quando dizemos que as intuições são representações não-conceituais.

Para entender a incongruência entre as posições, neste capítulo proponho investigar os argumentos do não-conceitualismo kantiano, tanto em sua oposição à tese de McDowell sobre o papel epistêmico das intuições, quanto em suas posições sobre a normatividade da sensibilidade. Para isso, é preciso destacar algumas nuances internas às posições não-conceitualistas, em particular: (i) a diferença entre as posições do não-conceitualismo relacionista e do não-conceitualismo de conteúdo que levanta um problema especialmente importante

relacionado ao contexto normativo das intuições; (ii) sobre o que está em jogo quando defendemos a posição do não-conceitualismo de conteúdo, especialmente nos termos kantianos da discussão. Este ponto em específico evidencia a lacuna na forma como os principais autores não-conceitualistas kantianos tratam a normatividade da sensibilidade e suas representações não-conceituais *a priori*.

Em termos gerais, uma posição não-conceitualista em termos kantianos defende que o nosso acesso cognitivo imediato ao mundo por meio das intuições não depende de conceitos. Ao examinarmos mais atentamente, percebemos que os argumentos em favor do não-conceitualismo são bastante variados. Por um lado, Robert Hanna (2005) apresenta uma posição substancial contra o conceitualismo de McDowell, em que ele busca combinar os argumentos não-conceitualistas contemporâneos com uma releitura dos argumentos kantianos sobre o papel epistêmico das intuições, afirmando que a intuição tem conteúdo não-conceitual. Por outro lado, outros teóricos afirmam que a relação das intuições com os objetos é mais bem explicada em termos de consciência perceptual direta do objeto, o que não implicaria dizer que as intuições teriam conteúdo ou, sequer, que configurariam uma representação. Essa diferença entre as posições não-conceitualistas será apresentada para enfatizar as razões pelas quais defendo a ideia de que as intuições possuem um conteúdo não-conceitual governando por regras da própria sensibilidade.

Tendo em vista os objetivos acima, este capítulo foi organizado em cinco seções. Em 3.1, apresento um panorama geral sobre a ideia de conteúdo não-conceitual. Em seguida, em 3.2, exploro a diferença entre as visões relacionista e de conteúdo sobre o não-conceitualismo das intuições e discuto alguns problemas em torno da teoria relacionista sobre as intuições. Com base nas seções anteriores,

teremos os elementos necessários para compreender a posição de Hanna, a qual apresento na seção 3.3. Por fim, na seção 3.4, mostro o quadro teórico das teorias não-conceitualistas em comparação com a tese conceitualista. Esse quadro teórico nos oferece as motivações para uma teoria kantiana da normatividade das intuições não-conceituais, o que constitui o tema do capítulo 4.

3.1 Introdução ao não-conceitualismo

A primeira maneira de definir a tese não-conceitualista é de forma positiva, identificando o conteúdo da percepção⁹⁹ como aquele que figura em estados perceptuais do sistema informacional. Os estados perceptuais se distinguem de outros estados cognitivos, como crenças e juízos. Evans (1982, p. 227) propõe essa distinção argumentando que a crença que um sujeito tem depende do arcabouço conceitual que esse sujeito tenha para sustentá-la. Nesse sentido, o sujeito não pode ter uma crença que envolva conceitos que ele não possua. Contudo, essa restrição não se aplica ao conteúdo de estados perceptuais. Segundo Evans, os estados perceptuais de um sujeito podem representar fielmente a realidade em seu conteúdo, mesmo que esse conteúdo envolva conceitos que o sujeito não possui ou não poderia possuir de nenhuma maneira. Assim, o conteúdo dos estados perceptuais é não-conceitual.

⁹⁹ Aqui, 'percepção' ou 'experiência perceptual' em sentido contemporâneo se equivale a 'intuição' em termos kantianos (ver Introdução).

Uma segunda maneira de definir a tese não-conceitualista é de forma negativa, caracterizando-a como uma negação direta da tese conceitualista sobre a percepção. Conforme apresentei no capítulo anterior, o conceitualismo é a tese que busca explicar a experiência perceptual localizando-a no “espaço das razões”. Para isso, a percepção deve ser capaz de nos conceder razões que justifiquem nossas crenças e juízos. Assim, para evitar o Mito do Dado, um estado cognitivo só pode contar como uma razão para uma crença se seu conteúdo for conceitual ou associado a conceitos em sua forma.

O não-conceitualismo responde a isso afirmando que o conteúdo da percepção não pode ser conceitual uma vez que a nossa percepção é capaz de conhecimentos diferentes do que podemos classificar sob uma generalidade conceitual. Há uma restrição do que podemos conhecer conceitualmente em relação ao que podemos conhecer perceptualmente. Nesse sentido, Robert Hanna (2005) afirma que uma tese não-conceitualista sobre a percepção defende a ideia de que os conteúdos não-conceituais existem e são significativos para a nossa experiência representando estados de coisas, propriedades ou indivíduos. Isso indica que há capacidades cognitivas que não são determinadas (ou, pelo menos, não totalmente determinadas) por capacidades intelectuais. Desse modo, Hanna baseia sua posição a partir da combinação entre os argumentos não-conceitualistas contemporâneos e uma interpretação psicologista da tarefa epistêmica da sensibilidade.

Segundo Hanna (2005; 2006; 2008), podemos encontrar pelo menos sete argumentos diferentes para o não-conceitualismo na literatura contemporânea. Descrevo os argumentos em seguida apenas para termos em vista o quadro geral da discussão não-conceitualista, embora não seja o meu objetivo discutir cada um

desses argumentos porque isso escaparia em muito o escopo dos nossos objetivos¹⁰⁰:

1. O argumento da percepção de animais e de crianças pré-linguísticas¹⁰¹

Animais não-humanos e crianças pré-linguísticas são capazes de experiência perceptual sem a atualização de capacidades conceituais. Assim, o conteúdo de sua experiência não pode ser conceitual. Partindo da ideia da semelhança da nossa percepção com a de animais não-humanos e crianças pré-linguísticas, temos que o conteúdo da nossa experiência perceptual é não-conceitual.

2. O argumento da granularidade da experiência¹⁰²

A experiência perceptual humana é *fin*a em detalhes e características granulares que não seria possível possuir um repertório conceitual extensivo o suficiente capaz de capturar todos os detalhes. Assim, a experiência perceptual é sempre, em alguma medida, dotada de conteúdo não-conceitual.

¹⁰⁰ De maneira geral, encontra-se esses argumentos reunidos em Gunther, 2003..

¹⁰¹ Ver Luiz Bermúdez e Cahen, 2015, e Peacocke, 2001, p. 260. Esse é um dos argumentos que o não-conceitualismo kantiano busca desenvolver e que apresento com mais detalhes na seção 3.2.1.

¹⁰² Ver Evans, 1982, p. 229. Esse argumento foi tratado no ponto (ii) da subseção 2.1.4.

3. O argumento da distinção entre percepção (ou experiência) e juízo (ou pensamento)¹⁰³

A experiência perceptual humana pode acontecer sem que façamos juízos sobre o conteúdo experienciado. Contudo, conceitos são itens do pensamento e predicados de juízos. Logo, se nós podemos ter experiência perceptual sem que haja conceitos, então o conteúdo da percepção é não-conceitual.

4. O argumento da diferença entre saber-que e saber-como

A partir da distinção entre saber que (*knowing that/knowing what*) e saber como (*knowing how*), podemos afirmar que é possível para sujeitos humanos *saber como* fazer algo sem necessariamente *saber o que* esse algo é. Por exemplo, saber andar de bicicleta não envolve necessariamente saber o que é o sistema de transmissão de movimento de uma bicicleta. Logo, o conteúdo da percepção é não-conceitual. Uma outra versão desse argumento ainda diria que *saber-que* pode envolver conteúdo não-conceitual porque o que sabemos perceptualmente é distinto do que sabemos conceitualmente. Por exemplo: um piloto de moto competente é capaz de saber que está acima da velocidade permitida mesmo que não saiba responder precisamente a quantos quilômetros por hora está pilotando¹⁰⁴.

¹⁰³ Ver Burge, 2010, pp. 503-528. Esse argumento, especificamente, se assemelha ao argumento de que a distinção entre as faculdades mentais ressalta a distinção entre intuições e conceitos. O texto de Burge excepcionalmente não consta na reunião de ensaios não-conceitualistas de Gunther (2003). Embora algumas versões desse argumento também sejam apresentadas em outros ensaios desse livro.

¹⁰⁴ Ver Cussins, 2003, especialmente o exemplo da seção denominada *Two ways of Knowing about Speed*.

5. O argumento da experiência de memória¹⁰⁵

Considerando que percepções dão origem às crenças e às memórias, temos que: um sujeito *s* tem uma experiência perceptual *p*. Se uma crença *c* tem necessariamente uma estrutura conceitual, ao recuperar *p* via memória *e*, com isso, não recuperar também a crença em *c*, então o conteúdo de *p* é não-conceitual.

6. O argumento contra a hiper intelectualização da percepção¹⁰⁶

A tese conceitualista prevê que o conteúdo da percepção deve ser conceitual para que sirva como razões para crenças. Contudo, a percepção não baseia somente crenças, mas também ações. Assim, razões que justifiquem ações podem ser distintas de razões que justifiquem crenças. Em uma experiência perceptual humana, podemos agir com base em razões para ações que não são

¹⁰⁵ Martin, 1992, pp. 746-754. Para Martin, a conexão entre percepção e memória é evidente na medida em que memórias possuem a autoridade que têm por terem os traços das percepções passadas de como as coisas eram. Além disso, a memória sempre pode alterar a crença de um sujeito na medida em que ele se recorda sobre como as coisas eram. Seguindo o exemplo de Martin: se eu passo na sala da minha orientadora Patrícia e vejo um livro em sua mesa, eu posso tanto ter visto o livro de relance e não reparado atentamente nele, quanto posso não ter a capacidade de formar uma crença sobre o livro (em uma situação de que eu não tivesse o conceito “livro” disponível para descrever a experiência). Se no dia seguinte, a Patrícia me diz que havia um livro em sua mesa, eu posso, por meio da memória, alterar a crença de que havia ou não um livro na sua mesa no dia anterior. Nesse sentido, o conteúdo da experiência da memória pode ser determinado independentemente dos conceitos que o sujeito possuía no momento da percepção.

¹⁰⁶ Ver Hurley, 2001; Cussins, 2003 e Burge, 2010.

especificadas conceitualmente e não implicam crenças. Logo, o conteúdo da percepção é não-conceitual.

7. O argumento da discriminação perceptual e da teoria dos demonstrativos¹⁰⁷

A experiência perceptual humana envolve a capacidade de discriminação perceptual sem que se seja também capaz de reidentificar os objetos discriminados. Contudo, a reidentificação é uma condição necessária para a posse de conceitos. Logo o conteúdo da experiência perceptual é não-conceitual. Ainda assim, um conceitualista poderia argumentar que a reidentificação pode ser feita por meio dos conceitos demonstrativos (como “aquele” ou “este” objeto). O não-conceitualista defende a ideia de que um termo demonstrativo não cumpre a função de ser um “conceito”, visto que a fixação demonstrativa depende de que a referência seja fixada perceptualmente e pode ser feita de modo não-descritivo, logo, o conteúdo da percepção é não-conceitual.

3.2 Conteúdo e relacionismo

Com base no quadro geral dos argumentos apresentados na seção acima, podemos distinguir dois tipos de não-conceitualismo: (i) o não-conceitualismo sobre a diferença entre estados mentais (*the state view*) e (ii) o não-conceitualismo sobre o conteúdo da experiência perceptual (*the content view*)¹⁰⁸:

¹⁰⁷ Ver Peacocke, 1991 e Kelly, 2001.

¹⁰⁸ Ver Heck, 2000; Bermúdez, 2009, p. 466 e Pereira, 2014, pp. 23-25.

1. *Não-conceitualismo sobre a diferença entre tipos de estados mentais (State non-conceptualism)*: defende a diferença entre estados mentais alegando que a percepção é um estado diferente do estado de crenças e juízos. Assim, os estados perceptuais são independentes de conceitos e os estados de crença ou juízo são dependentes de conceitos¹⁰⁹;
2. *Não-conceitualismo sobre a diferença de conteúdo (Content non-conceptualism)*: alega que as experiências têm um conteúdo constitutivamente distinto dos conteúdos de crenças e juízos. Assim, as experiências possuem conteúdo não-conceitual, enquanto crenças e juízos são constituídos por conteúdo conceitual.

O chamado não-conceitualismo de estado tende a dizer que o conteúdo representacional de um determinado estado mental é não-conceitual se o sujeito desse estado não possuir conceitos para a especificação correta desse conteúdo. Dito de outro modo, um estado de determinado tipo [*type state*] é dependente de conceitos se carregar um conteúdo e for impossível para um sujeito estar em uma ocorrência [*token state*] desse tipo de estado sem possuir os conceitos requeridos para especificar esse conteúdo. Dessa forma, as concepções de estado são teorias não-conceitualistas que se baseiam nas condições de posse de conceitos. Essa versão de não-conceitualismo

¹⁰⁹ Embora Evans, 1982, pp. 226-228, aponte para uma necessária diferença entre o sistema informacional, incluindo a percepção, e os estados cognitivos de crenças e juízos, não seria uma interpretação justa dizer que ele defende uma espécie de *state non-conceptualism* porque ele afirma claramente que a percepção possui conteúdo não-conceitual, que é diferente em *tipo* dos conteúdos de crença. Ver Heck, 2000, p. 485.

pode ser uma interpretação do argumento de Kant sobre o silvícola¹¹⁰ que vê uma casa, mas lhe falta o conceito “casa” para aplicar à sua experiência. O problema é que um sujeito pode estar empregando conceitos na experiência mesmo se ele não possuir todos ou alguns dos conceitos necessários para uma especificação precisa do conteúdo relevante. Assim, o silvícola ainda estaria empregando alguma capacidade conceitual mesmo que não possuísse o conceito empírico específico para aplicar à intuição, como o exemplo dos *sensíveis comuns*, apresentado por McDowell.

Esse problema nos mostra que a discussão em termos da concepção de estado não é a que nos interessa aqui¹¹¹. A razão para isso é que a concepção de estado não dá conta de responder à principal motivação da tese conceitualista sobre as intuições que é localizar o conteúdo intuicional em um contexto normativo do qual podemos ser responsáveis. Isso implica que teorias não-conceitualistas devem ser capazes de descrever o conteúdo que reflete de alguma maneira o modo como o sujeito apreende o mundo. Além disso, o problema da concepção de estado consiste também na dificuldade em caracterizar as intuições como representações em que apenas falta o conceito a ser aplicado a elas. Ao contrário, segundo a distinção entre as faculdades mentais e suas representações, Kant caracteriza as intuições como

¹¹⁰ Conforme apresentei na Introdução: “se um silvícola (*Wilder*) vê de longe uma casa, cujo uso não conhece, tem, no entanto, representado diante de si precisamente o mesmo objeto (*Object*) que o que sabe tratar-se de uma morada edificada para o homem. Mas esse conhecimento de um só e mesmo objeto é, em um caso e no outro, diverso pela forma: **mera intuição**, em um caso, **intuição e conceito** ao mesmo tempo, no outro” (Kant, Log, AA 05:33).

¹¹¹ Hanna, 2011c, argumenta em um longo artigo que, na verdade, o não-conceitualismo kantiano não pode ser explicado por meio da posse ou não de conceitos em um estado mental. Contudo, alguns teóricos tendem a relativizar a discussão entre as visões de estado e de conteúdo. Esse é o caso de Pereira, 2015 e Toribio, 2008.

tendo um conteúdo próprio e distinto do conteúdo conceitual, próprio da faculdade do entendimento.

A tese do *não-conceitualismo de conteúdo* se destaca por procurar responder ao conceitualismo no debate com relação ao *conteúdo intuicional*. A primeira coisa a considerar quando falamos em conteúdo não-conceitual das intuições é que ao buscar discutir em termos de conteúdo não-conceitual como diferente em tipo do conteúdo conceitual, a discussão se opõe diretamente ao conceitualismo em seus próprios termos. Assim, por “conteúdo” entende-se¹¹²:

1. Parte de um estado mental cognitivo individuado por um mesmo sujeito (tais como desejo, crença ou uma representação não-conceitual como uma intuição);
2. Parte um mesmo estado mental cognitivo que possa ser identificado em outros sujeitos;
3. aquilo que na representação pode ser avaliado em termos de acurácia ou de correções;
4. o que define o modo epistêmico e fenomênico de representação de um objeto;

¹¹² A definição de conteúdo da experiência perpassa a tradição analítica em seu debate sobre a percepção desde Gottlob Frege e Bertrand Russell, embora não seja possível aprofundar nessa diferença aqui. O que é importante ressaltar é que a tese conceitualista de McDowell é, necessariamente, uma tese sobre o conteúdo da percepção (ver McDowell, 1996), muito embora em sua posição mais recente ele a relativize, considerando que a percepção tanto possui conteúdo, quanto é relacional (ver McDowell, 2013). A discussão em termos de conteúdo segundo os kantianos pode ser encontrada em Hanna, 2005 e Tolley, 2013. Uma posição contrária à ideia de ‘conteúdo’ em termos kantianos, é a defesa da posição relacionista que pode ser encontrada em Pereira, 2015b; McLearn, 2016a; 2021 e Allais, 2016.

5. o que é normativo e governado por regras;

Assim, ao explicar a experiência perceptual em termos da constituição de seu *conteúdo*, pode-se voltar à questão: de que modo nossa mente tem acesso ao mundo? Para responder a isso, é preciso que haja condições sob as quais aquilo que pensamos possa ser avaliado em termos de acurácia com relação a objetividade do conhecimento expressado por uma representação. Para que um estado mental seja considerado uma experiência *objetiva* ele deve ser avaliado por sua acurácia e as condições para sua acurácia são determinadas pelo conteúdo. Além disso, o problema da descrição da natureza da experiência perceptual consiste em compreender a relação epistêmica entre percepção e crença, uma vez que a questão central é sobre como uma percepção pode servir de justificação para uma crença. Para isso, a ideia de conteúdo não-conceitual da experiência torna-se relevante, uma vez que é por meio da noção de conteúdo que somos capazes de responder às condições normativas que regulam as representações da experiência perceptual.

Com base na apresentação dos principais argumentos não-conceitualistas e dos tipos de não-conceitualismo, podemos nos perguntar: por que essa discussão se desdobrou em um debate no contexto da filosofia kantiana? Segundo Jeff Speaks (2005) o que parece é que os argumentos não-conceitualistas não conseguem demonstrar que há, de fato, um problema sobre conteúdos não-conceituais. Nesse sentido, os argumentos não-conceitualistas parecem consistentes com versões mais refinadas do

conceitualismo¹¹³, o que implicaria em uma compatibilização entre as teorias sobre o conteúdo da percepção. Em vista disso, Robert Hanna (2005) sugere que a filosofia kantiana pode desempenhar um papel central na explicação de conteúdos não-conceituais. Ao propor a tese do não-conceitualismo kantiano, Hanna procura não apenas tentar explicar o debate contemporâneo entre percepção e conceitos à luz de Kant, como também sustenta que o debate contemporâneo pode se beneficiar e avançar significativamente com o auxílio da filosofia kantiana.

Desse modo, Hanna inaugura a defesa da ideia de que Kant oferece um sistema cognoscitivo no qual a contribuição da faculdade da sensibilidade para o conhecimento, por meio das intuições, envolve um conteúdo *essencialmente* não-conceitual da experiência perceptual. Nesses termos, a sensibilidade é uma faculdade essencialmente não-conceitual, conforme ele afirma:

[...] minha primeira afirmação é que o conteúdo cognitivo não-conceitual no sentido contemporâneo é, para todos os fins e propósitos filosóficos, idêntico ao conteúdo cognitivo intuitivo no sentido de Kant. De fato, na minha opinião, a distinção contemporânea entre cognições não-conceituais e seu conteúdo, e cognições conceituais e seu conteúdo, é essencialmente a mesma que a distinção de Kant entre “intuições” e “conceitos” (*Begriffe*). Da mesma forma, se eu estiver correto, então a distinção contemporânea entre capacidades não-conceituais e capacidades conceituais também é essencialmente a mesma que a distinção cognitivamente

¹¹³ Ver Speaks, 2005, pp. 359-398 e Hanna, 2008, p. 44. Uma versão mais refinada da tese conceitualista é, por exemplo, aquela apresentada por McDowell, 2009a, conforme apresentei na seção 2.2.

seminal de Kant entre a “sensibilidade” (*Sinnlichkeit*) e o “entendimento” (*Verstand*). (Hanna, 2005, p. 248)

Assim, a partir de Kant, não parece que o conteúdo representacional dos estados perceptuais seja determinado conceitualmente. Em termos kantianos, isso implicaria na superação da distinção entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento, assim como entre intuições e conceitos. Como essas faculdades representam e expressam conhecimentos de formas distintas, o problema sobre conteúdos não-conceituais se mantém pertinente.

Contudo, o não-conceitualismo kantiano não se restringe à defesa da concepção de *conteúdo*. Antes de aprofundar nos argumentos de Hanna na próxima seção, é interessante entendermos que outros não-conceitualistas kantianos propuseram a ideia de que falar sobre ‘intuições não-conceituais’ implica, na verdade, na independência da sensibilidade em sua tarefa de nos dar objetos. Nesse sentido, o debate se divide entre duas posições. De um lado, argumenta-se que as intuições são as representações que nos colocam em um contato direto e imediato com os objetos, implicando em um tipo de realismo perceptual direto que recusa a ideia de que as intuições tenham conteúdo em sentido estrito. De outro lado, defende-se que as intuições possuem conteúdo intuicional, ou seja, um conteúdo que apresenta o modo como somos afetados pelos objetos fenomênicos. Essa distinção implica, respectivamente, em duas posições não-conceitualistas sobre as intuições: a *tese do relacionismo* e a *tese do conteúdo não-conceitual*.

3.2.1 A distinção entre as posições

Em um primeiro momento, é preciso considerar que a investigação sobre o estatuto do conteúdo da intuição, se é conceitual ou não-conceitual, parte de uma análise da própria noção de “conteúdo” (*Inhalt*). Essa noção representa um desafio para o debate entre conceitualistas e não-conceitualistas kantianos, visto que Kant entende “conteúdo” como a relação de uma representação com o seu objeto (Tolley, 2013, p. 3). Isso implica uma certa atribuição a Kant da chamada *visão de conteúdo*. Essa visão, em termos contemporâneos, entende que o conteúdo é constituído segundo o modo pelo qual a experiência perceptual apresenta informações sobre o ambiente em que o sujeito se encontra. Assim, de acordo com a *visão de conteúdo*, parte do que caracteriza um estado mental como uma experiência objetiva consiste em que ele possa ser avaliado quanto à correção em relação ao ambiente representado.

Como vimos, o argumento dos conceitualistas é baseado na ideia de que as intuições não poderiam desempenhar um papel justificatório na cognição caso elas estejam fora do “espaço das razões”, sob pena de se identificar com uma teoria fundacionista e, assim, cair então no Mito do Dado. Land (2011, p. 213), por exemplo, argumenta que, para evitar o Mito do Dado, a unidade objetiva da intuição deve ser produzida pelo entendimento, garantindo que as intuições tenham um papel cognitivo relevante no espaço das razões¹¹⁴. Nesses termos, a relação cognitiva da intuição com o seu objeto é tipicamente entendida com base nas condições de correção

¹¹⁴ Ver também Land, 2015.

da intuição uma vez que esta representa os objetos externos e suas propriedades.

À primeira vista, temos que o conteúdo da intuição em uma crença ou juízo pode ser avaliado como verdadeiro ou falso, acurado ou inacurado, em relação à realidade. Por exemplo: se vejo um morro verde em uma determinada localização e tempo, o conteúdo da intuição pode ser considerado verdadeiro se o morro realmente for verde naquele contexto, ou falso, caso contrário. Para que eu possa comunicar que vi um morro, que ele é verde e que isso aconteceu às oito horas da manhã do dia quatro de junho, é necessário que esse conteúdo já esteja de algum modo na minha experiência. Isso implica que, mesmo se o conteúdo estiver associado a uma representação intuitiva, deve ser possível associá-lo a conceitos.¹¹⁵ Segundo McDowell (2013), o conteúdo de uma experiência garante que ela tenha um lastro na realidade, fornecendo ao pensamento as condições para ser considerado verdadeiro ou falso em relação à porção da realidade a qual se refere. A partir disso, temos que a *Content View* é a tese de que a experiência perceptual é fundamentalmente um modo pelo qual representamos o ambiente percebido.

No entanto, para evitar o conceitualismo, alguns teóricos não-conceitualistas (Allais, 2016; McLear, 2016a) alegam que, embora as intuições tenham um papel cognitivo relevante, a sua contribuição não deve ser entendida em termos de que elas sirvam como razões para crenças ou juízos. Desse modo, as intuições não teriam conteúdo, mas seriam a representação do objeto em vista enquanto é um objeto sendo percebido. Segundo Allais (2016), o conceitualismo falha em entender o papel que Kant, de fato, atribuiu às intuições. Isso porque

¹¹⁵ McDowell, 2009a e Siegel, 2010.

Kant não estaria dizendo que as intuições são representações que possam servir como razões, nem que as intuições nos apresentam o mundo de determinado modo. Segundo esses autores, a intuição cumpre a função de nos dar objetos e nos colocar em relação com objetos. Essa perspectiva é denominada de relacionismo sobre as intuições (*Relational View*).

A posição relacionista para o não-conceitualismo das intuições afirma que ao dizer que as intuições nos dão objetos, Kant estaria dizendo que as intuições nos apresentam objetos diretamente em uma relação de *acquaintance*. Assim, “*acquaintance* não é justificação: é uma relação de apresentação direta” (Allais, 2016, p. 14). Segundo a autora, ao dizer que as intuições nos dão objetos isso significa dizer que elas nos apresentam objetos diretamente, ou seja, elas nos dão um conhecimento via *acquaintance* com os objetos da cognição. Isso explicaria a característica da imediatividade das intuições, em oposição ao papel mediado dos conceitos. Também explicaria a singularidade das intuições em oposição à generalidade dos conceitos. Por fim, também explicaria como os conceitos podem se referir a objetos da intuição, uma vez que as intuições seriam dependentes de objetos. Assim, segundo o relacionismo, as intuições são não-conceituais, pois, para cumprir o papel de nos colocar em relação com os objetos, elas não dependem dos conceitos ou das capacidades intelectuais¹¹⁶.

¹¹⁶ Poderíamos dizer que o tipo de não-conceitualismo defendido por Allais é enfraquecido, visto que, segundo a autora: “as intuições não dependem da estrutura conceitual para nos dar objetos, mas que dar objetos é insuficiente para a cognição, e o que é dado na intuição deve ser sintetizado, de acordo com as categorias, antes que possa constituir uma cognição” (Allais, 2016, p. 14).

Colin McLear (2016a; 2016b; 2021) também defende que a não-conceitualidade das intuições é mais bem explicada por uma teoria sobre *acquaintance*. McLear entende por *acquaintance* uma espécie de conhecimento por familiaridade que, embora não exija o uso de capacidades intelectuais, implica a consciência direta do que se conhece perceptualmente. Desse modo, a sensibilidade tem uma contribuição modal, via *acquaintance*, em nossa cognição da realidade (McLear, 2016b, p. 197). Essa definição busca se distanciar da noção de *acquaintance* associada a um estado mental fundacional que deva satisfazer condições epistêmicas rigorosas. McLear afirma que essas condições epistêmicas, tais como possuir um conhecimento da existência, da identidade e da natureza do que é experienciado levaram alguns autores, como Russell, a pensar que relações de *acquaintance* só poderiam ocorrer entre os sujeitos e itens mentais (como o *dado sensório*) ou universais. A proposta de McLear é a de rejeitar essas condições epistêmicas e propor a ideia de que a relação de *acquaintance* é uma relação de familiaridade constituída pelo sujeito e o ambiente que o cerca. Isso nos abre a leitura de “Kant como endossando uma forma genuína de *acquaintance* entre mente e mundo” (McLear, 2016a, pp. 127-128). Assim, o modo pelo qual um sujeito conhece o ambiente e os objetos em que se encontra depende da constituição das capacidades perceptuais desse sujeito, nesse sentido, depende parcialmente da constituição da sensibilidade.

McLear define sua posição como uma *visão do ambiente* (*Environment View*), implicando uma visão sobre a familiaridade com o ambiente, em que ele defende a ideia de que a consciência perceptual de um sujeito perceptivo é parcialmente constituída pelos próprios objetos em seu ambiente. O que designa a teoria de McLear como não-conceitualista é a sua posição sobre a independência da

sensibilidade em relação aos conceitos do entendimento, uma vez que, segundo ele, podemos ter consciência perceptual dos objetos na medida em que as intuições nos colocam em uma relação de familiaridade com o ambiente em que os objetos se encontram, e isso não depende da atividade conceitual.

Assim, podemos entender que Allais e McLear rejeitam a ideia de que as intuições tenham conteúdo representacional. Ao endossar a ideia de que a consciência perceptual deve ser entendida em termos de *acquaintance* com os objetos via intuição, a tese relacionista implica uma forma de realismo direto entre o sujeito e os objetos (independentes da mente). Nesses termos, o argumento relacionista não apenas foca no papel cognitivo da intuição em termos de sua independência com relação aos conceitos, como também se aproxima da ideia de que as intuições podem oferecer representações objetivas sem o papel das sínteses. A objetividade das intuições é garantida pelo próprio objeto apresentado à intuição. Desse modo, o relacionismo rejeita que a discussão se dê em termos de ‘conteúdo’, porque falar em conteúdo representacional da intuição supostamente implicaria que as intuições só teriam um “conteúdo” se este for um conteúdo conceitual que poderia figurar em um juízo (McLear, 2016b, p. 174).

3.2.2 Qual o problema do relacionismo?

A primeira coisa a notar sobre o não-conceitualismo relacionista é que ele é, pelo menos, incompleto. O relacionismo afirma que a função das intuições é a de nos colocar em uma relação particular com os objetos com base em suas características. Como apresentado no

primeiro capítulo, as intuições são descritas por Kant como imediatas, singulares e relacionadas a objetos. Dessa forma, as intuições constituem a garantia da possibilidade real do objeto da experiência. Contudo, para o relacionista, essa relação com os objetos implica em uma dependência da intuição com os objetos, o que não se sustenta se considerarmos a relação entre a imaginação e a sensibilidade. Se a imaginação pertence à sensibilidade, podemos ter intuições sem a presença de objetos.

Uma segunda consideração importante é que McLear (2016b) interpreta que as representações (*Vorstellung*) em Kant se referem como restritas àquelas que podem figurar em um juízo, sendo, portanto, necessariamente conceituais. McLear se baseia na ideia de que “juízos são produtos de representações relacionadas em um ato de julgar em uma consciência” (Prol, AA 04:304). Contudo, isso não implicaria em dizer que as intuições seriam representações? E que, como representações, elas não carregariam um tipo de conteúdo? A perspectiva relacionista me parece contraditória com o que Kant propõe, especialmente quando ele considera o papel das representações do espaço e do tempo. Em suas palavras, por exemplo, “o espaço é uma representação necessária *a priori* que serve de fundamento a todas as intuições externas” (Kant, KrV, A 24/B 38)¹¹⁷.

McLear (2016a, 2016b) defende que o ato de nos colocar em uma relação epistêmica por *acquaintance* com os objetos não acarreta que as intuições tenham um conteúdo. Dessa maneira, o autor rejeita a visão de conteúdo a partir de três pontos:

¹¹⁷ Ver também Kant, KrV, A 31/B 46 sobre o tempo ser uma representação necessária à todas as intuições.

1. Kant nega que o erro na percepção, como em casos de ilusão de ótica ou alucinação, possa ser explicado apelando para as condições de verificação da representação intuicional (Kant, KrV, A 295/B 350);
2. condições de verificação estão ligadas à síntese conceitual;
3. a contribuição cognitiva da intuição não repousa sobre as condições de correção, mas sim na contribuição que a intuição faz ao provar que a possibilidade real do objeto é exigida pela cognição.

Ao que parece, o relacionista se equivoca ao identificar a função das intuições de nos dar objetos com a ideia de que isso é um conhecimento por *acquaintance*. Isso porque, segundo Kant, não há tal coisa como ser brutalmente “*acquainted*” com o ambiente e os objetos. O papel das formas da sensibilidade, o espaço e o tempo, é justamente o de explicar de que *modo* nós nos relacionamos com os objetos. Estar relacionado perceptualmente com os objetos implica que a sensibilidade possibilita representações sobre os objetos e o ambiente que os cercam de acordo com as próprias formas da sensibilidade. Se as capacidades perceptuais, segundo Kant, são condicionadas pelas formas da intuição, espaço e tempo, então as formas da sensibilidade são as condições sob as quais podemos representar o que nos ocorre quando temos contato com um fenômeno. Isso implica, portanto, em uma relação diádica das intuições. De fato, por meio das intuições, nos relacionamos com os objetos, mas essa relação ocorre de uma *forma específica*, que pode ser mais ou menos acurada em relação ao mundo. Nesses termos, o relacionista falha em observar que as formas da sensibilidade introduzem um tipo de conteúdo na própria experiência: o conteúdo

não-conceitual das formas do espaço e do tempo. Essa falha ocorre a partir da consideração de que o espaço e o tempo, como formas sensíveis *a priori*, teriam na percepção apenas a função de localizar particularmente os objetos da experiência. Porém, para que a minha objeção fique mais clara, é preciso analisar em mais detalhes cada um dos três pontos acima, o que farei a seguir.

Com relação a 1, McLear (2016a) se baseia nas seguintes passagens:

(1) Aquele que apenas sente e não julga não erra. Assim, todo erro está no juízo. Juízos são ações do entendimento e da razão. (Wiener Logik, AA 24:833)

(2) Pois a verdade e a ilusão não estão no objeto enquanto intuído, mas sim no juízo sobre ele enquanto pensado. Assim, pode-se corretamente dizer, de fato, que os sentidos nunca erram, mas não porque sempre julgam corretamente, e sim porque nunca julgam. (Kant, KrV, A 295/B 350)

Segundo McLear, partindo da premissa de que a intuição empírica é dependente da presença dos objetos, Kant estaria dizendo que não há erro nas intuições porque, de acordo com a passagem acima, não é possível haver erro no objeto intuído. Portanto, isso implicaria que a sensibilidade não é uma faculdade capaz de produzir representações em que seus conteúdos teriam condições de verificação. Por sua vez, os juízos têm conteúdo com condições de verificação porque os conceitos podem ter um uso mais ou menos acurado com relação ao objeto da experiência. Porém, essa não é toda a história que Kant conta sobre a possibilidade do erro.

No começo da *Dialética transcendental*, onde também se localiza a passagem (2) citada acima, Kant afirma o seguinte:

(3) A sensibilidade, subordinada ao entendimento como o objeto a que ele aplica a sua função é a fonte dos conhecimentos reais. Justamente ela, contudo, na medida em que influencia a própria ação do entendimento e o determina para os juízos, é a fonte do erro. (Kant, KrV, B 352n.)

Se considerarmos apenas as passagens acima (1) e (2) acima, parece haver uma inconsistência sobre o que Kant propõe sobre em qual cognição pode residir o erro. Segundo (1) e (2), Kant afirma que o erro só pode ocorrer em um juízo. McLear considera essas passagens para dizer que se é o caso que o erro só possa ocorrer em um juízo, então somente os juízos podem ter conteúdo com condições de verificação. No entanto, ao considerar a passagem (3), Kant também afirma que a fonte do erro está justamente na influência da sensibilidade sobre o entendimento. Assim surge o seguinte problema: afirmar que o erro está nos juízos implica dizer que somente os juízos possuem conteúdo com condições de verificação?

Levando em consideração as passagens referidas que pertencem à explicação de Kant sobre a ilusão transcendental na primeira *Crítica*, proponho analisar o que ele afirma sobre o erro para esclarecer esse problema. Kant faz menção a três tipos de ilusão: lógica, empírica e transcendental. De forma resumida, podemos dizer que a ilusão lógica é descrita como uma “falta de atenção ou ignorância”¹¹⁸ em relação às regras lógicas de aplicação das categorias do entendimento aos

¹¹⁸ Ver Kemp Smith, 2003, p. 427.

objetos. Em relação à ilusão empírica e a ilusão transcendental, Kant observa que elas são, por um lado, inevitáveis, e, por outro lado, se originam na dimensão prática do conhecimento.

Nesse sentido, Kant faz uma primeira ressalva ao dizer que o *fenômeno* e a *ilusão* não devem ser tomados por iguais (Kant, KrV, A 295/B 350). Disso se segue que “verdade e ilusão não estão no objeto intuído, mas sim no juízo sobre ele enquanto pensado”. Isso porque embora saibamos que as coisas possam não ser do modo como nos aparecem, não podemos evitar que percebamos algo de modo ilusório. Kant exemplifica: “o próprio astrônomo não consegue evitar que a lua lhe pareça maior ao surgir, ainda que sem deixar enganar-se por essa ilusão” (Kant, KrV, A 297/B 354). Mas então, por que fenômeno e ilusão não são iguais? Porque embora, evidentemente, o conteúdo do juízo sobre a experiência possa ser avaliado como verdadeiro ou falso em relação à realidade, o juízo só pode ser constituído a partir da relação entre o conteúdo da intuição e o conteúdo do conceito. Assim, “em um conhecimento que concorda inteiramente com as leis do entendimento não há erro” (Kant, KrV, A 294/B 351). O fenômeno, na medida em que concorda com as leis da experiência, está de acordo com o entendimento onde “reside o elemento formal de toda verdade” (Kant, KrV, A 294/B 351). Em contrapartida, o erro da ilusão só ocorre a partir da “influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, quando os fundamentos subjetivos do juízo confluem com os objetivos e os desviam de sua destinação” (Kant, KrV, A 296/B 351).

Desse modo, o que temos é que a fonte do erro está na sensibilidade na medida em que os objetos da intuição não se conformam às próprias leis da sensibilidade e do entendimento. Assim, na relação do objeto com o entendimento, intermediada pela

intuição, o que se tem não é que as condições de correção se restringem ao juízo, mas sim que somente pelo juízo podemos expressar discursivamente o que se encontra no conteúdo da sensibilidade como um desacordo entre o objeto em questão e a própria intuição. Um exemplo disso seria experiências de percepção da duração do tempo. Se temos a impressão de que o tempo passou mais rápido ou mais devagar, isso é um erro perceptivo, mas não altera a magnitude dada do tempo como regra da intuição. Esse problema é crucial para a minha proposta sobre a dimensão normativa da sensibilidade, visto que dizer que o erro é expresso em um juízo não implica dizer que a sensibilidade não tenha conteúdo que possa ser avaliado como verdadeiro ou falso. Mas sim, acarreta a ideia de que o erro é uma desconformidade do objeto com relação à normatividade cognitiva das faculdades mentais.

Isso nos leva ao ponto 2, no qual McLear afirma que as condições de verificação são determinadas pelas sínteses conceituais, uma vez que todo ato de combinação de representações seria um ato do entendimento. O argumento de McLear procede a partir da premissa 1, em que apenas juízos podem ser verdadeiros ou falsos. Disso se segue que a verdade ou a falsidade de um juízo depende da relação lógica entre os elementos representacionais e que as relações lógicas entre representações dependem das sínteses intelectuais. Contudo, a sensibilidade é incapaz de performar atos intelectuais, portanto, o que as intuições oferecem ao nos dar objetos não pode ser avaliado como verdadeiro ou falso.

Porém, isso nos leva a um outro problema. Como apontei em relação a 1, o fato de que os juízos sejam passíveis de avaliação como verdadeiros ou falsos, implica que o seu conteúdo é sempre uma combinação entre os conteúdos das intuições e dos conceitos. No

entanto, o próprio McLear defende que a faculdade da sensibilidade tem uma função cognitiva objetiva independente dos conceitos. Então, o fato de a combinação ser um ato do intelecto não interfere na condição de que as intuições nos dão objetos. Contudo, para que as intuições nos deem objetos, eles precisam estar em conformidade com as próprias regras da intuição, que não são discursivas, mas sim regras para a constituição das próprias intuições enquanto representações epistêmicas. Assim, se nas intuições há algo que não está em conformidade com as regras da sensibilidade, isso pode afetar diretamente o que é dito em um juízo sobre aquela intuição empírica. O erro ocorre inicialmente no próprio conteúdo da sensibilidade, muito embora o seu reconhecimento seja uma tarefa do entendimento.

Por fim, em (iii), McLear fala sobre o problema da modalidade das intuições. De fato, a contribuição cognitiva da intuição *a priori* repousa na prova da possibilidade real do objeto. Mas a possibilidade real do objeto é condicionada pelo nosso modo de nos relacionar com o objeto, portanto, é condicionada pelo espaço e pelo tempo. Isso é mais bem explicado pela caracterização do conteúdo das intuições. Como contraponto à tese de McLear sobre *acquaintance*, Tolley (2013) afirma que o conteúdo da intuição é mais bem explicado pela noção de conteúdo no sentido contemporâneo dado por Frege. Nesse sentido, o não-conceitualismo das intuições repousa na ideia de que de que intuições e conceitos fornecem tipos de conteúdo diferentes na experiência. O conteúdo da intuição se refere ao seu modo de representar seu objeto em um estado mental especificado pelas capacidades mentais responsáveis por aquele conteúdo. Como vimos em relação aos pontos 1 e 2, o que temos é que o conteúdo da intuição

se conforma às regras da própria sensibilidade, ou seja, ao espaço e ao tempo.

Tendo em vista as formas da intuição e a matéria da intuição, as intuições são representações que compatibilizam as visões de conteúdo e relacionista. As intuições de fato nos colocam em uma relação com os objetos ao mesmo tempo em que representam os objetos. São nesses termos que Kant define as intuições empíricas, sempre formatadas pelas formas da intuição do espaço e do tempo. Dessa maneira, as relações perceptuais com os objetos e os conteúdos da experiência devem ser reconhecidas como mutuamente dependentes em uma explicação sobre o que está presente no conhecimento intuicional que se tem dos objetos¹¹⁹.

Na medida em que nos relacionamos com os objetos singular e imediatamente, a intuição desempenha o papel de nos colocar em relação com eles na percepção. No entanto, essa relação só pode ocorrer de um *determinado modo*. A pergunta que surge é então sobre o modo pelo qual podemos ter intuições sobre os objetos. O que proponho, como será argumentado no próximo capítulo, é que as formas da intuição, espaço e tempo, condicionam nossa experiência com os objetos de maneira normativa. A representação da intuição é o modo pelo qual nós nos relacionamos com os objetos de maneira que eles sejam relevantes para nossa experiência.

A tese do relacionismo prioriza a ideia de que as intuições nos colocam em relação com os objetos e o ambiente em uma forma de realismo perceptual direto independente das capacidades

¹¹⁹ Schellenberg, 2010 e 2012, defende essa visão compatibilista sobre as representações, que, para ela, implicam conteúdo e a relação perceptual. Pereira, 2016a, apresenta também uma tese compatibilista entre relacionismo e conteúdo da intuição kantiana de uma forma mais pragmática.

conceituais. No entanto, há uma dificuldade em explicar o papel das formas *a priori* da intuição, uma vez que esse papel não implica apenas em nos colocar em relação com os objetos particulares, em uma referência espaço-temporalmente delimitada. O espaço e o tempo como formas *a priori* da intuição indicam que os objetos nos são apresentados enquanto fenômenos, dos quais podemos exprimir cognições *a priori* em um juízo. Nesse sentido, essas representações introduzem parte do próprio conteúdo das intuições de forma independente dos conceitos, o que garante a possibilidade real do objeto, bem como condicionam o tipo de representação que podemos ter desse objeto na experiência. Assim, é preciso explicar a sensibilidade enquanto condição de possibilidade epistêmica não apenas em relação ao modo como as intuições nos dão objetos, mas também em relação ao modo como as representações *a priori* do espaço e do tempo oferecem os princípios segundo os quais os objetos nos são dados de forma não arbitrária.

Assim, a discussão sobre o não-conceitualismo kantiano diverge quanto à melhor explicação sobre a relação cognitiva das intuições com os objetos que elas representam. Como apresentei acima, uma das principais divergências está na caracterização da não-conceitualidade das intuições a partir de seu conteúdo. A proposta relacionista se pauta na defesa de que se a discussão se der em termos de ‘conteúdo’, as intuições teriam que abranger um conteúdo conceitual, o que não parece ser o caso, uma vez que a atividade conceitual não é necessária para se ter consciência perceptual dos objetos. Contudo, como mostrei acima, as intuições possuem não só a tarefa de nos colocar em um contato imediato com os objetos, como também possuem a tarefa de representar os objetos, o que implica na discussão sobre as condições de correção do conteúdo representado.

Além disso, não parece ser o caso que as condições de correção sejam apenas proposicionais, portanto, relacionadas aos juízos, o que nos indica que as intuições podem ser avaliadas em termos de condições de correção sobre o seu conteúdo. Para que essa posição fique mais clara, é preciso nos voltar à discussão dos argumentos sobre o conteúdo não-conceitual das intuições conforme proposta por Hanna¹²⁰.

3.3 Robert Hanna e o conteúdo não-conceitual kantiano

A partir da identificação entre o “conteúdo cognitivo não-conceitual em sentido contemporâneo” e o “conteúdo cognitivo intuitivo no sentido de Kant” (Hanna, 2005, p. 248), Hanna desenvolve sua tese kantiana sobre o conteúdo cognitivo da percepção. Por “conteúdo cognitivo”, Hanna se refere a um conteúdo mental representacional que pode ser tanto direcionado ao objeto, no caso da intencionalidade, quanto direcionado ao próprio sujeito, no caso da atividade reflexiva. Para cada tipo de conteúdo cognitivo há uma

¹²⁰ McLearn, 2016a, p. 104, aponta para uma controvérsia sobre a posição de Hanna. Hanna, 2011a, p. 354 enfatiza que a sua posição procura abarcar amplamente tanto aspectos do disjuntivismo, quanto aspectos do relacionismo. Contudo, Hanna ainda defende que é em virtude das condições de correção dos estados mentais de um sujeito que podemos considerar que esses estados mentais contam como cognitivamente relacionados ao mundo. Nesses termos, portanto, o tipo de relacionismo que Hanna pretende incluir em sua posição é controverso, uma vez que uma posição relacionista sobre as intuições, conforme McLearn, não poderia se pautar na defesa das condições de correção da representação intuitiva em relação ao objeto que ela representa.

faculdade correspondente responsável por originá-lo e implantá-lo na experiência. Nesse sentido, o autor identifica a sensibilidade como a faculdade responsável pelo conteúdo não-conceitual das intuições e o entendimento como a faculdade responsável pelo conteúdo conceitual, presente tanto nos juízos quanto nos próprios conceitos.

Hanna entende a sensibilidade como a faculdade mental “perceptual, imaginativa, afetiva, [...] que produz intuições como *outputs* dadas as afecções externas (provocações causais-informacionais) como *inputs*”. Enquanto o entendimento é, segundo ele, a faculdade mental “lógica e discursiva, que produz conceitos como *outputs*, dadas as intuições como *inputs*” (Hanna, 2005, p. 249). Intuições e conceitos, desse modo, constituem juntos os elementos de toda a nossa cognição na medida em que são combinados pela faculdade de julgar para a formação de juízos, que são os atos cognitivos centrais da mente. Hanna ainda acrescenta que a sensibilidade é apenas *relativamente* passiva (e não *inteiramente*) porque ela envolve uma capacidade mental de síntese espontânea por meio da faculdade da imaginação (Hanna, 2005, p. 249).

Hanna parte da ideia de Kant de que “a imaginação é ela própria um ingrediente necessário da percepção” (Kant, KrV, A121n.) para, então, conceber a sensibilidade como uma faculdade não inteiramente passiva. Assim, ao considerar que a faculdade da imaginação é parte da sensibilidade, Hanna (2005, p. 249) identifica que tanto a sinopse e as sínteses da apreensão e da imaginação segundo a edição A da primeira *Crítica*, quanto as sínteses figurativa e da imaginação segundo a edição B, são processos cognitivos da

sensibilidade cujo objetivo é a produção das representações formais do espaço e do tempo¹²¹.

Nesses termos, Hanna procura mostrar que a distinção entre a sensibilidade e o entendimento se equivale, respectivamente, à distinção entre faculdades cognitivas sub-rationais e faculdades cognitivas racionais. Assim, a sensibilidade junto com a imaginação, compõem as faculdades cognitivas sub-rationais necessárias, mas não suficientes, para a composição da racionalidade. Inspirado por Drestke (1969, p. 29)¹²², Hanna (2005, p. 250) argumenta que as faculdades sub-rationais formam uma protorracionalidade pré-discursiva responsáveis pelas habilidades discriminatórias da percepção. Assim, localizar espaço-temporalmente um objeto particular é uma habilidade que não requer a determinação das capacidades intelectuais. Mais do que isso, Hanna defende a ideia de que a sensibilidade, como uma capacidade essencialmente não-conceitual, protorracional e não-discursiva, é a nossa capacidade orientada por um conteúdo que não pode sequer ser conceitualizável. Isso porque, além de não poder ser reduzida ao intelecto, as representações sensíveis são orientadas por um conteúdo não-conceitual que discrimina particularmente os objetos e orienta o sujeito em relação aos objetos em seu ambiente.

Hanna (2005; 2008) se baseia principalmente em algumas passagens de textos kantianos para afirmar que as intuições do espaço

¹²¹ Ver também Kant, KrV, A 94; A 98-102 e Kant, KrV, B 151.

¹²² A citação de Drestke utilizada por Hanna é digna de nota: “A diferenciação visual, como estou empregando essa frase, é um tipo de capacidade pré-intelectual e pré-discursiva que uma grande variedade de seres possui [e] é um dom que é amplamente imune aos caprichos de nossa vida intelectual” (Drestke, 1969, p. 29).

e do tempo são representações não-conceituais responsáveis por fundamentar nossas habilidades discriminatórias:

[...] pois fenômenos podem certamente ser dados na intuição sem as funções do entendimento. (Kant, KrV, A 89/B 122)

A representação que pode ser dada antes de todo pensamento é chamada intuição. (Kant, KrV, B 132)

[...] pois os fenômenos poderiam perfeitamente ser constituídos de tal modo que o entendimento não os encontrasse em conformidade com as condições de sua unidade, e tudo ficasse de tal modo confuso que, por exemplo, não se oferecesse na sequência dos fenômenos nada que nos desse uma regra da síntese e, assim, correspondesse ao conceito de causa e efeito, tornando-se este conceito inteiramente vazio, inútil e sem significado. E os fenômenos não deixariam por isso de oferecer objetos à nossa intuição, pois a intuição não necessita de modo algum das funções do pensamento. (Kant, KrV, A 90/B 123)

O diverso da intuição tem de ser dado para a intuição antes da síntese do entendimento e independentemente dela. (Kant, KrV, B 145)

Assim, na famosa passagem “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (Kant, KrV, A 51/B 75), Hanna argumenta que Kant não está defendendo uma tese conceitualista. Segundo ele, a afirmação de Kant é que intuições e conceitos devem ser combinados para o propósito específico da

construção de juízos objetivamente válidos. Fora desse contexto, parece perfeitamente possível conceber que as intuições podem se referir diretamente a objetos sem conceitos (“intuições cegas”) e, também, que os conceitos podem ser pensados sem intuições, como no caso de objetos inteligíveis.

A partir dessa interpretação sobre as intuições e os conceitos, Hanna propõe sua tese central sobre o não-conceitualismo:

O não-conceitualismo sustenta que o conteúdo não-conceitual existe e tem representações significativas (ou seja, significativas no sentido “semântico” de descrever ou se referir a estados de coisas, propriedades ou indivíduos de algum tipo). Mais precisamente, porém, o não-conceitualismo afirma (a) que existem capacidades cognitivas que não são determinadas (ou pelo menos não são totalmente determinadas) por capacidades conceituais e (b) que as capacidades cognitivas que superam as capacidades conceituais podem ser possuídas por animais racionais e não racionais, sejam eles humanos ou não-humanos. (Hanna, 2005, p. 248)

A tese não-conceitualista de Hanna se opõe ao que o próprio autor entende como a tese conceitualista. Segundo ele:

O conceitualismo sustenta tanto que o conteúdo não-conceitual não existe ou não tem representações significativas. Mais precisamente, o conceitualismo afirma: (a) que todas as capacidades cognitivas são totalmente determinadas pelas capacidades conceituais, e (b) que nenhuma das capacidades de animais humanos racionais pode também ser possuída por animais não-

racionais, sejam humanos ou não-humanos. (Hanna, 2005, p. 250)

Nesse sentido, o quadro não-conceitualista que Hanna procura montar a partir dos argumentos kantianos visa, por um lado, mostrar a relevância de representações não-conceituais e, por outro lado, mostrar um aspecto da racionalidade humana que é fundamentalmente prático e não-discursivo. Dessa forma, Hanna caracteriza o conceitualismo como uma tese que busca principalmente priorizar as capacidades racionais como as capacidades que nos definem em nossa própria imagem epistêmica. Se levarmos em consideração o conceitualismo de McDowell, torna-se evidente que a disputa explicativa sobre o conteúdo das intuições é motivada por tipos distintos de normatividade que fundamentam o contexto de nossos conhecimentos.

A proposta de Hanna é a de uma normatividade da sensibilidade que demonstra que nosso primeiro contato com o mundo, por meio de nossas habilidades discriminatórias, é independente de conceitos em uma forma de realismo perceptual direto. Nesses termos, o não-conceitualismo é uma teoria que se fundamenta em um tipo de normatividade *bottom-up* da racionalidade humana. Isso significa dizer que as capacidades conceituais e intelectuais, inclusive as capacidades relacionadas à racionalidade prática, são explicadas, pelo menos parcialmente, em termos de capacidades primitivas psicológicas compartilhadas também com muitos animais não-humanos (Hanna, 2008, p. 42).

Por se basear em argumentos kantianos, a posição de Hanna provocou uma série de discussões, tanto em relação à consistência do não-conceitualismo kantiano para a explicação do conteúdo

intuicional, quanto em relação à consistência de sua resposta ao conceitualismo. Essas discussões são motivadas por questões como: qual o papel epistêmico cognitivamente relevante das intuições em sua não-conceitualidade? Além disso, se as intuições são não-conceituais, quais as consequências disso em relação ao argumento de Kant na Dedução B? Por fim, a proposta de Hanna não seria, no fundo, mais uma forma de Mito do Dado? Essas questões serão abordadas a seguir, a partir da análise dos argumentos kantianos não-conceitualistas apresentados por ele. Além disso, há um problema fundamental na discussão das faculdades mentais em termos psicológicos como Hanna propõe, mas essa questão em específico será abordada em mais detalhes no quarto capítulo.

3.3.1 O argumento da percepção em animais não-humanos

O argumento da percepção em animais não-humanos e em crianças pré-linguísticas afirma que embora esses seres não possuam as capacidades racionais que um humano adulto possui, eles ainda assim percebem o mundo de alguma forma. Portanto, podemos dizer que a experiência de animais não-humanos e de crianças pré-linguísticas envolve algum tipo de conteúdo. No entanto, como esses seres carecem das capacidades intelectuais necessárias para que o conteúdo de suas experiências seja conceitualmente organizado, então esse conteúdo é não-conceitual. Assim, se os animais e as crianças são responsivos perceptualmente ao mundo, mas carecem das capacidades conceituais, então não parece ser o caso que a percepção humana seja exclusivamente conceitual ou requiera a

atualização de capacidades conceituais. Nesse sentido, a percepção humana deve ser ao menos parcialmente não-conceitual tendo em vista o compartilhamento da capacidade de responsividade ao mundo com animais não-humanos e crianças que ainda não possuem conceitos. Como conclusão, o não-conceitualismo oferece uma explicação melhor sobre o conteúdo da percepção¹²³. Especificamente em relação a crianças pré-linguísticas, esse argumento amplia seu escopo, uma vez que a experiência perceptual de crianças que ainda estão em fase de desenvolvimento linguístico, mas ainda não possuem as capacidades conceituais necessárias para abarcar suas percepções implica o não-conceitualismo também no que diz respeito ao problema da aquisição de conceitos.

Alguns teóricos kantianos não-conceitualistas¹²⁴ buscam associar esse argumento à ideia de que animais não-humanos também possuem intuições sobre o mundo externo e que isso demonstraria que as intuições não dependem da aplicação de conceitos para cumprir seu papel de nos dar objetos. Por exemplo, na *Lógica de*

¹²³ Bermúdez e Cahen, 2015 e Peacocke, 2001, apresentam esse argumento nesses termos. Cussins, 2003, aponta para uma espécie de normatividade não-conceitual do espaço ambiente que guia a responsividade de animais humanos e não-humanos no mundo. Nesses termos, segundo Cussins, o conteúdo não-conceitual da percepção ainda conta como uma razão capaz de justificar tanto nossas ações, quanto nossas crenças. A diferença em relação ao conteúdo não-conceitual da experiência de animais humanos está na possibilidade de incorporar regras normativas mais complexas ao que sabemos não-conceitualmente. Ver o exemplo de Cussins, 2003, pp. 149-151, especialmente sobre os modos distintos de saber algo, conceitual e não-conceitualmente.

¹²⁴ Especialmente McLear, 2011; 2021, mas também Golob, 2016, apresentam a ideia de que Kant já havia feito a distinção entre ver um objeto sendo responsivo a ele e ver o objeto *como* o objeto, ao diferenciar nossa cognição da cognição de animais não-humanos. Ainda sobre as considerações de Kant sobre os animais, ver Allais e Callanan, 2020.

Jäsche, Kant afirma que “no que se refere ao conteúdo objetivo de nosso conhecimento em geral, podemos pensar que, a tal respeito, o conhecimento pode elevar-se conforme [...] graus” (Kant, Log AA 09:64-65). Ao distinguir entre graus de representação, há os que são menos elevados que outros. Assim, Kant diferencia entre: 1º grau: representar-se algo; 2º grau: representar-se algo com consciência ou perceber; 3º grau: saber algo em relação a sua diversidade e identidade; 4º saber algo com consciência ou conhecer. Em relação ao 4º grau, Kant afirma que “os animais também sabem dos objetos, mas não os conhecem (*erkennen*)” (Kant, Log AA 09:64-65).

O argumento do compartilhamento de capacidades sensíveis com animais não-humanos e crianças pré-linguísticas é um dos pontos mais centrais da teoria não-conceitualista de Hanna. Essa questão é abordada em vários de seus textos, como em *Kant and Nonconceptual Content* (2005, p. 250), onde ele afirma que “no quadro de Kant-Evans-Drestke, a cognição não-conceitual e seu conteúdo constituem a protorracionalidade de todos os animais humanos e não-humanos com mente”. Em *Kantian Non-Conceptualism* (2008, p. 50), Hanna diz que o “não-conceitualismo deve ser definido como a tese de que existem conteúdos mentais perceptuais, em sujeitos (*cognizers*) animais humanos e não-humanos igualmente, cuja estrutura semântica e função psicológica são distintas da estrutura e da função do conteúdo conceitual”. Em *Beyond the Myth of the Myth* (2011, p. 374), Hanna afirma que “devemos pensar a representação do espaço e a representação do tempo como formas subjetivas necessárias *a priori* da agência humana [...] bem como da agência intencional animal não racional ou não humana”. Esse argumento, como ponto central da teoria de Hanna, evidencia também a leitura psicologista que o autor faz das faculdades da sensibilidade e do entendimento. Para Hanna, as

faculdades mentais são capacidades inatas que produzem representações como itens psicológicos que se relacionam com vistas à obtenção de conhecimento, seja não-conceitualmente, seja discursivamente.

Um problema inicial¹²⁵ com esse argumento da percepção de animais não-humanos é que ele não apresenta um desafio direto para a tese conceitualista. McDowell (1996, p. 64), ao se referir à percepção com conteúdo conceitual, afirma que “nós temos o que meros animais têm, mas nós o temos de uma forma especial”. A questão de compartilharmos ou não nossa percepção com os animais não representa um problema para o conceitualista porque este não nega que ambos sejam responsivos ao ambiente, ou que sejam capazes de representar os objetos de alguma maneira. O problema que McDowell (2009b) ainda levanta diz respeito à normatividade da experiência perceptual, de modo que aquilo que é percebido possa, de algum modo, justificar o conteúdo de uma crença.

Entretanto, a resposta conceitualista ainda deixa em aberto o problema da aquisição de conceitos por crianças que estão em processo de aquisição de linguagem. O ponto é que crianças pré-linguísticas não possuem as mesmas capacidades conceituais ou discursivas que adultos, embora seja evidente que elas têm experiências perceptuais. Um conceitualista poderia argumentar que a experiência perceptual de uma pessoa que possui capacidades conceituais não pode ser a mesma experiência de uma criança que não

¹²⁵ Para essa discussão em mais detalhes, Altmann, 2018, oferece uma análise, baseada em outros textos kantianos além da primeira *Crítica*, sobre o argumento de que compartilhamos a sensibilidade com animais não-humanos. Além disso, ela comenta principalmente sobre se os diferentes graus de representação consciente indicam que já se tem um objeto da cognição empírica no caso de crianças em fase pré-linguística.

possua essas capacidades. Além disso, o problema da normatividade da experiência perceptual persiste, pois, para um conceitualista, ter uma experiência perceptual de fato não significa ser responsivo a razões, mas ser responsivo a razões *enquanto tais* (McDowell, 2009b, p. 128). Nesse sentido, embora o argumento sobre a percepção de animais e de crianças pré-linguísticas nos abra um caminho importante para pensar a intuição em seus graus de representação, ele ainda não é suficiente para refutar o conceitualismo.

3.3.2 O argumento contra a Dedução B

Conforme apresentei na seção 1.3.2 do primeiro capítulo, a Dedução B é um argumento que busca mostrar que:

Toda síntese [...] pela qual a própria percepção se torna possível, situa-se sob as categorias; e, como a experiência é conhecimento por meio de percepções conectadas, então as categorias são condições de possibilidade da experiência e valem *a priori*, portanto, também para todos os objetos da experiência (Kant, KrV, B 161)

Assim como McDowell (2009a), muitos conceitualistas kantianos¹²⁶ consideram a Dedução B como o argumento paradigmático para demonstrar a validade da tese conceitualista em relação às intuições. Isso porque, embora a sensibilidade tenha a função de receber representações segundo as formas *a priori* do espaço e do tempo, a leitura conceitualista da Dedução B sugere que

¹²⁶ É o caso de Ginsborg, 2008; Gomes, 2014; Griffith, 2012 e Land, 2015, por exemplo.

as categorias funcionam como as regras para todo e qualquer ato de síntese, inclusive da síntese figurativa na ordenação espaço-temporal do diverso. Desse modo, os conceitualistas afirmam que a unidade da intuição, que abrange a unidade do espaço e do tempo, é uma construção sintética das categorias. Embora Kant tenha apresentado na *Estética Transcendental* que as intuições são representações imediatas e singulares que nos dão objetos, na *Dedução Transcendental*, ele estaria sustentando que a unidade das intuições só ocorre sinteticamente. Assim, os conceitualistas também argumentam que toda síntese é produzida pelo entendimento e, portanto, a unidade das intuições do espaço e do tempo é resultado da atividade do entendimento e dependente da ação das categorias. Essa interpretação leva em conta, conforme mencionei em 2.2.3, a *tese da mesma função*, expressa na seguinte passagem:

A mesma função que confere unidade às várias representações em um juízo também confere unidade à mera síntese das várias representações em uma intuição; e essa unidade, em sua expressão mais geral, nós chamamos de conceito puro do entendimento. (Kant, KrV A 79/B 104)

Gomes (2014, p. 3), em relação a esse problema da unidade das intuições, afirma: “Kant considera que as intuições dependem de atos de síntese. E os atos de síntese são realizados pelo entendimento: eles pegam o diverso das intuições e o combina de acordo com regras”. Por sua vez, Ginsborg (2008, p. 70) considera que a própria “validade objetiva das categorias depende de que elas tenham um papel a cumprir, não apenas no juízo explícito, mas também na nossa apreensão perceptual dos objetos sobre os quais nós julgamos”.

Em contrapartida, Hanna e outros não-conceitualistas¹²⁷ reconhecem que o grande desafio para uma teoria kantiana não-conceitualista, dentro do próprio sistema de Kant, está na conclusão da Dedução Transcendental da segunda edição da *Crítica*. Em seu artigo Kant's Non-Conceptualism, Rogue Objects, and The Gap in the B Deduction (201b), Hanna admite que o argumento da Dedução B é necessário para que a tese do idealismo transcendental funcione. No entanto, ele sustenta que, se a Dedução B demonstrar que todos os objetos da experiência são possíveis dadas as condições das categorias do entendimento, esse argumento se torna incompatível com a ideia de que o conteúdo da intuição é não-conceitual. Essa contradição é sistematizada, segundo Hanna (201b, p. 400), da seguinte forma:

1. A tese do não-conceitualismo afirma que nem todos os conteúdos mentais dos atos intencionais ou representacionais em animais conscientes são estritamente determinados por suas capacidades conceituais, a saber, o entendimento;

¹²⁷ Allais, 2009 e 2016, por exemplo, defende um tipo de não-conceitualismo das intuições no sentido de que elas nos dão objetos e são responsáveis por nossas habilidades discriminatórias. Contudo, seu não-conceitualismo pode ser compatível com um conceitualismo mais refinado que sustente a ideia de que as intuições não dependem dos conceitos para nos dar objetos como fenômenos. A visão de Allais é que “intuições não dependem da estruturação conceitual para nos dar objetos, mas os objetos serem dados não é suficiente para a cognição e o que é dado na intuição deve ser sintetizado, de acordo com as categorias, antes que eles constituam [uma] cognição” (Allais, 2016, p. 14). Assim, seu não-conceitualismo se mantém na medida em que as categorias não são responsáveis por nos dar objetos ou discriminar objetos no espaço e no tempo.

2. A tese do não-conceitualismo também afirma que há conteúdos não-conceituais determinados por capacidades não-conceituais, a saber, a sensibilidade;
3. Conteúdos não-conceituais são determinados por capacidades não-conceituais e são conteúdos que podem ser compartilhados por animais humanos e não-humanos;
4. Assim, a tese não-conceitualista sobre conteúdos mentais é diretamente oposta à tese conceitualista, que diz que todo conteúdo mental, inclusive o da sensibilidade, é conceitualmente determinado e que não compartilhamos conteúdos mentais relevantes com animais não-humanos.
5. O conceitualismo também afirma que o nosso acesso cognitivo aos objetos intencionais é necessariamente conceitual;
6. Assim, se a Dedução B é um argumento que mostra como os objetos da experiência são necessariamente condicionados pelas categorias, logo, a Dedução B é um argumento conceitualista.

A incompatibilidade entre a tese não-conceitualista e o argumento da Dedução B é o que Hanna denomina de “The Gap in the B Deduction”. Essa lacuna entre a Dedução B e o não-conceitualismo é interpretada por Hanna a partir da ideia de que há objetos da experiência que escapam às categorias. Hanna aponta que esses objetos são do tipo “objetos elusivos”, que, segundo Timothy Williamson (2007, pp. 16-17) são aqueles objetos do pensamento que escapam ao âmbito conceitual. No entanto, Williamson não afirma diretamente que tais objetos elusivos constituem representações com conteúdo não-conceitual. O que Hanna busca demonstrar é que há

objetos da experiência relevantes para a cognição que não estão subordinados ao condicionamento das categorias.

Os chamados “objetos elusivos” a que Hanna se refere, são quaisquer estados, processos, atos ou objetos mentais que são dados pela intuição, mas que não podem, de modo algum, ser submetidos aos conceitos puros do entendimento. São objetos perceptíveis por nós, mas cujo conteúdo não é, nem potencialmente, estruturado por conceitos. Segundo Hanna (2011b, p.107):

[...] mesmo que as categorias necessariamente se apliquem a todos os objetos da experiência humana conceitual e de juízo, pode então ainda haver alguns objetos espaço-temporais de percepção consciente aos quais as categorias não necessariamente se aplicam, ou necessariamente não se aplicam: isto é, objetos anômalos [*rogue objects*] da experiência intuitiva humana que não são ou não podem também ser objetos da experiência humana conceitual e de juízo, no sentido metafisicamente robusto de que todos esses objetos da experiência intuitiva humana acabam [...] escapando às categorias (Hanna, 2011b, p. 407)

Um exemplo desses objetos anômalos ou elusivos são as contrapartes incongruentes, como as minhas próprias mãos direita e esquerda, que não podem ser individualizadas unicamente por conceitos¹²⁸. Antes de abordar especificamente o argumento das contrapartes incongruentes, é importante considerar que Hanna

¹²⁸ Esse argumento leva em consideração a noção de ‘conceito’ como representações gerais discursivas distintas do tipo de representações que intuições são, em um contexto em que a noção de ‘conceito demonstrativo’ é disputada.

constrói seu argumento sobre a lacuna da Dedução B a partir das seguintes alegações: (i) o idealismo transcendental só é uma posição defensável se a Dedução B for defensável e (ii) a existência de objetos elusivos demonstra que a Dedução B não é defensável e que por isso o conceitualismo é falso. Logo, (i) deve ser uma tese enfraquecida em virtude de mostrar que a Dedução B não diz respeito exatamente a *todos* os objetos da experiência. Embora eu não defenda aqui uma tese conceitualista, o argumento de Hanna me parece bastante controverso (Hanna, 2011b, p. 402). Ele pode ser resumido da seguinte maneira:

1. A Dedução B só é válida se o conceitualismo for verdadeiro;
2. Mas o conceitualismo é falso e Kant ele mesmo é um não-conceitualista;
3. Se Kant é um não-conceitualista e o não-conceitualismo kantiano é verdadeiro, então há objetos da experiência que não são condicionados pelas categorias;
4. Logo, a Dedução B não é válida.

Desse modo, Hanna procura enfraquecer a própria tese do idealismo transcendental em virtude de provar que Kant é um não-conceitualista. O problema do argumento de Hanna reside em uma dificuldade lógica entre as premissas 1 e 2. Se a doutrina do idealismo transcendental depende da Dedução B para ser válida e se a Dedução B só é válida se o conceitualismo for verdadeiro, como poderia Kant, que não é apenas um defensor, mas o proponente da doutrina do idealismo transcendental, ser considerado um não-conceitualista? Além disso, não se pode concluir que a Dedução B seja válida somente se o conceitualismo for verdadeiro. Isso porque o conceitualismo

poderia ser considerado verdadeiro por meio de outros argumentos sem que isso implique na veracidade da Dedução B. Além disso, a Dedução B pode ser válida mesmo que o conceitualismo seja falso. Para mim, a saída para a defesa do não-conceitualismo em relação ao argumento da Dedução B não pode ser, dessa maneira, o enfraquecimento da tese do idealismo transcendental. O não-conceitualismo deve se estabelecer como uma tese verdadeira sem entrar em conflito com a ideia de que a Dedução B pode ser consistente com o idealismo transcendental.

Por um lado, a coerência entre essas duas teses implica manter o objetivo de Kant contra o empirismo cético de Hume, especialmente com relação às formas *a priori*. Por outro lado, implica também em sustentar a tese sobre a distinção entre as faculdades mentais que é muito cara ao projeto crítico kantiano como um todo. O papel da sensibilidade e o papel do entendimento como capacidades mentais distintas deve ser coerente com o objetivo da Dedução Transcendental de mostrar como as categorias se relacionam aos objetos da intuição aprioristicamente. Mas isso não deve implicar que o entendimento determine a sensibilidade em todos os contextos, especialmente porque Kant está consciente de que há determinados objetos da sensibilidade que se submetem apenas às leis da intuição, mas são irreduzíveis às notas características de um conceito. Isso implica mostrar que a existência dos “objetos elusivos”, ou seja, objetos que escapam às categorias, não compromete o objetivo da Dedução B.

Atentos a essa controvérsia em que Hanna se coloca, alguns não-conceitualistas buscaram compatibilizar o argumento da Dedução B e a tese do não-conceitualismo. É o caso, por exemplo, de Sacha Golob (2016) e de Pereira (2016b). Golob (2016, p. 27-52) explora o fato de que a Dedução B é um argumento transcendental. Nesses termos, a síntese

categorial deve ser entendida como uma condição necessária de possibilidade somente para a representação de uma certa classe privilegiada de relações espaço-temporais. Dada a natureza sucessiva da apreensão, é somente em função da síntese intelectual que o sujeito pode representar a distinção entre uma sucessão de percepções e a própria percepção da sucessão. Nesse sentido, o que está em jogo para Kant é colocado em termos de objetividade da representação de relações de espaço e tempo. No caso da percepção da sucessão, o que é exigido, por exemplo, é que tenhamos conhecimento objetivo, portanto, conceitualmente ativo, sobre a percepção da sucessividade no tempo. No entanto, a representação sucessiva de percepções toma o tempo, enquanto intuição sensível pura, como seu fundamento.

Pereira (2016b), por sua vez, ressalta que o objetivo da Dedução B é mostrar como as categorias podem se referir a objetos da intuição, ou seja, objetos independentes de nós, de maneira *a priori*. Isso não entra em contradição com a tese não-conceitualista visto que as categorias são as condições para o reconhecimento no pensamento e no juízo de que o que é dado na intuição existe no mundo externo (Pereira, 2016b, p. 18). A possibilidade de cognição objetiva do mundo externo depende que o mundo seja dado à sensibilidade como fenômeno. No entanto, isso não implica que toda cognição sensível seja subordinada às categorias pois nem toda cognição sensível se traduz em conceitos no juízo. Nesses termos, segundo Pereira, temos que:

a intuição pura do espaço é um caso paradigmático de conteúdo não-conceitual: sem a categoria de quantidade ou qualquer outro conceito espacial, o sujeito é capaz de representar uma magnitude infinita (como o objeto intencional do seu sentido exterior), claro sem reconhecer

ou compreender o que “uma magnitude infinita” significa [objetivamente]. Kant vai além disso e se pergunta como tais intuições puras são possíveis. É nesse momento que ele introduz outro conceito crucial: formas de sensibilidade humana. (Pereira, 2016b, p. 13)

Assim, a cognição da apreensão de algo dado aos nossos sentidos para a representação do espaço como intuição formal – que é em certa medida independente da mente – necessita da síntese da apreensão. Mas a representação do espaço como forma pura da sensibilidade ainda é o fundamento da representação do espaço como objeto intencional do sentido externo. Nesse sentido, as intuições puras constituem o caso paradigmático, proporcionando o tipo de objeto que Hanna caracterizou como objeto elusivo, cujo conteúdo é eminentemente não-conceitual. O argumento das contrapartes incongruentes ilustra as situações em que o conteúdo não-conceitual não apenas se manifesta na experiência, como também não poderia ser submetido à um conceito do entendimento. É preciso examinar esse argumento em mais detalhes, o que farei na próxima seção.

3.3.3 O argumento das contrapartes incongruentes

Em seu artigo *Directions in Space, Nonconceptual Form and the Foundations of Transcendental Idealism* (2016), Hanna reconsidera a relação entre a tese do idealismo transcendental de Kant e a tese do não-conceitualismo. Ele procura evidenciar a tese não-conceitualista sobre as intuições a partir da ideia de que seu conteúdo é *essencialmente* não-conceitual, uma vez que as intuições representam

um conteúdo que, segundo Kant, é necessariamente intuicional e não discursivo. Esse conteúdo *essencialmente* não-conceitual é identificado com o conteúdo das formas *a priori* do espaço e do tempo a partir de um rastreamento da noção de formas da sensibilidade a partir de textos do período pré-crítico, como a *Dissertação inaugural* de 1770 e do ensaio de 1768 denominado *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço* (doravante, *Direções no espaço*). Proponho analisar em mais detalhes o argumento das contrapartes incongruentes, para então observar em que medida a conclusão de Hanna é plausível.

Em *Direções no espaço*, Kant busca refutar a teoria do espaço de Leibniz ao demonstrar propriedades específicas do espaço que expliquem certas características do movimento na física e que podem ser calculadas por certas ferramentas da geometria. Kant diz que a noção conceitual de espaço relacional de Leibniz não consegue captar a direcionalidade, visto ser esta uma característica que só é captada na ordenação intuicional da posição dos objetos em relação a um sistema referencial e na relação deste com o espaço absoluto. Nesse sentido, o conceito de “posição” depende da noção de “direção”. E a direção (esquerda/direita, acima/abaixo, à frente/atrás) só pode ser estabelecida na relação que um objeto tem com o próprio sujeito que observa ou com qualquer outro objeto tidos como sistemas referenciais e na relação destes com o espaço absoluto. Kant explicita esse problema no opúsculo, ao dizer que:

Pois as posições das partes do espaço nas suas relações recíprocas pressupõem a direção para a qual estão ordenadas em tal relação, e, num entendimento mais abstrato, a direção não consiste na relação de uma coisa no espaço com outra – o que é propriamente o conceito de

posição –, mas na relação do sistema dessas posições com o espaço universal absoluto. (Kant, GUGR, AA 02: 377)

Nesse texto, Kant apresenta ainda o que ficou conhecido como o famoso argumento das *contrapartes incongruentes*. Embora esse argumento não apareça explicitamente na Estética Transcendental, mas sua utilização no texto de 1768, na *Dissertação* de 1770¹²⁹ e nos *Prolegômenos*¹³⁰, mostram que, por meio desse argumento, Kant pretende mostrar as teses a seguir:

- 1) As características da localização e da direcionalidade não são captadas pela representação conceitual do espaço, como propôs Leibniz;
- 2) A representação do espaço não é consequência da extensão do objeto, mas sim, a própria extensão e direção do objeto pressupõem a representação espacial. Assim, se o espaço não está nas próprias coisas, como define Leibniz, seu fundamento está fora dele; logo, o espaço não é derivado da experiência;

¹²⁹ “O que em um espaço dado se estende para uma região e o que se volta para a oposta não pode ser descrito discursivamente ou reduzido a notas características do entendimento [características intelectuais] por nenhuma acuidade da mente; e, assim, em sólidos perfeitamente similares e iguais, mas incongruentes, de cujo gênero são a mão esquerda e a direita (na medida em que são concebidas somente segundo a extensão) ou triângulos esféricos de dois hemisférios opostos, há uma diversidade, em virtude da qual é impossível que os limites da extensão deles coincidam, ainda que possam substituir-se um ao outro em tudo o que se pode exprimir com notas características inteligíveis à mente através da linguagem; por isso, é aqui manifesto que só por alguma intuição pura a diversidade, a saber, a incongruência, pode ser notada” (MSI, AA 02: 403).

¹³⁰ Kant, Prol, AA 04:286.

- 3) O espaço precede a determinação das características espaciais dos objetos, como extensão, localização e direção.
- 4) Há diferentes dimensões do conhecimento (representadas decisivamente pelas faculdades da sensibilidade e do entendimento).

Para demonstrar isso, Kant afirma que o primeiro fundamento do conceito de direções no espaço parte da relação das dimensões dos planos de interseção que definem as direções espaciais a partir do nosso próprio corpo. O conhecimento dos objetos por meio dos sentidos pressupõe que a relação do sujeito com tudo o que está fora dele seja conhecido a partir da relação do objeto com o sujeito em uma dimensão espacial. Kant esclarece essa relação na passagem abaixo:

No espaço corpóreo, por causa de suas três dimensões, deixam-se pensar três planos, que se entrecortam todos em ângulos retos. **Uma vez que conhecemos, mediante os sentidos, tudo o que está fora de nós somente na medida em que se encontre em relação conosco, não é de estranhar que para gerar o primeiro fundamento do conceito de direções no espaço, partamos da relação destes planos de interseção com nosso corpo.** O plano perpendicular ao comprimento de nosso corpo chama-se, em relação a nós, horizontal; e esse plano horizontal dá ensejo à distinção das direções que designamos por acima e abaixo. Sobre este plano podem estar dois outros, perpendiculares e cruzando-se igualmente em ângulos retos, de modo que o comprimento do corpo humano é pensado na linha de interseção. Um destes planos verticais divide o corpo em duas metades exteriormente similares e

dá o fundamento da distinção entre o lado direito e o esquerdo; o outro, que lhe é perpendicular, faz com que possamos ter o conceito de lado de frente e de trás. (Kant, GUGR, AA 02: 378-379, meu grifo)

Em seguida, apresento uma figura que ilustra os planos de interseção e a definição de direções mencionados acima¹³¹:

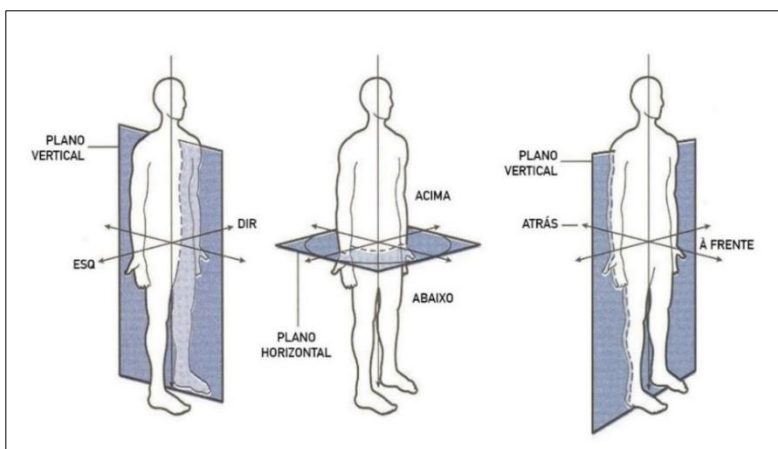


Figura 4: os planos interseccionais e as direções

Considerando as definições das direções no espaço a partir da determinação dos planos interseccionais que estão pressupostos na relação de um objeto conosco, Kant avança para a segunda parte do argumento do texto de 1768. Observa-se que as mãos direita e esquerda, os pés direito e esquerdo, ou cada lado de um corpo similar não são simétricos. Kant designa como “contrapartes incongruentes”

¹³¹ A figura é da autoria de Leonardo Ruas, feita especialmente para a minha pesquisa

as partes que são iguais e similares em suas características, mas que não podem ser incluídas nos mesmos limites de volume espacial. A seguir, apresento a citação relativa às contrapartes incongruentes, seguida de uma figura¹³² que ilustra as contrapartes incongruentes de uma mão esquerda e uma mão direita, conforme o exemplo de Kant:

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

¹³² A figura é da autoria de Verônica Campos, feita especialmente para a minha pesquisa

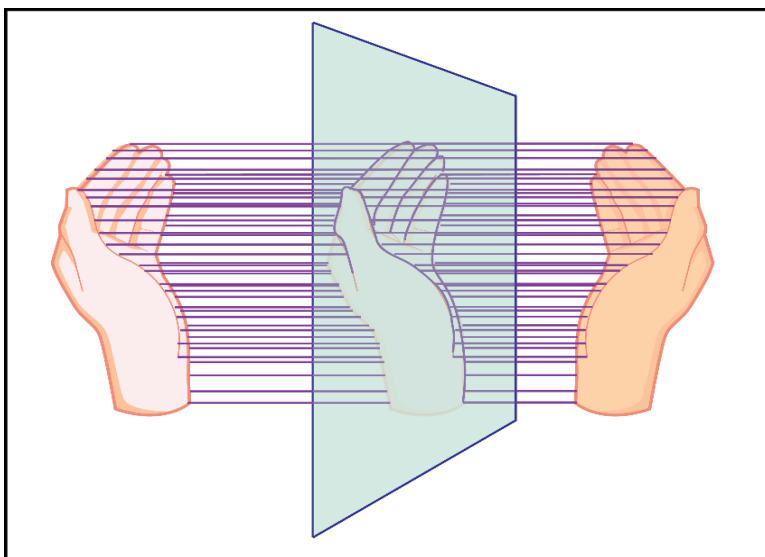


Figura 5: as contrapartes incongruentes

Assim, a partir do plano de interseção vertical (como o primeiro plano vertical da figura 4), o procedimento sugerido por Kant consiste na duplicação de cada ponto de um membro do corpo humano, no caso a mão direita, por meio de uma linha perpendicular ao plano, que parte de cada um desses pontos e se projeta na direção oposta de maneira equidistante, semelhante à formação de uma imagem espelhada. Se apenas a similaridade conceitual fosse levada em conta, o que se esperaria é a formação de uma imagem congruente idêntica ao membro copiado. O que Kant ressalta, porém, é que em vez disso, forma-se a contrapartida incongruente do primeiro membro do corpo. A explicação de Kant é de que em qualquer parte do espaço em que a mão direita e a mão esquerda fossem posicionadas, elas sempre estariam orientadas a alguma direção. Nisso reside a característica irreduzível da orientação de um corpo no espaço que não cabe na

descrição desse mesmo corpo segundo o exemplo. A apreensão dessa orientação, nos termos da percepção, contudo não pode ser feita pela mera descrição de como as partes do corpo posicionadas umas em relação às outras, mas somente pela distinção de direções no espaço¹³³. E assim ele diz que o espaço absoluto não é um objeto da sensação externa, mas um conceito fundamental, ou seja, é anterior às coisas, mas não no sentido do receptáculo ontológico de Newton¹³⁴. Mas é o

¹³³ Contemporaneamente, esse não é necessariamente um bom argumento contra as leituras mais conceitualistas sobre a intuição. No caso do conceitualismo de John McDowell, por exemplo, ele poderia argumentar que a apreensão das contrapartes incongruentes se dá por conceitos singulares demonstrativos, indicando, por exemplo, que “essa mão” é diferente “daquela mão”. No entanto, por um lado, não vejo como admitir a tese de conceitos singulares demonstrativos sem comprometer a tese da distinção entre as faculdades do conhecimento. Por outro lado, vejo que poderia se argumentar a favor de que a anterioridade da intuição do espaço precederia e basearia a própria formação do conceito singular. No entanto, essa discussão escapa aos fins desta obra. Ver Severo, 2000, para uma abordagem em termos kantianos da relação entre contrapartes incongruentes e identificação demonstrativa e Peacocke, 1991, para uma resposta ao conceitualismo de McDowell em termos contemporâneos.

¹³⁴ A tendência interpretativa em relação à *Direções no espaço* é a de que Kant admitiria uma posição newtoniana em relação ao espaço absoluto, A partir da ideia de que o espaço seria um receptáculo de todas as coisas. Essa posição marcaria o que depois é considerado a “virada” kantiana em relação ao espaço, no sentido de uma mudança de posição a partir de 1770. Seneda, 2017, p. 14, n. 4, ressalta que a maior parte dos intérpretes do idealismo transcendental possuem dificuldade em olhar caridosamente para o texto de 1768 como gênese da doutrina do idealismo kantiano. A posição de Norman Kemp Smith, 1918, é um exemplo tradicional dessa interpretação objetivista da concepção de espaço. Como exemplo de poucas exceções, tem-se a posição de William Harper, 2012, na qual ele interpreta que as características mais importantes da designação do espaço como intuição já aparecem em 1768. Em um artigo detalhado sobre a validade do argumento das contrapartes incongruentes, que a noção de espaço absoluto já possui valor epistêmico. A interpretação de Hanna, 2016, vislumbra no texto de 1768 que a noção de espaço como forma intuição sensível já possui seus elementos mais característicos, como a subjetividade e a idealidade. Kauark-Leite, 2017, também corrobora essa interpretação, ressaltando as diferenças entre o espaço como forma pura da intuição e o espaço absoluto, Ambas como condições epistêmicas, já no texto de 1768. Mesmo que sejam teses inteiramente

fundamento que possibilita o conhecimento e a relação com as coisas corpóreas.

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

Ao recuperar o argumento das contrapartes incongruentes nos *Prolegômenos*¹³⁵, Kant torna ainda mais evidente que a distinção entre

diferentes, A noção de espaço como forma pura da sensibilidade e a noção de espaço absoluto em termos objetivistas, elas ainda se baseiam no princípio comum da anterioridade do espaço.

¹³⁵ “Que pode ser mais semelhante à minha mão ou minha orelha e mais igual em todas as partes que sua imagem no espelho? E, no entanto, não posso colocar essa mão tal como vista no espelho no lugar de seu original, pois se esta era uma mão direita, aquela no espelho é uma mão esquerda, e a imagem da orelha direita é uma orelha esquerda que de nenhum modo pode substituir-se à primeira. Ora, não há aqui quaisquer diferenças intrínsecas que o entendimento pudesse chegar a pensar, e, contudo, as diferenças são internas, tanto quanto mostram os sentidos, pois a mão esquerda não pode dispor-se nos mesmos contornos que a primeira (não podem ser feitas

as faculdades mentais e suas representações é necessária em virtude de explicar as condições sob as quais podemos conhecer determinados objetos como as contrapartes incongruentes. A conclusão é que, para mostrar que a sensibilidade é responsável por nos apresentar os objetos como nos aparecem enquanto fenômenos na experiência, e não como objetos em si mesmo, Kant revela um papel pertencente estritamente à intuição com relação a percepção de determinados objetos no espaço, um papel que é irreduzível ao intelecto. Nesse sentido, Hanna entende que, em *Direções no espaço*,

Kant descobriu que as assimetrias estruturais [...] podem ser detectadas e diferenciadas apenas pela sensibilidade externa essencialmente não intelectual, não-conceitual, de sujeitos vivos, corporificados, conscientes e cognoscentes como nós, que estão de fato inseridos ou localizados nesse espaço global e, portanto, que há um isomorfismo necessário entre a forma de representação da sensibilidade externa desses sujeitos, a estrutura abstrata

congruentes), apesar de toda igualdade e semelhança recíprocas; a luva de uma mão não pode ser usada na outra. Qual é então a solução? Esses objetos não são representações das coisas tais como são em si mesmas e tais como o puro entendimento as conheceria, mas intuições sensíveis, isto é, fenômenos, cuja possibilidade se funda na relação de certas coisas desconhecidas em si a uma outra coisa, a saber, à nossa sensibilidade. O espaço é a forma da intuição externa desta e a determinação interna de qualquer espaço só é possível pela determinação da relação exterior a todo o espaço, de que aquele é uma parte (a relação ao sentido externo), isto é, a parte só é possível pelo todo; o que nunca tem lugar nas coisas em si como objetos do entendimento puro, mas sim nos simples fenômenos. Não podemos, pois, fazer compreender por nenhum conceito a diferença de coisas semelhantes e iguais e, no entanto, incongruentes (por exemplo, duas hélices torcidas em direções opostas), mediante nenhum conceito, mas apenas pela relação com a mão esquerda e direita, que se refere imediatamente à intuição” (Kant, Prol, AA, 04:286).

desse espaço global e a estrutura material de objetos perceptíveis também inseridos ou localizados nesse espaço global. (Hanna, 2016, p. 105)

Tendo em vista que o argumento das contrapartes incongruentes visa mostrar que há certos aspectos da nossa percepção e da nossa orientação no mundo que são parte da função da sensibilidade e não podem ser reduzidas ao intelecto, Hanna conclui que isso é uma demonstração de que a sensibilidade introduz conteúdos essencialmente não-conceituais na nossa experiência. Contudo, Hanna ainda mantém a controvérsia relativa ao idealismo transcendental. Segundo ele, o idealismo transcendental é uma doutrina que deve ser dividida entre o idealismo transcendental da sensibilidade e o idealismo transcendental do entendimento por serem idealismos logicamente independentes. Nesses termos, Hanna (2016, p. 114) defende a ideia de que o idealismo transcendental do entendimento, representado pelo argumento da Dedução B, é falso. Com isso, ele prioriza o idealismo transcendental da sensibilidade conforme expresso pelos textos de Kant de 1768 a 1772, anteriores à primeira *Crítica*, implicando em uma espécie de primazia da sensibilidade. Isso significa que o mundo aparente se conforma, fundamentalmente, à sensibilidade humana, mesmo que não se conforme com o entendimento humano (Hanna, 2016, p. 115). No entanto, conforme mostrei na subseção anterior, não é necessário adotar uma atitude tão drástica em relação ao idealismo transcendental, visto que ele pode ser compatível com o conteúdo essencialmente não-conceitual das intuições.

3.4 O debate em perspectiva

O quadro teórico resultante da revisão dos principais argumentos sobre o papel epistêmico e normativo das intuições abrange, de um lado, a defesa conceitualista do conteúdo das intuições e, de outro, diferentes defesas do não-conceitualismo das intuições. Como exposto ao longo deste capítulo, o não-conceitualismo se desdobra em, pelo menos, duas abordagens: o não-conceitualismo relacionista, defendido por autores como Allais e McLearn, e o não-conceitualismo psicologista, proposto por Hanna. Em síntese, esse quadro teórico foi delineado como segue.

O **conceitualismo**, representado principalmente por John McDowell, é a tese segundo a qual as capacidades intelectuais estão em operação nas atualizações da receptividade. Essa seria a melhor explicação para o papel epistêmico das intuições em virtude de evitar o Mito do Dado fundacionista. Disso se segue que o conteúdo das intuições deve ser, ao menos potencialmente, conceitual. Isso explicaria como a espontaneidade do entendimento, por meio da imaginação, determinaria o conteúdo da intuição ao conferir unidade ao espaço e ao tempo como intuições formais. Nesse sentido, o conceitualismo kantiano se baseia fundamentalmente nas implicações do argumento da Dedução B. Além disso, a motivação para a tese conceitualista reside na necessidade de afirmar a normatividade das intuições, tomando a razão como paradigma normativo. Assim, para que eu possa ser responsável pelo conteúdo das minhas intuições, é preciso que esse conteúdo seja associado em termos formais à espontaneidade do entendimento. Como consequência, temos que o contexto normativo das intuições é

sustentado pela possibilidade de se reconhecer as razões pelas quais certas crenças e juízos se baseiam em determinados conteúdos da intuição.

O **não-conceitualismo relacionista**, representado principalmente por Lucy Allais e Colin McLear, é a tese segundo a qual as intuições nos colocam em uma relação de *acquaintance* com os objetos, mas não possuem conteúdo. Assim, nossa experiência é, ao menos parcialmente, constituída de intuições não-conceituais que são representações imediatas, particulares e dependentes dos próprios objetos que compõem o *ambiente* (*Environment view*). Para nos dar objetos, as intuições não dependem das capacidades intelectuais na medida em que a unidade objetiva das intuições é fornecida pelos próprios objetos dados a elas. O relacionismo rejeita a ideia de que as intuições possuam qualquer tipo de conteúdo e, consequentemente, nega que estejam relacionadas a algum tipo de normatividade. Assim, sua interpretação da distinção entre as faculdades mentais é pautada na distinção entre tipos de estados mentais, em que as intuições cumprem o papel de nos oferecer a possibilidade real dos objetos na experiência.

O **não-conceitualismo psicologista**, representado principalmente por Robert Hanna, defende que existem conteúdos mentais perceptuais, em sujeitos humanos, quanto em não-humanos, cuja estrutura semântica e função psicológica são distintas da estrutura e da função do conteúdo conceitual. Dessa forma, existem certos tipos de objetos que escapam às categorias e não são subordinados à ação da espontaneidade do entendimento. Esses objetos são conhecidos somente pela sensibilidade e, nesse sentido, seu conteúdo é não-conceitual. O que define a teoria de Hanna como um não-conceitualismo psicologista é sua interpretação sobre as

faculdades mentais de Kant como capacidades inatas que geram representações em suas associações psicológicas, as quais se relacionam com nossas habilidades perceptuais discriminatórias e com o pensamento. Assim, para Hanna, o idealismo transcendental deve ser enfraquecido em função de uma interpretação psicologista das faculdades mentais que possibilite a explicação de como os objetos elusivos escapam às capacidades intelectuais. Para ele, a normatividade das intuições é uma normatividade prática *bottom-up* originada da relação fundamental de protorracionalidade que as intuições estabelecem com os objetos.

Ao retratar desse modo o debate kantiano entre conceitualistas e não-conceitualistas, o que proponho é evidenciar as motivações principais de cada defesa considerando o papel epistêmico e normativo da sensibilidade. Assim, embora o conceitualismo de McDowell reconheça que a intuição deva figurar em um contexto normativo, o seu papel é restrito à determinação conceitual uma vez que as intuições devem servir como *razões* e que o sujeito deve ser capaz de reconhecê-las *como tais*. Em contrapartida, a defesa relacionista do não-conceitualismo prioriza a ideia de que as intuições têm uma função puramente relacional e não normativa. O que o relacionista propõe é que a tarefa das intuições se restringe ao conhecimento que a interação pré-conceitual do sujeito com o ambiente proporciona. Assim, a proposta relacionista afirma que a intuição é dependente das relações externas com os objetos, o que parece ser um quadro incompleto da relevância das intuições em relação à sua aprioridade e à sua relação com a faculdade da imaginação. Para além disso, o conceitualista poderia dizer sobre o relacionismo que sua proposta sobre as intuições responde apenas ao modo como as intuições dizem respeito as habilidades

discriminatórias da percepção. Nesses termos, o relacionismo não responde ao problema normativo das intuições.

Por sua vez, o não-conceitualismo psicologista de Hanna *prioriza* a ideia de que a intuição é um estado mental cujo conteúdo é não-conceitual em função do modo pelo qual a própria mente processa as informações. Hanna (2011c) psicologiza as faculdades mentais kantianas, afirmando que elas são inatas. Nesse sentido, o conteúdo da intuição é atrelado à sensibilidade em uma explicação psicológica e que não requer a aplicação de conceitos para sua formação. Assim, para Hanna, a mente humana tem as capacidades cognitivas necessárias para apreender a realidade em seus aspectos sem a mediação de conceitos. Sua abordagem prioriza uma base internalista psicológica para a formação do conteúdo não-conceitual. Embora Hanna argumente em função de uma normatividade prática *bottom-up* da sensibilidade, essa normatividade teria um fundamento psicológico e não epistêmico. Esse tipo de normatividade não parece ser do tipo que poderíamos atribuir a Kant, uma vez que a leitura psicologista parece não se atentar ao problema de que a própria estratégia kantiana busca um resultado normativo em termos de fundamentar a justificação do conhecimento científico, como a geometria e a física.

3.5 Conclusão

Mostrei ao longo deste capítulo o desenvolvimento de teorias não-conceitualistas que se contrapõem ao conceitualismo sobre as intuições. Para isso, introduzi a ideia de conteúdo não-conceitual que surge na tradição contemporânea de epistemologia da percepção e

mostrei como o não-conceitualismo em termos kantianos se apropria do debate. Em seguida, discuti criticamente as duas principais abordagens não-conceitualistas sobre o papel epistêmico das intuições: o não-conceitualismo relacionista e o não-conceitualismo psicologista. Tendo esse quadro teórico em vista, isso nos leva de volta à pergunta fundamental deste livro: “Qual o papel epistêmico do espaço e do tempo *a priori* na sensibilidade?”. Esse papel epistêmico do espaço e do tempo *a priori* deve ser explicado em relação à normatividade da sensibilidade, e não em relação à sua função psicológica.

No entanto, em relação ao problema sobre o estatuto do conteúdo da intuição, temos que os não-conceitualistas parecem estar corretos em dizer que o conteúdo da intuição é não-conceitual em virtude da necessária distinção kantiana entre as faculdades mentais e suas representações. O papel exercido pela sensibilidade, atrelada à imaginação, ambas pensadas como faculdades que contribuem na possibilidade do conhecimento *a priori*, é um papel *essencialmente* não-discursivo e não-conceitual. Segundo o argumento da distinção entre as faculdades mentais e o argumento das contrapartes incongruentes, o que podemos concluir é que a capacidade sensível é requerida para o conhecimento da singularidade, distinto da faculdade do entendimento que é capaz de abarcar a generalidade. Essa distinção, que já se manifesta no texto da Dissertação de 1770, evidencia que Kant designa capacidades mentais distintas para conhecimentos distintos. Nesse sentido, o conteúdo da sensibilidade é diferente em *tipo* do conteúdo do entendimento, e por isso é não-conceitual.

Contudo, segundo a perspectiva conceitualista, o argumento da Dedução B é a chave para mostrar que as categorias teriam a função

de unificar o conteúdo da intuição, do mesmo modo que unificam as representações em um juízo (Kant, KrV, A 79/B 105). Entretanto, como vimos, não parece ser o caso de que as categorias se relacionem a todo conteúdo intuicional, visto que nem todo conteúdo intuicional precisa figurar em um juízo ou ser reconhecido sinteticamente em um conceito para que seja uma cognição válida. Como Kant faz no início da Dedução, se subtrairmos o papel do entendimento na cognição, os fenômenos ainda nos seriam dados espaço-temporalmente.

Se no segundo capítulo vimos que o conceitualismo falha em abordar a dimensão normativa da sensibilidade, neste capítulo vimos que as respostas não-conceitualistas ainda são insuficientes em explicar o papel epistêmico e normativo das intuições. Assim, a tarefa do próximo capítulo é a de apresentar de que modo a constituição cognitiva do conteúdo intuicional, sendo não-conceitual, é guiada por regras normativas tanto em sua constituição, como também em sua relação com os conceitos e com a discursividade na construção do conhecimento objetivo. Com isso, pretende-se responder ao conceitualismo buscando mostrar que o paradigma normativo da sensibilidade é diferente do paradigma normativo do entendimento e da razão.

4. A dimensão normativa da sensibilidade

O objetivo principal deste capítulo é defender a tese de que a dimensão normativa da sensibilidade se fundamenta na aprioridade do espaço e do tempo enquanto formas não-conceituais da intuição. Isso se contrapõe ao conceitualismo, conforme apresentado no segundo capítulo, que sustenta que o conteúdo das intuições teria uma forma categorial, negando assim qualquer autonomia própria da sensibilidade em relação ao entendimento. Além disso, a tese defendida aqui também se contrapõe às versões do não-conceitualismo apresentadas no terceiro capítulo. No caso do não-conceitualismo relacionista, que afirma que a tarefa das intuições se resume a nos dar objetos e a nos colocar em contato com o ambiente que nos cerca, nos deparamos com o problema de restringir o papel epistêmico das intuições apenas ao conhecimento particular dos objetos. Contudo, se o não-conceitualismo das intuições for entendido nos termos do seu conteúdo não-conceitual, podemos compreender que as intuições são governadas pelas regras normativas da sensibilidade e que possuem condições de verificação. No caso do não-conceitualismo psicologista, que embora afirme que o conteúdo não-conceitual das intuições seja determinado pela aprioridade do espaço e do tempo, considero que ele falha em explicar a dimensão epistêmica e normativa ao fundamentar as capacidades mentais em uma base puramente psicológica.

Nesse contexto, defendo que a sensibilidade tem uma dimensão normativa própria, não-conceitual, que regula a tarefa epistêmica das intuições. Para sustentar essa tese, este capítulo foi dividido em quatro seções, acrescidas de uma seção de conclusão. Em 4.1, apresento uma introdução que recapitula os principais argumentos apresentados nos capítulos anteriores, principalmente em relação à aprioridade não-conceitual do espaço e do tempo. Em 4.2, procuro discutir como a tese não-conceitualista psicologista se opõe à normatividade da sensibilidade. Com essa conjectura em vista, é possível compreender, em 4.3, que a aprioridade do espaço e do tempo, como formas não-conceituais da intuição, constituem uma dimensão normativa própria da sensibilidade. Em 4.4, busco mostrar que a normatividade do espaço e do tempo como formas *a priori* sensíveis nos permite conceber como a sensibilidade, aliada à imaginação, oferece regras que possam estruturar normativamente as atividades sintetizadoras da mente em relação a objetos da experiência possível.

4.1 Recapitulação

Nos capítulos anteriores, vimos que a questão da possibilidade do conhecimento, articulada na indagação kantiana sobre “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”, desdobrou-se em discussões sobre as faculdades cognitivas da sensibilidade e do entendimento, bem como sobre as relações entre suas representações, respectivamente, intuições e conceitos. Sobre a sensibilidade, Kant a descreve como a capacidade receptiva em que suas formas *a priori* do espaço e do tempo são responsáveis por ordenar os fenômenos, ou seja, os objetos indeterminados das intuições empíricas. Sobre o

entendimento, Kant o descreve como a capacidade espontânea responsável por produzir representações gerais e discursivas. Nesse quadro teórico, o problema se centra em como justificar a possibilidade do conhecimento na medida em que esses dois tipos de representações, singulares e gerais, devem se relacionar. Para isso, Kant recorre à noção de síntese e busca mostrar, na Dedução Transcendental, como as categorias devem se referir aos objetos das intuições empíricas.

A proposta de McDowell acerca do papel das intuições na construção do conhecimento se centra na determinação da sensibilidade pelo entendimento, o que ele entende como o resultado da Dedução B. De modo geral, McDowell defende a tese do conceitualismo sobre as intuições devido a dois motivos centrais: (i) o conteúdo da intuição só é algo para nós se o diverso for reunido em uma unidade da experiência. Essa unidade é concedida pela síntese do entendimento e, portanto, as intuições estariam subordinadas à função dos conceitos em todo contexto cognitivo relevante. (ii) As intuições devem estar inseridas em um contexto normativo no qual possam servir como razões, e serem *reconhecidas como tais*, para que se possa justificar a responsabilidade do sujeito por sustentar (ou não) um determinado juízo baseado no conteúdo da intuição. Nesse contexto, o conteúdo das intuições deve ser conceitual no sentido de ser “categorialmente estruturado”. Em suas próprias palavras, McDowell afirma que “Kant concebe as intuições empíricas como configurações na receptividade sensorial que são categorialmente estruturadas” (McDowell, 2009b, p. 127).

Embora McDowell ofereça uma explicação normativa sobre a sensibilidade, o seu paradigma normativo se centra na capacidade racional de autodeterminação, a qual ele identifica com a capacidade

espontânea do entendimento. Nessa perspectiva, as formas da sensibilidade devem ser determinadas pelo entendimento, para se ter o reconhecimento consciente das intuições como razões para crenças e juízos. Contudo, a premissa de que as intuições empíricas teriam uma forma categorialmente estruturada contradiz a principal proposta de Kant para a necessária distinção entre as faculdades. A sensibilidade enquanto capacidade distinta do entendimento, tem uma tarefa também distinta, que é a de formar representações singulares, enquanto o entendimento, necessariamente discursivo, é formado por representações gerais. O espaço e o tempo, enquanto formas da sensibilidade, cumprem tanto o papel de ordenar os fenômenos, quanto o de oferecer as condições necessárias para a sensibilização das categorias no esquematismo. Isso quer dizer que as formas da sensibilidade cumprem uma função própria na adequação da generalidade em relação à singularidade. Nesse sentido, as intuições empíricas são espaço-temporalmente estruturadas, e, no contexto de conhecimentos objetivamente válidos, são sintetizadas conceitualmente.

No terceiro capítulo, apresentei a discussão em torno da ideia de conteúdo não-conceitual da experiência. As propostas não-conceitualistas entendem que é preciso manter a distinção entre as faculdades, uma vez que a sensibilidade tem um papel cognitivo a cumprir que não poderia ser cumprido pelo entendimento. Como vimos, temos duas defesas principais do não-conceitualismo das intuições. Por um lado, o relacionismo se concentra na defesa da ideia de que as intuições nos dão objetos e nos colocam em contato com o mundo em uma relação de *acquaintance*, a qual ocorre independentemente da determinação conceitual. Nesse sentido, a discussão deveria ser reformulada em termos da independência da

sensibilidade em relação ao entendimento em determinados contextos. Contudo, de acordo com essa perspectiva, as intuições desempenham uma função referencial dependente do objeto, implicando em um tipo de realismo perceptual direto, segundo o qual elas seriam apenas a apresentação direta do objeto, sem conteúdo passível de ser avaliado em condições de correção. Por outro lado, a perspectiva psicologista de Robert Hanna defende que as intuições possuem conteúdos não-conceituais distintos em tipo dos conteúdos conceituais do entendimento. No entanto, essa defesa é pautada na psicologização das faculdades mentais, e afirma que a estrutura semântica e a função psicológica das intuições e dos conceitos são distintas, e que não seria possível, desse modo, que o conteúdo das intuições fosse categorialmente estruturado.

As intuições têm, de fato, a tarefa de nos dar objetos e nos colocar em relação com o mundo. No entanto, ao nos colocar em contato com o mundo, as intuições empíricas respondem ao *modo específico* pelo qual nós podemos perceber o mundo. Assim, as *formas da sensibilidade* correspondem ao modo segundo o qual os fenômenos nos são dados. Nesses termos, a discussão gira em torno do conteúdo não-conceitual das intuições na medida em que elas se enquadram no debate sobre as condições de correção e normatividade. Compreender isso, no entanto, implica compreender que as faculdades mentais, incluindo a sensibilidade, são capacidades epistêmicas para o conhecimento, e não meramente capacidades psicológicas voltadas para a atividade de conhecer. Embora o não-conceitualismo psicologista de Hanna entenda que é preciso discutir sobre a não-conceitualidade das intuições em termos de seu *conteúdo*, esse conteúdo é, segundo o autor, guiado por uma determinação psicológica e não normativa. A posição de Hanna parece ser, desse

modo, uma forma de explicar as habilidades discriminatórias que temos a partir das sensações e do nosso senso de propriocepção espacial. Basear a tarefa da sensibilidade apenas em sua atividade psicológica não parece nos dar a explicação epistêmica necessária para a justificação do conteúdo da intuição em relação aos juízos e a nossa autonomia. Como veremos mais adiante, a dimensão normativa da sensibilidade não parece poder ser explicada em termos de capacidades psicológicas.

Nesse contexto teórico, a pergunta que se apresenta é sobre como oferecer uma explicação sobre a normatividade da sensibilidade que também contemple o caráter não-conceitual do conteúdo das intuições. Essa questão envolve discutir mais a fundo a própria teoria kantiana em termos de uma interpretação da normatividade cognitiva apresentada no delineamento das faculdades mentais como transcendentais, ou seja, como condições de possibilidade para o conhecimento.

4.2 Normatividade no sistema cognitivo kantiano

Kant estabelece, na *Crítica da razão pura*, as bases para a compreensão das condições epistêmicas sensíveis e intelectuais que possibilitam o conhecimento de objetos na experiência. Ao investigar essas condições, que envolvem, respectivamente, intuições e conceitos, é possível observar ao menos duas interpretações distintas sobre o que implica dizer que intuições e conceitos possuem uma forma *a priori*. Por um lado, a interpretação psicologista para a

aprioridade afirma que Kant estaria preocupado em oferecer uma teoria sobre o funcionamento “real” da mente cognitiva. Esse é um modo de entender a pergunta de Kant sobre “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”, focando em uma resposta fundamentada na descoberta das características da experiência que são devidas à nossa própria organização fisiopsicológica¹³⁶. Nessa perspectiva, ao se referir às sínteses e suas relações com conceitos e intuições, Kant estaria propondo uma teoria sobre os mecanismos naturais de funcionamento da mente.

Por outro lado, em uma interpretação normativo-epistêmica¹³⁷ da aprioridade das formas da intuição e dos conceitos, temos que a estratégia de Kant pretende alcançar um resultado *normativo*, qual seja, o de evidenciar a *justificação* de conhecimentos objetivamente válidos como os da geometria e da física. Isso significa que esses conhecimentos não são contingentes ou relativos, mas possuem uma

¹³⁶ O meu foco, nesse ponto, é sobre interpretações psicologistas mais recentes sobre as atividades mentais. Por exemplo, Hanna entende que por faculdades transcendentais devemos entender “capacidades psicológicas modulares espontâneas e inatas” (Hanna, 2005, p. 261, n. 5). Ver também Hanna, 2001, cap. 1. Kitcher, 1990, em sua perspectiva sobre a psicologia transcendental, enfatiza a importância de compreender que a estrutura cognitiva psicológica fornece a base para as atividades de conhecimento. Hatfield, 1992, p. 67, por sua vez, mapeia pelo menos três tipos de teoria psicológica em Kant, muito embora ele faça a distinção entre o argumento da filosofia transcendental presente na Analítica Transcendental e o argumento psicológico naturalista. Para uma análise crítica sobre os debates psicologistas em relação à origem do neokantismo, ver Anderson, 2005.

¹³⁷ Estou reunindo sob o mesmo título de “interpretações normativo-epistêmicas” alguns teóricos que defendem a ideia de que a proposta de Kant na primeira *Crítica* se centra, principalmente, em uma teoria sobre o conhecimento. Contudo, embora tendam a convergir em relação ao caráter epistêmico da teoria de Kant e ao caráter normativo das faculdades transcendentais, esses filósofos divergem drasticamente em suas interpretações. Ver, principalmente, Allison, 2004, p. 35; Strawson, 1966, p. 15; Guyer, 1987, p. 374 e Anderson, 2001.

validade universal e necessária. Para isso, a reflexão sobre as condições de possibilidade da experiência precisa dar conta da universalidade e da necessidade desses tipos de conhecimento. Nesse sentido, se fosse descoberto hoje que a combinação de nossas representações e as associações psicológicas que fazemos acontece de modo diferente do que se acreditava no século XVIII, isso colocaria em risco a necessidade e a universalidade dos conhecimentos *a priori*. Strawson aponta esse problema:

É um lugar-comum da observação casual e científica que o caráter de nossa experiência, do modo como as coisas aparecem para nós, seja parcialmente determinado por nossa constituição humana, pela natureza dos nossos órgãos dos sentidos e sistema nervoso. O funcionamento do mecanismo perceptual humano, nos modos pelos quais nossa experiência é causalmente dependente, são matérias de investigação empírica ou científica, não filosófica. Kant estava bem ciente disso. (Strawson, 1966, p. 15)

Essa controvérsia interpretativa se baseia em alegações kantianas centrais sobre a atividade cognitiva mental, como, por exemplo, a atividade de *síntese* como o ato de ligar e integrar representações. Em uma perspectiva psicologista, as atividades sintéticas forjam conexões “reais” entre nossas representações que baseiam nossos conhecimentos objetivos. Contudo, em uma perspectiva normativista, a síntese é uma regra normativa segundo a qual nossas representações se relacionam de modo não arbitrário, mas necessário, sem que isso acarrete um compromisso com a existência real das representações em termos de conexões mentais causais. O

problema se centra na ideia de que explicações psicológicas poderiam basear o estatuto normativo e a justificação epistêmica das cognições. Antes de apresentar a perspectiva normativa do *a priori* em mais detalhes, quero observar mais detidamente o problema do psicologismo em relação às intuições e à faculdade sensível.

4.2.1 O problema do psicologismo sobre a sensibilidade

Em suas posições mais recentes, Hanna (2011a, 2015) defende sua perspectiva chamada *Sensibility First*. Essa posição é pautada pela ideia de que as capacidades sensíveis, essencialmente não-conceituais, não apenas fundamentam, como também possibilitam o exercício das capacidades intelectuais. Embora não seja meu objetivo aprofundar na investigação sobre como essa fundamentação acontece¹³⁸, pretendo discutir criticamente a premissa de Hanna, segundo a qual as formas *a priori* do espaço e do tempo introduzem um conteúdo não-conceitual na experiência em virtude de sua função psicológica. Essa função psicológica, por sua vez, segundo Hanna, seria o fundamento da normatividade da sensibilidade.

¹³⁸ A minha principal crítica à perspectiva de Hanna é direcionada, principalmente, à psicologização da faculdade sensível. No entanto, a perspectiva de *Sensibility First* tem uma recepção bastante controversa na literatura. Por exemplo, Schulting, 2012, p. 70, critica a dificuldade de Hanna em explicar sobre como o conteúdo essencialmente não-conceitual, necessariamente distinto e irreduzível às capacidades intelectuais, se conecta a estas faculdades para a construção de conhecimentos objetivos. Ellis, 2022, acredita que a perspectiva de *Sensibility First* é falsa porque não consegue explicar o problema de como a unidade objetiva da autoconsciência, que já está presente na atividade sintética e é um ato do entendimento, também não guiaria a normatividade *bottom-up* da sensibilidade.

Hanna entende o conceitualismo como uma perspectiva que “às vezes, mas não sempre”, é combinada com a tese de que atos psicológicos e estados de crianças pré-linguísticas e animais não-humanos com mente não possuem conteúdo mental representacional relevante (Hanna, 2011a, p. 26). Para ele, isso significa que a defesa do conceitualismo nos termos de evitar o Mito do Dado hiper-intelectualiza a sensibilidade. Nesse sentido, a sua concepção sobre o debate se resume em dizer que:

o não-conceitualismo diz que nosso acesso cognitivo aos alvos de nossa intencionalidade não é, nem sempre, nem necessariamente, mediado por conceitos e, além disso, que nosso acesso cognitivo aos alvos de nossa intencionalidade, às vezes, não é mediado por conceitos; e o conceitualismo diz que nosso acesso cognitivo aos alvos de nossa intencionalidade é sempre e necessariamente mediado por conceitos. Aqui está, portanto, a questão filosófica fundamental: podemos e, às vezes, encontramos cognitivamente as coisas de forma direta e pré-discursiva (não conceitualismo) ou devemos sempre encontrá-las cognitivamente apenas dentro da estrutura da racionalidade discursiva (conceitualismo)? (Hanna, 2011a, p. 27)

Ao colocar o debate nesses termos, Hanna (2011a, p. 29) argumenta que a defesa de que as intuições são não-conceituais é, na verdade, uma tese sobre *os fundamentos da racionalidade em animais com mente*. A sua proposta é a de que as intuições nos colocam em contato cognitivo com o mundo de maneira pré-discursiva e essencialmente incorporada na medida em que são diretamente referenciais. Assim, nosso contato com o mundo é guiado pelo

conteúdo não-conceitual da intuição, e é normativamente regulado por um padrão ideal de referência direta, que indica se nossa referência é mais ou menos acurada (Hanna, 2011a, p. 35). Isso implica em uma espécie de normatividade *bottom-up* baseada no contato cognitivo prático protorracional que as intuições possuem como consequência de serem representações imediatas. Hanna afirma que o conteúdo da intuição nesse contato imediato com o mundo é um “conteúdo essencialmente não-conceitual”, de modo a ressaltar que é um conteúdo diferente em tipo dos conteúdos conceituais, que respondem a normatividade *top-down* própria dos conceitos. Assim, Hanna resume dizendo que as intuições, em seu conteúdo não-conceitual, “expressam as razões próprias do corpo” (Hanna, 2011a, p. 29). Em suas próprias palavras, Hanna afirma que “o conteúdo essencialmente não-conceitual constitui a subestrutura semântica e psicológica [...] a partir da qual cresce a superestrutura categoricamente normativa *a priori* da racionalidade epistêmica e da racionalidade prática” (Hanna, 2011a, pp. 29-30).

Nesse sentido, a teoria da normatividade *bottom-up* de Hanna propõe ser capaz de explicar problemas epistemológicos complexos, como a distinção analítico-sintético, a distinção entre as faculdades mentais e o problema da justificação. Para isso, fundamenta-se nos termos das “**capacidades psicológicas** mais básicas e mais primitivas essencialmente não-conceituais compartilhadas com crianças pré-linguísticas e animais não-humanos, ou o que chamarei de [...] capacidades protorracionais” (Hanna, 2011a, p. 31, minha ênfase). Segundo o autor, o que entra em jogo é a consideração de que as capacidades protorracionais, ao nos colocarem em uma relação prática com o mundo, devem ser combinadas com a normatividade racional e conceitual em contextos específicos de justificação.

Contudo, o acesso cognitivo ao mundo, em termos de consciência perceptual e intencionalidade não dependeria das capacidades racionais e da normatividade de ser responsivo a razões *como* tais, mas sim dessa normatividade mais básica das capacidades protorracionais.

Especificamente em relação ao conceitualismo de McDowell, a proposta de Hanna enfrenta algumas dificuldades. Como vimos no segundo capítulo, o conceitualismo de McDowell não parece negar que temos responsividade ao mundo de maneira consciente em relação ao que percebemos. Além disso, em suas posições mais recentes, McDowell não parece negar que essa responsividade pode também ser compartilhada com crianças pré-linguísticas e animais não-humanos na medida em que não somos responsáveis diretamente pelo que percebemos. A diferença consiste na autonomia responsável de sustentar uma crença, avaliando se o conteúdo da intuição é, ou não, uma razão para mantê-la. Adicionalmente, ao dizer que a normatividade *bottom-up* fundamenta a normatividade *top-down* racional, Hanna poderia ser acusado por McDowell de ter retornado a um tipo de fundacionismo que remonta ao Mito do Dado, ao considerar que a relação entre os dois tipos de normatividade é psicológica e não inferencial.

No entanto, para Hanna, dizer que sua teoria remonta ao Mito do Dado não é exatamente um problema. Em suas palavras:

O conteúdo essencialmente não conceitual pode fornecer aos animais racionais de mente humana uma aderência (*grip*) prática, perceptualmente hábil, consciente pré-reflexivamente, incorporada biologicamente e neuro

biologicamente, centrada egocentricamente¹³⁹ e situada espaço temporalmente nas coisas em nosso mundo. Chamo esse fato normativo fundamental de aderência ao Dado (*Grip of the Given*) [...]. (Hanna, 2011a, p. 41)

O que Hanna chama de “aderência ao Dado” refere-se ao fato de que nós, como animais humanos, temos uma organização fisiopsicológica que nos mantém em uma relação cognitiva prática com o mundo. Assim não haveria lugar para um “espaço das razões” distinto das nossas relações mais primitivas práticas e causais. Contudo, para além disso, Hanna alega que a sua teoria mais ampla sobre a aderência ao Dado tem como elemento fundamental o argumento das contrapartes incongruentes e a consequência da irredutibilidade da sensibilidade ao intelecto (Hanna, 2011a, p. 36; Hanna, 2008). Ele afirma que o espaço e o tempo constituem o princípio unificador do conteúdo não-conceitual, fundamentando, portanto, as nossas capacidades psicológicas mais básicas e primitivas.

Essa consideração revela o problema do psicologismo de Hanna em relação à sensibilidade, ao basear a dimensão normativa sensível em princípios psicológicos. Ao considerar que as formas *a priori* do espaço e do tempo constituem nossas capacidades psicológicas, Hanna¹⁴⁰ compromete a validade objetiva pretendida pela idealidade transcendental das formas sensíveis *a priori*. Essa concepção também

¹³⁹ Dada à sua filiação a Evans, acredito que Hanna esteja se referindo à ideia do sujeito que se relaciona com os objetos em seu espaço egocêntrico. Discuti esse ponto em mais detalhes na seção 2.1.4.

¹⁴⁰ Outros intérpretes que propõem leituras psicologistas sobre a sensibilidade podem cair no mesmo problema de Hanna, caso o tipo de leitura psicologista também caia na falácia do psicologismo, qual seja, a ideia de que é possível explicar regras normativas por meio uma lei psicológica descritiva.

compromete a proposta geral de Kant sobre as formas *a priori* que regulam a experiência dos fenômenos. Conceber as condições *a priori* como formas transcendentais subjetivas necessárias para o conhecimento objeto não implica que essas formas correspondam a processos psicológicos.

Embora haja uma gama de interpretações psicologistas¹⁴¹ sobre as formas *a priori* da sensibilidade, não é meu objetivo aprofundar-me na diversidade de cada uma delas. No entanto, considero importante ressaltar que a proposta psicologista de Hanna sobre a sensibilidade, em defesa do seu não-conceitualismo kantiano, falha tanto em oferecer uma resposta ao conceitualismo, quanto em explicar a dimensão normativa da sensibilidade. Se a sensibilidade for considerada uma capacidade psicológica, as suas regras seriam explicadas por processos psicológicos e estariam submetidas a leis causais naturalistas. Nesse sentido, se o espaço e o tempo, como intuições *a priori*, estivessem subordinados à essas leis empíricas, Kant teria dificuldades em garantir a verdade apodítica da geometria e da matemática.

Com base no que é postulado na Estética Transcendental, a idealidade transcendental do espaço e do tempo é antes uma condição de possibilidade para a validade objetiva de nossas cognições relativas

¹⁴¹ Por exemplo, Kitcher alega que na Estética Transcendental, Kant estaria fazendo uma psicologia da percepção: “A psicologia da percepção na Estética estabelece, por exemplo, que nós podemos perceber o espaço somente porque nossos sentidos podem construir percepções tridimensionais a partir de dados bidimensionais da retina. No entanto, isso não implica que o espaço não seja tridimensional. Isso mostra apenas que não podemos inferir que o espaço é tridimensional a partir do que percebemos” (Kitcher, 1990, p. 140). Não cabe ao meu objetivo aqui discutir a naturalização do sistema cognitivo kantiano como é feito por Kitcher, contudo, para uma crítica a essa posição, ver Allison, 1995 e Anderson, 2005.

à experiência. Essa tarefa não implica um comprometimento com uma psicologia sobre o espaço e o tempo. Conforme apresentado no primeiro capítulo sobre as intuições puras e empíricas, e na seção 3.3.3, que aborda o argumento das contrapartes incongruentes, a aprioridade do espaço e do tempo diz respeito à função epistemológica e normativa exercida por essas representações. Para que essa função das intuições seja satisfeita com relação à geometria, por exemplo, as representações do espaço e do tempo não poderiam ser extraídas da experiência, e nem reduzidas a conceitos, como mostra o texto da Estética Transcendental. Como muitos intérpretes já notaram¹⁴², essas afirmações não sugerem que Kant estaria fazendo uma afirmação empirista sobre como a mente já possui essas representações nela mesma por conta de nossa natureza psicológica. Dessa maneira, ao considerar o espaço e o tempo como formas *a priori* da intuição, Kant busca evidenciar as condições epistêmicas, e não psicológicas, de possibilidade da experiência.

4.2.2 A implicação normativa do *a priori*

Se a perspectiva da *aprioridade* baseada na ideia de normatividade da cognição estiver correta, então a teoria da sensibilidade apresentada na Estética Transcendental não poderia ser explicada em termos psicológicos. Antes, porém, de observar em detalhes os argumentos da Estética sob a ótica da normatividade cognitiva, é preciso entender qual o sentido próprio de normatividade que está envolvido nas formas *a priori*. O objetivo de buscar explicar a

¹⁴² Ver Allison, 2004, pp. 102-105; Kemp Smith, 2003, p. 103 e Parsons, 2009, p. 101.

dimensão normativa da sensibilidade, considerando o estatuto não-conceitual dos conteúdos da intuição, é o de evitar, por um lado, uma perspectiva que recaia no Mito do Dado, e, por outro lado, evitar uma espécie de “falácia psicologista”. Por falácia psicologista, nesse sentido, entendo a ideia de que seja possível explicar a relação entre representações em processos epistêmico-normativos por meio de processos psicológicos. Nesse sentido, a normatividade da sensibilidade, que governa as representações em termos epistêmicos, seria mais bem explicada em função da aprioridade das formas sensíveis do espaço e do tempo. Assim, a hipótese que quero defender é a de que a ideia contida na expressão “regras da sensibilidade” (Kant, KrV, A 51/B 75), se referindo ao espaço e ao tempo, significa regras normativas da sensibilidade.

Segundo Lanier Anderson (2005), “normas”, para Kant, precisam ser explicadas a partir de suas bases *a priori*¹⁴³. Um princípio é normativo, então, se é transcendental, ou seja, se não está relacionado a nenhuma base contingente. Se as estruturas cognitivas (formas da sensibilidade e conceitos puros do entendimento) são condições de possibilidade da experiência, portanto, *a priori*, essas estruturas regulam normativamente como o fenômeno deve ser ordenado de modo que o sujeito esteja, de fato, em uma experiência com o objeto que possa ser verdadeira.

¹⁴³ De maneira geral, as teorias normativas de matriz kantiana afirmam que o sistema crítico de Kant busca investigar como conceitos de conhecimento, beleza, significado e moral possuem uma dimensão normativa. Nesse sentido, as condições de possibilidade do conhecimento, por exemplo, constituem o padrão normativo sobre o modo como conhecemos. Assim, os padrões normativos não apenas *descrevem* o modo como regulamos nossa conduta e formulamos juízos, mas eles nos *recomendam* um modo como as coisas deveriam ser. Para discussões kantianas de outros tipos de normatividade além da normatividade cognitiva, ver Korsgaard, 1996; Willaschek, 2021 e Pollok, 2017.

Para o leitor psicologista, falar sobre os “trancos do conhecimento humano” e as origens do conhecimento a partir das capacidades mentais poderia ser uma afirmação sobre a origem inata dessas estruturas que, porventura, poderiam ser descobertas e testadas pela psicologia empírica. No entanto, desde a *Dissertação Inaugural*, Kant já recomenda que sua tese não implica que conceitos e intuições, em suas formas puras, sejam inatos. Pelo contrário, a naturalização das formas *a priori* impediria as consequências de sua resposta aos empiristas¹⁴⁴. Embora não seja meu objetivo discutir a fundo o problema do inatismo, podemos observar que em relação ao espaço e ao tempo, Kant afirma claramente que:

Por fim ocorre a todos quase espontaneamente a questão de se ambos os conceitos [espaço e tempo] são inatos ou adquiridos. [...] ambos os conceitos são, sem dúvida alguma, adquiridos, abstraídos não do sentido os objetos (pois a sensação dá a matéria, não a forma do conhecimento humano), mas da própria ação da mente,

¹⁴⁴ Não cabe ao meu objetivo aqui oferecer uma consideração mais longa sobre o tema, embora a questão seja relevante para o argumento que estou propondo. Contudo, podemos observar ainda na *Dissertação inaugural*, que Kant é claro quando diz também sobre os conceitos: “Assim, visto que em metafísica não se acham princípios empíricos, os conceitos nela encontrados não devem ser procurados nos sentidos, mas na própria natureza do entendimento puro, não como conceitos *inatos*, mas como conceitos abstraídos de leis ínsitas à mente (ao atentar nas ações da mente por ocasião da experiência) e, por isso, *adquiridos*. Desse gênero são possibilidade, existência, necessidade, substância, causa etc. com os seus opostos ou correlatos; esses conceitos, como nunca entram como partes em nenhuma representação provinda dos sentidos, de nenhum modo puderam ser dela abstraídos” (MSI, AA 02: 395). Além disso, em seu ensaio contra Eberhard, Kant enfatiza a sua negação de que existam conceitos inatos: “A [primeira] *Crítica* não admite absolutamente nenhuma representação implantada ou inata. Uma e todas, quer pertençam à intuição ou aos conceitos do entendimento, ela as considera como adquiridas” (ÜE, AA 08:221).

pela qual esta coordena segundo leis perpétuas o que é sentido por ela; são como que tipos imutáveis e, por isso, devem ser conhecidos intuitivamente. (Kant, MSI, AA 02: 406)

O que me parece é que, como representações sensíveis *a priori*, o espaço e o tempo podem ser mais bem explicados como regras normativas epistêmicas que condicionam a representação do fenômeno. Nesse caso, se na experiência temos algum conteúdo que tende a violar a regra das intuições *a priori*, as regras ainda permanecem como aquelas que estabelecem o princípio normativo de regulação do que nos aparece enquanto fenômeno, ou seja, enquanto algo para nós na experiência. O fato é que o conteúdo poderá ser considerado inacurado ou incorreto porque não se adequa à normatividade do espaço e do tempo. A regra normativa, portanto, permanece obrigatória, mesmo quando violada, possuindo, assim, uma “direção de ajuste” diferente das regras descritivas.

Além disso, em muitos momentos, Kant deixa claro que sua teoria da cognição não se enquadra no âmbito da psicologia empírica. Um exemplo disso ocorre ao expor a diferença entre uma conexão transcendental e uma conexão empírica, que visa demonstrar o tipo de condição *a priori* às quais os fenômenos têm de estar submetidos e que expressam a necessidade do conhecimento sobre eles.

Agora, a representação de uma condição universal sob a qual pode ser posto um certo diverso (portanto de um mesmo e único modo) denomina-se uma regra e, se ele tem de ser assim posto, uma lei. Todos os fenômenos, portanto, estão em uma conexão completa segundo leis necessárias e, assim, em uma afinidade transcendental da

qual a afinidade empírica é mera consequência. (Kant, KrV, A 113)

Assim, uma resposta kantiana ao psicologismo se baseia na ideia de que explicações meramente psicológicas não podem fundamentar os aspectos normativos do conhecimento. Isso fica claro na divisão entre a lógica geral e a lógica transcendental, onde Kant enfatiza que uma perspectiva empírica sobre as operações da mente não poderia dar conta de explicar a força normativa das leis lógicas¹⁴⁵. São dois tipos de processos distintos. Por um lado, processos psicológicos podem ser descritos por leis causais (ou, mais recentemente, por aspectos fenomenológicos). Por outro lado, processos cognitivos que seguem regras normativas para determinar o que pode ser considerado como conhecimento objetivamente válido. Anderson (2001, p. 277) chama a atenção para a dificuldade que emerge “de uma diferença estrutural entre regras naturalistas (ou leis naturais descritivas) e regras normativas”:

Ao contrário de uma lei natural descritiva, uma regra normativa prescritiva não implica que todos os casos particulares que abrange estejam efetivamente em conformidade com a regra. Se alguns casos violam uma suposta lei natural, concluímos que a lei estava errada, e vamos ajustá-la para se adaptar aos novos fatos. Em contrapartida, quando um acontecimento viola uma regra normativa, responsabilizamos o acontecimento pela regra e o consideramos errado ou censurável por não estar em conformidade a ela. Assim, a regra normativa continua a ser obrigatória, mesmo quando é violada, e tem uma

¹⁴⁵ Ver Kant, KrV, A 52-55/B77-80; Anderson, 2001, p. 278 e Strawson, 1966.

“direção de ajuste” diferente das regras descritivas.
(Anderson, 2001, p. 277)

Assim, segundo as observações de Anderson, regras normativas *a priori* são tais que a sua validade não pode implicar a ausência de exceções. Isso significa que a própria regra normativa prevê que exceções possam existir, mesmo que se descubra mais tarde que as exceções acabam por não ser possíveis. “Assim, mesmo que ‘dever’ implique ‘poder’ (num certo sentido de ‘poder’), não pode implicar ‘faz’” (Anderson, 2005, p. 293). Já as leis naturais, ao contrário, são consideradas como tendo exatamente esta implicação. Nesse caso, se há alguma incompatibilidade entre uma proposta de lei e os fatos que essa lei cobre, passa-se a procurar uma falha na lei, revisando-a de modo que se adapte melhor aos fatos. No caso das regras normativas, porém, a regra é que é responsável pelo modo como os fatos são apresentados, sendo a ela que se atribui a culpa pela incompatibilidade com os fatos (como, por exemplo, em um juízo falso).

É a partir dessa diferença que se estabelece a ligação entre normatividade e aprioridade. Em outras palavras, a força regulativa normativa da máxima indica, por si só, que ela deve ter um fundamento *a priori*, pelo simples fato de se relacionar com a experiência segundo o padrão das regras normativas, e não segundo o padrão das regras naturais que descobrimos através da experiência. A estrutura das regras das sínteses ligadas às formas da sensibilidade e aos conceitos puros do entendimento não pode ser ditada pelas sensações ou pela matéria do conceito. Se as regras para o conhecimento fossem, nesse sentido, empíricas e *a posteriori*, então sua operação não poderia ser normativa, prescrevendo como operar

em conformidade com uma regra para a própria possibilidade da experiência. Ao contrário, algumas experiências teriam o poder de moldar, e, possivelmente anular, a validade das próprias formas da sensibilidade ou do entendimento¹⁴⁶.

As regras normativas têm, portanto, o seu estatuto normativo, independentemente dos fatos que abrangem. Elas mantêm a sua validade e permanecem prescritivas e obrigatórias, mesmo se o sujeito falha em seguir a regra. Nesse sentido, o caráter normativo dos conceitos *a priori* é bastante evidente, tendo em vista a aplicação das categorias na intuição. No entanto, a minha aposta é a de que há um caráter normativo da intuição que está pressuposto e baseia a própria aplicação das categorias. A aplicação correta das categorias aos objetos da experiência depende da relação acurada dos objetos em relação às intuições *a priori* do espaço e do tempo.

Por exemplo, consideremos a situação em que um sujeito usa alguma substância que o faça ter uma experiência alucinógena de dilatação do tempo. Na sua percepção, a sensibilidade é a fonte do erro, embora o erro se expresse em um juízo do tipo “o tempo está mais devagar” ou “o tempo está passando mais rápido”. A correção do que é expresso no juízo da experiência depende também da relação entre aquilo que é percebido de modo acurado relativamente à regra do que seria a percepção correta dos objetos na experiência. Assim, o juízo se dá com base na sensação do que algo é, mas o erro pode ser determinado como tal a partir da regra instituída pela intuição do tempo, como uma grandeza de magnitude *dada* que guia a aplicação dos conceitos na experiência. Se a sensação expressa algo enganoso, ela erra na medida em que não condiz com as regras formais

¹⁴⁶ Ver Anderson, 2005, p. 312.

normativas do espaço e do tempo. A regra permanece e dita as condições de correção que evidenciam que a intuição empírica (sensação) não corresponde ao que é ditado pela norma da forma da intuição.

4.3 Os aspectos normativos da sensibilidade

De modo geral, a discussão sobre a normatividade da percepção tende, muitas vezes, a explorar a dimensão fenomenológica e epistêmica do modo como podemos ter normas perceptuais¹⁴⁷. Contudo, como vimos no segundo e no terceiro capítulos, a discussão sobre as intuições e a sua tarefa epistêmica, segundo Kant, parecem ainda não contemplar ao mesmo tempo, ambas as dimensões normativa e não-conceitual da sensibilidade. Autores conceitualistas como McDowell e Robert Brandom tendem a entender que a normatividade da percepção, a partir de Kant, é pautada na razão como paradigma normativo. Segundo Brandom (1994), o caráter normativo da teoria kantiana se funda estritamente no uso dos conceitos do entendimento. Ele afirma que:

O pensamento contemporâneo sobre o uso de conceitos deve muito à Kant. Uma de suas inovações fundamentais é a sua introdução da ideia de que a atividade conceitualmente estruturada se distingue por seu caráter normativo. Seu *insight* fundamental é o de que juízos e

¹⁴⁷ Ver, por exemplo, os artigos em Doyon e Breyer, 2015.

ações devem ser entendidos, em primeiro lugar, em termos da forma especial pela qual somos responsáveis por eles. Kant entende os conceitos como tendo a forma de regras, o que significa que eles especificam como (de acordo com a regra) algo deve ser feito. O entendimento, a faculdade conceitual, é a faculdade de apreender regras – de apreciar a distinção entre a aplicação correta e incorreta que elas determinam. (Brandom, 1994, p. 8)

No entanto, segundo a perspectiva que proponho aqui, não acredito ser possível restringir o caráter normativo da cognição em apenas uma faculdade, mas que ele deve ser considerado em relação a todo o sistema cognitivo kantiano. Isso porque a faculdade da razão é a faculdade de subsumir sob regras o uso dos conceitos na experiência também de acordo com as regras da sensibilidade. A discussão sobre a normatividade a partir de Kant tende a desafiar esse paradigma da *razão* como o paradigma que fundamenta a normatividade e tende a incidir sobre a constituição do conhecimento a partir da normatividade das formas *a priori*, e não apenas da razão. São nesses termos que proponho que a sensibilidade também tem uma dimensão normativa própria. Contudo, o impasse sobre a normatividade das intuições não-conceituais ainda permanece. A minha proposta nesta seção é a de investigar se, sob a perspectiva das regras normativas da cognição, não poderíamos contribuir para o debate com uma posição normativista e não-conceitualista sobre o papel do espaço e do tempo na experiência. Para isso, a minha proposta é revisitar os argumentos relativos à sensibilidade, agora sob a ótica das regras normativas.

Como vimos no primeiro capítulo, a tarefa da Estética Transcendental, como a “ciência das regras da sensibilidade” é tanto a de mostrar a origem *a priori* das representações do espaço e do tempo,

quanto a de mostrar o modo pelo qual essa representação é condição de possibilidade de conhecimentos sintéticos *a priori*. Nesse sentido, Kant argumenta que o espaço e o tempo são representações *a priori*, ou seja, que eles têm uma origem que não é empírica. A origem dessas representações, se não é empírica, reside nas formas *a priori* da faculdade da sensibilidade, uma vez que as intuições são singulares e não possuem a mesma natureza que os conceitos, que são representações gerais. Logo, o espaço e o tempo não poderiam ser nem derivados da experiência, nem provindos da faculdade do entendimento. Além disso, Kant (Kant, KrV, B 136) também argumenta que, por serem *a priori*, o espaço e o tempo são representações singulares que possuem realidade empírica e idealidade transcendental, como condições de possibilidade para as verdades apodíticas da geometria e da física¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Embora não argumente em favor do não-conceitualismo das intuições, Pollok, 2017, apresenta uma perspectiva interessante sobre a normatividade da sensibilidade. Segundo o autor, no contexto epistêmico, nossos juízos sintéticos *a priori* devem ser reconhecidos como as normas fundamentais para nossas cognições matemáticas e empíricas. Isso significa que para que nossas intuições puras ou sensíveis sejam cognições válidas, elas devem ser concebidas em formas legítimas, ou seja, espaço-temporais e conceituais. Nesse sentido, não conhecemos os objetos do mundo como eles “são” em si mesmos, mas como eles “devem ser” para nós, segundo as condições subjetivas da sensibilidade e do entendimento, expressas em um juízo. Assim, conforme argumentado por Pollok, princípios sintéticos *a priori* são considerados objetivamente válidos porque eles expressam as condições fundamentais para que a experiência seja possível. Portanto, juízos sintéticos *a priori* tornam explícita a validade do conteúdo da nossa experiência na medida em que, para Kant, a experiência só é possível a partir da “percepção de acordo com regras” (*Refl*, AA 15:311).

4.3.1 Espaço e tempo como representações normativas *a priori*

A natureza *a priori* das representações do espaço e do tempo parte da consideração de que elas não poderiam ser “um conceito empírico derivado de experiências externas” (Kant, KrV, A 23/B 38) ou, em relação ao tempo, derivada de alguma experiência, qualquer que ela seja (Kant, KrV, A 30/B 46). A razão para isso, segundo Kant, é que a representação de objetos externos a nós mesmos, ou em diferentes lugares, em uma intuição empírica, depende que eu as represente em “um outro lugar do espaço que não aquele em que me encontro” (Kant, KrV, A 23/B 38). Da mesma maneira, as relações de sucessão e simultaneidade só são percebidas tendo a representação do tempo como fundamento (Kant, KrV, A 30/B 46). Nesse sentido, as sensações têm suas condições de possibilidade fundamentadas, por um lado, na representação do espaço, ou seja, os objetos que são dados a mim na sensação são sempre externos e, por outro lado, na representação do tempo, ou seja, todas as sensações são ordenadas temporalmente em relações de sucessão ou simultaneidade. Desse modo, Kant aponta para a dificuldade que a visão empirista teria em derivar o espaço e o tempo das experiências. Como eu poderia derivar a representação do espaço de uma consciência das coisas como externas ao meu próprio corpo se essa própria consciência pressupõe a representação do espaço? Nesses termos, a conclusão é que as representações do espaço e do tempo não são empíricas, mas sim, *a priori* porque são pressupostas na própria experiência.

Como regras normativas, o espaço e o tempo são formas de ordenação das sensações na medida em que percebemos as coisas

como fora de nós e como distintas umas das outras no espaço e na medida em que percebemos as coisas como simultâneas ou sucessivas. Uma objeção possível a essa ideia é a de que o espaço e o tempo não poderiam ser normas uma vez que, como intuições, são representações invioláveis. Não poderíamos perceber as coisas sem ser no espaço e no tempo. Contudo, uma regra normativa da percepção é aquela que instaura o modo pelo qual os objetos devem ser percebidos e possamos ter um padrão segundo o qual seja possível garantir que o que percebemos condiz com a disposição das coisas no mundo, tendo em vista que é possível que os sentidos “nos enganem” de alguma forma. O engano dos sentidos ocorre por uma desconformidade entre o conteúdo apresentado pelas sensações e a forma das intuições.

Considere, por exemplo, o caso de ilusão de ótica ilustrado na Figura 6 abaixo. A sensação que a arte de Peter Kogler pretende atingir é a de que o espaço é, de alguma forma, maleável. Contudo, a distinção entre o que seria uma percepção correta e uma percepção errada do espaço depende que o conteúdo da intuição empírica esteja de acordo, ou não, com a regra formal da intuição. Desse modo, se o espaço fosse derivado da experiência, e não pressuposto *a priori*, não seria possível distinguir entre a ilusão de ótica espacial e a percepção correta dos objetos no espaço¹⁴⁹.

¹⁴⁹ O argumento complementar à aprioridade do espaço, apresentado na passagem da primeira *Crítica* de A 24/B 38-39 afirma que “o espaço é uma representação necessária *a priori* que serve de fundamento a todas as intuições externas. Ninguém pode jamais representar-se que não há espaço, mesmo podendo perfeitamente pensar que nenhum objeto se encontra no espaço”. É comum compreender que esse ponto do argumento faz uma consideração de ordem psicológica, sobre como nós não podemos representar os fenômenos externos sem representá-los espacialmente. No entanto, embora essa afirmação possa ser descrita em termos psicológicos porque diz respeito às nossas capacidades cognitivas, ela é também uma afirmação epistêmica sobre a representação do espaço porque afirma que o espaço é condição necessária para a



Figura 6: Peter Kogler, Installation View, Galerie Mitterand, 2017.

4.3.2 Espaço e tempo como intuições sensíveis normativas

Em relação à natureza do espaço e do tempo enquanto intuições e não conceitos, Kant afirma o seguinte:

O espaço não é um conceito discursivo ou, como se costuma dizer, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas sim uma intuição pura. Pois, em primeiro lugar, só se pode representar um único espaço e,

própria representação dos fenômenos externos. Sobre esse ponto e outras leituras possíveis, ver Allison, 2004, pp. 104-105.

quando se fala em muitos espaços, entende-se por isso apenas as partes de um mesmo e único espaço universal. [...] Ele é essencialmente uno, e o diverso nele, portanto também o conceito universal de espaços em geral, baseia-se simplesmente em limitações. Disso se segue que, no que concerne a ele, uma intuição *a priori* (que não é empírica) serve de fundamento a todos os conceitos do mesmo. Assim também nenhum princípio geométrico – por exemplo, o de que no triângulo dois lados somados são maiores que o terceiro – é jamais deduzido dos conceitos universais de linha e triângulo, mas sim da intuição; e isto é *a priori*, com certeza apodítica. (Kant, KrV, A 25/B 39)

O tempo não é um conceito discursivo, ou como se costuma denominá-lo, um conceito universal, mas sim uma forma pura da intuição sensível. Diferentes tempos são apenas partes do mesmo e único tempo. A representação que só pode ser dada por meio de um único objeto, contudo, é uma intuição. (Kant, KrV, A 31-32/B 47)

Ao refletir sobre o que devem ser o espaço e o tempo relativos ao modo como percebemos as coisas, Kant considera as razões pelas quais espaço e tempo são intuições e não conceitos. Essas razões aprofundam a importante diferença entre intuições e conceitos e a distinção entre as faculdades mentais. Como vimos na seção 1.2.3, Kant afirma que os conceitos são representações gerais fornecidas pela faculdade do entendimento. Um conceito é uma marca característica que pode ser comum a vários objetos particulares. Para se referir a um objeto, um conceito precisa ser sintetizado, ou seja, colocado em uma relação não arbitrária com o objeto a que ele se refere em um juízo. Dessa maneira, no contexto da experiência, um conceito não perde

sua generalidade e para que se refira um objeto particular, é preciso que esse conceito se relacione a um objeto da intuição sensível, ou seja, um objeto espaço temporalmente particularizado.

O espaço e o tempo são intuições não-conceituais por conta de sua natureza singular imediatamente dada à sensibilidade. Para que esse ponto fique mais claro, podemos recuperar as distintas noções de espaço e tempo que aparecem ao longo do projeto crítico. Como apresentei na seção 1.4, Kauark-Leite (2017) nos mostrou que o espaço e o tempo podem ser: (i) formas da intuição da sensível; (ii) conceitos puros geométricos; (iii) conceitos físicos; (iv) ideias da razão. Posto dessa maneira, podemos ter em vista a distinção necessária entre o espaço e o tempo como formas da intuição e como conceitos. Como me referi anteriormente, as noções de (ii) a (iv) dependem da noção (i), uma vez que os conceitos são limitações (o que por si só já é uma atividade conceitual) que produzem a ideia de espaços e de tempos determinados, e com base nessas limitações, nós formamos a abstração de conceitos gerais de espaços e tempos distintos (Allison, 2004, p. 110). No entanto, o espaço e o tempo, enquanto formas da intuição sensível, são representações de uma grandeza infinita *dada* imediatamente quando algo nos é dado aos sentidos.

As teses não-conceitualistas enfatizam esse argumento especialmente porque diz respeito à distinção entre a estrutura formal de uma intuição e a estrutura formal de um conceito. Partindo dessa distinção, fica mais claro compreender em que medida as intuições introduzem um conteúdo não-conceitual na experiência por meio das representações do espaço e do tempo. A estrutura formal de uma intuição é tal que dela podem ser extraídas informações que vão além do conceito, como é o caso do que ocorre na geometria. Nesse sentido, o espaço e o tempo têm de ser originariamente intuições dadas como

ilimitadas, enquanto os conceitos abarcam a generalidade do que pode ser expresso discursivamente dentro do limite intencional daquele conceito.

É nesse sentido que Kant enfatiza o argumento das contrapartes incongruentes, como busquei mostrar a partir da visão de Hanna na seção 3.3.3, levando em consideração que certos aspectos da nossa experiência dependem de certas estruturas formais de nossas representações. Assim, dentro do sistema cognitivo kantiano, o modo pelo qual podemos explicar a distinção de direções no espaço como em contrapartes incongruentes de uma mão esquerda e uma mão direita é, necessariamente, via representação intuitiva do espaço, visto que essa distinção não poderia ser captada pelas notas características conceituais. Segundo o que Kant diz nos *Prolegômenos*:

O espaço é a forma da intuição externa desta e a determinação interna de qualquer espaço só é possível pela determinação da relação exterior a todo o espaço, de que aquele é uma parte (a relação ao sentido externo), isto é, a parte só é possível pelo todo; o que nunca tem lugar nas coisas em si como objetos do entendimento puro, mas sim nos simples fenômenos. (Prol, AA, IV:286)

Tendo em vista que “toda nossa intuição só ocorre por meio dos sentidos” (Prol, AA IV: 289), a representação dos objetos no espaço é, desse modo, a regra pela qual as intuições empíricas são ordenadas como objetos fora de nós e distintas entre si. O espaço como forma *a priori* é, assim, uma regra normativa que guia o conteúdo da intuição empírica e, por meio dessa regra, podemos conceber o conteúdo essencialmente não-conceitual do espaço na experiência. Representar os objetos no espaço é, desse modo, uma regra subjetiva de distinção

dos objetos que permite tanto uma norma para a apreensão da realidade empírica, uma vez que as intuições só ocorrem por meio dos sentidos, quanto uma regra transcendental que permite construir, de modo apodítico, os objetos da geometria. A geometria sendo possível a partir da síntese entre as formas puras da sensibilidade e as formas puras do entendimento, é a prova de que podemos tecer um conhecimento com certeza apodítica sobre o que percebemos no espaço. Porém, se concebemos algo errado em nossos cálculos geométricos, é preciso que tenhamos as regras *a priori* que comandem o que deveria ser o certo e nos recomendem uma forma distinta de se calcular geometricamente o que está em questão.

4.3.3 A idealidade transcendental do espaço e do tempo

As conclusões da Estética Transcendental se referem tanto às condições de apreensão da realidade empírica, quanto às condições da idealidade transcendental do espaço e do tempo. Elas podem ser resumidas da seguinte forma:

1. Espaço e tempo não representam propriedades de coisas em si ou de relações entre coisas em si mesmas;
2. O espaço é a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, enquanto o tempo é a forma de todos os fenômenos em geral, ambos constituindo as condições subjetivas da sensibilidade sob as quais é possível termos intuições dos objetos que nos são dados;

3. O espaço e o tempo possuem realidade empírica e validade objetiva com relação à toda experiência possível;
4. O espaço e o tempo possuem idealidade transcendental, na medida em que são condições subjetivas de possibilidade da experiência.

O espaço e o tempo, como formas da sensibilidade, constituem o modo pelo qual podemos conhecer os objetos do ponto de vista humano (Kant, KrV, A 26-27/B 42-43). As condições da sensibilidade não são condições de possibilidade das coisas em si mesmas, mas sim da representação das coisas enquanto fenômenos. Segundo Allison (2004, p. 121), “o realismo empírico de Kant pode ser visto normativamente como uma ‘garantia’ para atribuir espacialidade (magnitude, forma e localização) *a priori* a todos os objetos do sentido externo”. Nesse sentido, o espaço e o tempo são representações restritas ao modo pelo qual o ponto de vista humano pode conhecer na experiência, em oposição ao que seria possível conhecer se tivéssemos possibilidade de conhecimento das coisas como elas são em si mesmas em uma intuição intelectual. No entanto, como Kant enfatiza, o espaço e o tempo regulam a nossa sensibilidade como fonte de conhecimento a partir dos nossos próprios sentidos, o que garante a validade objetiva das representações espaço-temporais. Dessa forma, em uma interpretação que procure “desontologizar” o espaço e o tempo, o que temos é uma consideração normativa sobre a sensibilidade que governa o modo como as coisas são conhecidas na experiência. Um exemplo disso pode ser encontrado quando Kant afirma sobre como podemos conhecer a nós mesmos:

A consciência de si mesmo (apercepção) é a representação simples do eu, e, se somente por meio dela fosse dado espontaneamente todo o diverso no sujeito, a intuição interna seria intelectual. No ser humano essa consciência requer uma percepção interna do diverso na mente, sem espontaneidade, tem de denominar-se sensibilidade em virtude dessa diferença. (Kant, KrV, B 68)

O tempo, como sentido interno, “é uma representação necessária que serve de fundamento a todas as intuições” (Kant, KrV, A 31/B 46). Nesse sentido, o tempo é a representação que condiciona todas as modificações internas da mente, uma vez que internamente só é possível perceber o que nos acontece dentro dos princípios de sucessão e simultaneidade. Assim, o tempo permite que a consciência de si mesmo seja também uma forma de intuir a si mesmo, logo não poderíamos falar sobre a consciência como ela é em si mesma, mas sim como ela nos aparece como fenômeno, dentro das próprias condições do tempo.

De forma semelhante, o espaço, como sentido externo, na medida em que permite conhecer os objetos em sua localização como fora de nós mesmos e distintos uns dos outros, também nos coloca em uma situação de distinção entre nós mesmos e o mundo em relação a nós. A representação do espaço depende da coordenação entre a representação subjetiva e a representação objetiva do espaço, de modo que possamos não apenas distinguir uma coisa da outra no espaço, mas distinguir objetivamente a nossa própria posição em relação às coisas. Nesse sentido, o argumento das contrapartes incongruentes mostra que o espaço, enquanto forma pura da intuição, é o que nos permite conhecer o espaço que ocupamos de maneira

direcional. Um exemplo disso é encontrado no texto de Kant “Que significa orientar-se no pensamento?” de 1786:

Se vejo o Sol no céu e sei que agora é meio-dia, sei encontrar o Sul, o Oeste, o Norte e o Oriente. Mas, para esse fim, preciso do **sentimento** de uma diferença quanto ao meu próprio sujeito, a saber, a diferença entre direita e esquerda. [...] Portanto, oriento-me geograficamente em todos os dados objetivos do céu só por meio de um princípio **subjetivo** de diferenciação. (WDO, AA 08:135, minha ênfase)

Com isso, ao entendermos o espaço e o tempo como regras normativas, em sua realidade empírica e idealidade transcendental, temos uma consideração sobre as normas sob as quais as intuições empíricas estão submetidas. Isso implica que os fenômenos, como objetos indeterminados das intuições empíricas, têm uma dimensão formal inescapável que os diferencia de meras aparências ou ilusões. Assim, os fenômenos por estarem em conformidade às regras do espaço e do tempo, evidenciam as regras normativas epistêmicas pelas quais podemos conhecer os objetos, e não as características constituintes das próprias coisas. A relevância dessa ponderação está na própria resposta de Kant a Berkeley¹⁵⁰. Kant afirma nas conclusões

¹⁵⁰ Não cabe ao escopo deste livro elaborar em mais detalhes a relação entre as teorias de Kant e Berkeley. Para isso, além das considerações da Estética Transcendental, é válido observar a passagem denominada *Refutação do Idealismo* (Kant, KrV, B 274-279). Nessa passagem, Kant mostra que a sua doutrina do idealismo transcendental é uma explicação sobre as condições de possibilidade do conhecimento que envolve os elementos necessários para que não se “perca o mundo”, como no caso do idealismo empírico dogmático de Berkeley, nem que se derive o mundo a partir do sujeito, como no caso do idealismo problemático de Descartes e nem que se dê um primado

da Estética que “seria minha própria culpa se eu transformasse em mera aparência aquilo que deveria contar como parte do fenômeno”, isso porque “a ilusão não pode jamais ser atribuída como predicado ao objeto, justamente porque ela atribui ao objeto em si mesmo aquilo que lhe pertence apenas na relação aos sentidos” (Kant, KrV, B 70n). Nesses termos, caso o espaço e o tempo fossem considerados propriedades constitutivas das coisas e fossem encontradas nas coisas em si e, desse modo, conceitualizáveis, não teríamos como afirmar que o que conhecemos tem validade objetiva. Dito de outro modo, “caso, pelo contrário, atribua-se *realidade objetiva* a tais formas da representação, não se consegue evitar que tudo se transforme assim em mera aparência” (Kant, KrV, B 70).

Assim, ao distinguir entre o papel epistêmico do conteúdo representacional das intuições e dos conceitos, Kant nos oferece uma explicação sobre os dois modos distintos sobre como podemos pensar a existência de objetos. Como Kant afirma, “no mero conceito de uma coisa não pode ser encontrada nenhuma marca de sua existência” (Kant, KrV, A 224/B 272). Se o entendimento é responsável pelo pensamento, a representação do objeto segundo a categoria da existência não garante que este objeto é dado aos sentidos. Assim, o entendimento é capaz de representar a existência de um objeto que não existe naquele momento para as sensações. No entanto, se um objeto é dado à sensibilidade, então o tipo de representação de existência que a sensibilidade permite, garante a possibilidade real do objeto como algo externo a nós¹⁵¹. Porém, essa existência não pode ser ilusória. Se temos uma ilusão, o que temos é uma sensação que escapa

ontológico aos objetos externos, como no realismo transcendental. Ver também Allison, 1973.

¹⁵¹ Ver Watkins, 2017.

às regras do espaço e do tempo e que, desse modo, não poderia ser um fenômeno objetivo propriamente dito. Isso quer dizer que uma ilusão não estaria de acordo nem com as regras da sensibilidade, nem com as regras do entendimento, tendo em vista que são essas regras, como condições de possibilidade *a priori*, que introduzem os parâmetros segundo os quais podemos estabelecer conhecimentos necessários e universais. Nesse sentido, o espaço e o tempo são normas cognitivas necessárias da percepção (ainda que não suficientes).

Nessa perspectiva, podemos dizer que as intuições possuem conteúdo representacional, seguindo a caracterização que está implicada quando falamos em ‘conteúdo’, conforme apresentamos na seção 3.2. As intuições são representações cognitivas individuadas por um mesmo sujeito, que também podem ser identificadas em outros sujeitos. Além disso, elas também definem o modo epistêmico e fenomênico da representação na medida em que seu conteúdo é normativamente orientado e, desse modo, suas condições de correção são ditadas pela conformidade do que nos aparece na experiência em relação às regras epistêmicas *a priori* das nossas capacidades mentais. Assim, ao nos apresentar objetos, as intuições nos colocam em uma relação com eles que é orientada pelo nosso modo próprio de conhecer os objetos de acordo com as regras da sensibilidade.

4.4 Esquematismo, normatividade e percepção

Na seção anterior, apresentei uma perspectiva sobre os aspectos normativos da sensibilidade, destacando o conteúdo representacional

não-conceitual das intuições. Essa abordagem objetiva oferecer uma explicação sobre o papel epistêmico e normativo do espaço e do tempo na formação do conteúdo da intuição de modo que seja possível preservar a necessária distinção entre as faculdades mentais e suas representações. Contudo, ao considerarmos que a perspectiva normativista sobre a sensibilidade possui um ganho explicativo em relação ao papel epistêmico do espaço e do tempo, torna-se necessário também considerar como a dimensão normativa da sensibilidade se relaciona com a dimensão normativa dos conceitos, especialmente no contexto de uma experiência perceptual. Nesse sentido, a perspectiva normativista sobre a sensibilidade precisa também lidar com a construção dos conceitos na medida em que o seu conteúdo é mostrado na intuição e como isso se relaciona com o nosso modo de perceber os objetos em uma experiência.

4.4.1 Reconsiderando a relação entre imaginação e sensibilidade

Pensar a sensibilidade em um contexto normativo não-conceitual exige que consideremos essa faculdade em sua forma mais ampla, aliada à faculdade da imaginação. Geralmente, a imaginação é deixada de lado no panorama das faculdades relacionadas à percepção, não ocupando um papel tão relevante quanto a sensibilidade e o entendimento nas discussões sobre o caráter do conteúdo perceptual da experiência¹⁵². Essa lacuna explicativa é

¹⁵² Matherne, 2015, pp. 738-739, elabora essa observação levando em conta como no debate entre conceitualistas e não-conceitualistas há uma consideração evidentemente maior das faculdades da sensibilidade e do entendimento no que

problemática porque leva a crer que o papel da sensibilidade estaria restrito ao recebimento de impressões por meio dos sentidos ou à percepção passiva dos objetos. Nesse sentido, posições conceitualistas como a de McDowell tendem a defender a ideia de uma forma categorial das intuições que não só hiper intelectualizam a sensibilidade, como também retiram dessa faculdade a sua capacidade autônoma de se referir a objetos, delegando essa tarefa ao entendimento. No entanto, a teoria kantiana sobre a sensibilidade não se restringe somente à tarefa das intuições de nos dar objetos imediatamente por meio dos sentidos. Isso fica evidente, sobretudo, quando levamos em consideração as formas do espaço e do tempo e o papel da imaginação em uma experiência perceptual.

Na filosofia da mente contemporânea, há uma tendência em distinguir entre as atividades imaginativas e as atividades perceptuais. Por um lado, temos especialmente três tipos de atividades imaginativas: (i) o ato de conceber algo que não nos é dado na percepção como na visualização mental de um objeto; (ii) o ato de produzir invenções e associações originais; (iii) o ato de ter percepções errôneas ou ilusórias, delírios e erros de memória¹⁵³. Por outro lado, perceber um objeto parece ser uma atividade distinta daquela de imaginar um objeto, na medida em que a percepção depende da nossa

concerne ao papel das intuições, tanto nas percepções em geral, quanto na percepção objetiva. Recentemente, essa lacuna tem sido colocada em evidência, especialmente por não-conceitualistas como Pereira, 2024, que buscam explicar o papel da sensibilidade em uma perspectiva aliada à imaginação e considerando o importante papel mediador dessa faculdade. Outros filósofos, como Wunsch, 2011 e Nuzzo, 2013, também elaboraram a relação entre a sensibilidade e a imaginação no contexto da percepção, considerando especialmente o texto da *Antropologia*.

¹⁵³ Ver Strawson, 1970 e Pendlebury, 1996.

interação, por meio dos nossos sentidos, com o objeto presente em um dado espaço e tempo¹⁵⁴.

Em termos kantianos, alguns conceitualistas¹⁵⁵ tendem a aliar essa distinção entre atividades imaginativas e atividades perceptuais com uma perspectiva de determinação da atividade passiva da sensibilidade pelo entendimento por meio da atividade sintética da imaginação. Nessa perspectiva, a imaginação é distinta da faculdade da sensibilidade e considerada como um efeito do entendimento na própria sensibilidade. No entanto, como o próprio Kant destaca, se apreciarmos também o texto da Dedução A, há uma vantagem explicativa na consideração da imaginação como um “ingrediente necessário da própria percepção” (Kant, KrV, A 120n.). O que precisa ser esclarecido é que, ao ser um “ingrediente necessário da própria percepção”, a imaginação tem uma função não apenas diferente da função do entendimento com relação à percepção, mas também uma função que independe dos conceitos para ocorrer.

Nesse sentido, é importante considerarmos a passagem acima em seu contexto, no qual Kant apresenta uma crítica às abordagens empiristas psicológicas da percepção. Ao direcionar sua crítica aos

¹⁵⁴ Ver Matherne, 2015, p. 739.

¹⁵⁵ Strawson, 1970, p. 38, defende que a atividade imaginativa em relação a percepção envolve, em todos os casos, a aplicação de conceitos. Por sua vez, Posy, 1991, pp. 28-31, manifesta que na *Crítica da razão pura*, Kant não teria o aparato teórico necessário para dizer que a imaginação teria outra tarefa senão a de ser guiada pelos conceitos. Posy muda sua posição em relação à *Crítica da faculdade de julgar*, na qual Kant teria então oferecido o aparato teórico suficiente para defender o caráter pré-conceitual da imaginação. Não cabe aos nossos objetivos a análise da faculdade da imaginação segundo a terceira *Crítica*, no entanto, acredito que a relação da imaginação junto a sensibilidade já está presente nos textos da primeira *Crítica* e da *Antropologia*. Pendlebury, 1996, defende essa posição e enfatiza sua crítica à ideia de que a atividade da imaginação na percepção envolva sempre a aplicação de conceitos.

empiristas sobre a formação das representações perceptuais, Kant enfatiza que essas representações não podem ser produzidas somente por meio do recebimento das impressões dos sentidos. A representação sensível tem um componente, vindo da imaginação, que possibilita “colocar o diverso da intuição em uma imagem” (Kant, KrV, A 120)¹⁵⁶. Em suas palavras:

Que a imaginação seja um ingrediente necessário da própria percepção, certamente ainda nenhum psicólogo pensou. Isto acontece, em parte, porque se limitava essa faculdade apenas às reproduções, e em parte, porque se acreditava que os sentidos nos forneciam não só impressões, mas também encadeavam e conseguiam formar imagens dos objetos, o que, sem dúvida, além da receptividade das impressões, ainda exige algo a mais, a saber, uma função que as sintetize (Kant, KrV, A 120n.)

Em uma perspectiva conceitualista, conforme Strawson (1970, p. 33) enfatiza, a imaginação possui duas funções principais em relação a percepção: (i) a função de conectar percepções de diferentes objetos do mesmo tipo e (ii) a função de conectar diferentes percepções do mesmo objeto. Segundo Strawson (1970, p. 37), Kant estava comprometido com a ideia de que a imaginação é o instrumento de nossa percepção que nos permite identificar os objetos em seus tipos e particularidades de acordo com conceitos gerais. Dessa forma, as conexões sintéticas realizadas pela imaginação teriam os conceitos

¹⁵⁶ É importante ressaltar que o papel cognitivo da imaginação na formação de representações não é restrito ao seu exercício na percepção. Kant está atento também à tarefa imaginativa da imaginação, como podemos ver especialmente na *Antropologia* (Kant, Anthr, AA 07 167-169; 174-176; 189-190) e na terceira *Crítica*.

como guias e devem sempre se referir a eles em uma percepção. Assim, o papel da imaginação como um ingrediente da percepção seria necessariamente o de envolver a aplicação de conceitos que permitam a identificação do que se percebe.

Em contrapartida, Michael Pendlebury (1996, pp. 132-134) atesta que o fato de Kant apontar a imaginação como um ingrediente necessário da própria percepção, como na citação acima, indica que Kant estaria disposto a entender a imaginação como um ingrediente da própria constituição representacional dos objetos na intuição, e não apenas como um instrumento de reconhecimento do objeto de acordo com um conceito. Nesse sentido, Pendlebury (1996, pp. 134-135) entende a função da imaginação na percepção como uma capacidade de síntese mais básica do que a da síntese conceitual, especialmente porque ela envolve a habilidade de formar uma imagem do que é percebido. Assim, as imagens não são dadas na sensibilidade, mas são o resultado da combinação entre as percepções na formação de uma representação sensível. Embora não seja meu objetivo me aprofundar na discussão desses dois intérpretes, as suas colocações indicam o problema do papel da imaginação relativo às representações perceptuais. Assim, o que significa dizer que a imaginação é um ingrediente da própria percepção? A resposta para essa pergunta pode ser mais bem explicada à luz do texto da *Antropologia*¹⁵⁷.

Como apresentei no primeiro capítulo, Kant afirma o seguinte:

¹⁵⁷ Caygill, 2003, p. 165, ressalta a importância do texto da *Antropologia* em relação a validação dos argumentos da Estética Transcendental: “De fato, quando seu contemporâneo Eberhard alegou que tudo na filosofia crítica já havia sido dita por Leibniz e Wolff, Kant defendeu a originalidade de suas contribuições nos termos da ‘diferença infinita entre a teoria da sensibilidade, como um modo particular de intuição’ e aquela que considera a sensibilidade como a ‘representação imprecisa de uma intuição intelectual’”.

a faculdade da imaginação (*facultas imaginandi*), como faculdade de intuições mesmo sem a presença do objeto, é ou produtiva, isto é, uma faculdade de apresentação original do objeto (*exhibitio originaria*), que, por conseguinte, precede a experiência, ou reprodutiva, uma faculdade de apresentação derivativa do objeto (*exhibitio derivativa*), que traz de volta à mente uma intuição empírica tida previamente. As intuições puras do espaço e do tempo pertencem à primeira exposição, todas as restantes supõem uma intuição empírica, que, quando se une ao *conceito* do objeto e se torna, pois, conhecimento empírico, se chama *experiência* (Kant, Anthr, AA 7:167)

Esse texto evidencia que Kant está ciente que a imaginação tem tarefas a cumprir para além da percepção. Ao “trazer de volta à mente uma intuição empírica tida previamente”, Kant aborda a imaginação em suas dimensões de sonho, fantasia ou invenção. Ainda assim, Kant também está ciente de que a imaginação tem um papel importante a cumprir na formação das representações sensíveis mesmo no âmbito da “apresentação original do objeto”. Isso porque uma imagem formada em uma representação, que posteriormente é usada em atos imaginativos, deve conter ainda os aspectos intuitivos sensíveis, uma vez que se trata de uma representação sensível de um objeto mesmo sem a presença dele. No entanto, o que me parece ainda mais importante é a observação de que as intuições puras do espaço e do tempo são necessárias tanto para a “apresentação original do objeto”, ou seja, quando o objeto nos é dado na percepção, quanto para a possibilidade de uma “apresentação derivativa do objeto”, o que ocorre a partir da representação em uma imagem. Nesse sentido, o espaço e o tempo funcionam como regras normativas, na medida em

que possibilitam a regra segundo a qual podemos distinguir o objeto imediato e presente na intuição empírica, daquele que é antecipado, pressuposto, lembrado ou imaginado – isto é, normatizam a representação, em outros momentos, do objeto da intuição que não está presente.

Desse modo, não é trivial considerar que a sensibilidade seja uma faculdade mais ampla, com capacidades que extrapolam a receptividade sensória. A sensibilidade contém a capacidade responsável pelo aspecto material, *in concreto*, das representações sensíveis, tanto por meio de sua receptividade no que é percebido por meio dos sentidos, quanto por meio da memória de representações sensíveis e da construção criativa de imagens. Nesse sentido, a imaginação é “a faculdade de representar um objeto mesmo sem a sua presença na intuição” (Kant, KrV, B 151). Essa afirmação sugere a concepção da imaginação como uma faculdade capaz de formar representações sensíveis, portanto, intuitivas, de objetos que não estão sendo percebidos pelos sentidos no momento presente. Em termos empíricos, isso se manifesta, por exemplo, quando um objeto ou uma propriedade de um objeto não está acessível à nossa percepção, como ao observarmos apenas a frente de uma maçã. Ainda assim, é razoável supor com base na imaginação que o objeto possui outras partes que não estão visíveis sob aquela perspectiva¹⁵⁸.

¹⁵⁸ A imaginação, segundo Kant, tem um papel ainda mais amplo e não restrito somente à representação dos objetos empíricos. Essa faculdade é capaz também de produzir representações sensíveis que não poderiam ter sua origem nas intuições empíricas providas das percepções dos sentidos, uma vez que são representações de objetos apenas inteligíveis por meio de conceitos ou ideias. É o caso de, por exemplo, quando uma criança brinca de faz-de-conta e imagina que “o chão é lava” e logo, todos devem se mover pelos móveis da casa sem encostar o pé no chão. Além disso, a imaginação também está presente na concepção de ideias como a de um modelo de

Assim, ao entender a imaginação como uma faculdade que opera junto da sensibilidade e que confere a esta uma capacidade formativa, podemos entender que Kant vai além da simples equação “sensibilidade = receptividade”¹⁵⁹, conferindo à faculdade sensível também uma capacidade espontânea de formação de seu conteúdo segundo suas próprias regras. Com isso, podemos afirmar que tanto as construções imagéticas quanto as percepções sensoriais são guiadas pelas formas da sensibilidade. Além disso, podemos afirmar também que as formas da sensibilidade operam como regras normativas na medida em que o conteúdo da percepção e das imagens devem se conformar às regras da faculdade sensível no sentido normativo que tenho defendido aqui. Toda representação sensível vem acompanhada de um índice temporal e uma referência à realidade, e toda representação sensível percebida pelos nossos sentidos contém, além do índice temporal, um índice espacial. Desse modo, ao representar sensivelmente tanto um objeto que nos é dado na percepção quanto uma imagem de um objeto, ambos devem se conformar ao espaço e ao tempo como as regras normativas de sua representação, seja como um objeto espacialmente localizado fora de nós, seja como um objeto construído pela imaginação criadora.

Nesses termos, o papel da imaginação como um ingrediente da própria percepção evidencia também o papel mediador dessa faculdade. Isso porque a imaginação é fundamentalmente a capacidade de produzir representações e atos mentais que preenchem a lacuna marcada pela heterogeneidade entre intuições e conceitos. A mediação entre intuições e conceitos, de forma geral, é necessária na

virtude moral ou quando procuramos visualizar mentalmente a história de um livro, por exemplo.

¹⁵⁹ Ver Wunsch, 2011, p. 77.

medida em que essas representações são heterogêneas porque partem de capacidades mentais distintas. Como vimos no primeiro capítulo, por um lado, os conceitos são representações gerais que reúnem as marcas características comuns a diferentes intuições empíricas. Assim, o caráter normativo dos conceitos se centra na possibilidade discursiva de expressão das suas regras em um juízo. Por outro lado, o caráter normativo das intuições se centra na formação da representação sensível segundo as regras da própria sensibilidade. Nesses termos, a imaginação tem um papel mediador a cumprir levando em consideração que intuições e conceitos são representações necessariamente distintas na medida em que carregam tipos de conhecimento de objetos distintos, respectivamente, os objetos sensíveis e os objetos inteligíveis. Essa heterogeneidade fica mais evidente quando observamos que os conceitos têm funções que extrapolam seu uso na experiência, e para que isso seja devidamente representado, é preciso considerar que a referência de um conceito a um objeto da intuição ocorre conforme às regras da sensibilidade.

A identificação do conteúdo perceptual com um conceito depende não apenas da correta aplicação da regra contida no conceito, mas na possibilidade do uso do conceito como uma regra que corresponde ao objeto instanciado espaço temporalmente. Para que o conceito possa se referir a um objeto da experiência, seu uso tem de estar de acordo com as próprias condições de algo ser um fenômeno para nós, ou seja, com o espaço e o tempo. Dessa maneira, o papel mediador da imaginação por meio dos seus atos de síntese e de esquema se fazem presentes à medida que é necessário identificar o fato particular percebido em uma intuição empírica com a premissa

maior de um conceito em um juízo¹⁶⁰. Além disso, a função da imaginação enquanto faculdade que opera junto à sensibilidade no contexto perceptual se torna evidente na justificação dos juízos que se relacionem a experiência. Isso porque a imaginação é responsável pelos atos mentais da síntese e do esquema, por meio dos quais temos a atividade mediadora de ligação dos diferentes tipos de representação.

Nesse sentido, ao abordar a função da imaginação, Kant enfatiza que o argumento da necessária distinção entre as faculdades evidencia as capacidades distintas de conhecimento expressas nas formas também distintas de representação das intuições e dos conceitos. Se as representações intuitivas e conceituais são heterogêneas e expressam conhecimentos distintos, a relação entre essas representações precisa ser mediada por algo que expresse tanto a particularidade das intuições, quanto a generalidade dos conceitos.

No primeiro capítulo, mostrei como Kant demonstra na Dedução Transcendental que as categorias têm validade objetiva na medida em que elas devem se referir aos objetos da intuição. Assim, tendo demonstrado as categorias como os conceitos puros do entendimento e quais são elas, na Dedução Kant também mostra como as categorias são invocadas pela imaginação para a tarefa de conceber a unidade sintética *a priori* do que nos é dado como diverso da intuição. Também na Dedução, Kant procura mostrar a possibilidade de se pensar que o que se conhece na experiência é pertencente à consciência do próprio sujeito e que é possível conhecer *a priori* o que nos aparece enquanto fenômenos. Desse modo, Kant procura demonstrar com a Dedução que um conceito se refere a um objeto da intuição para a construção

¹⁶⁰ Ver Longuenesse, 1998, p. 50.

de conhecimentos objetivamente válidos na medida em que sintetiza o diverso da intuição¹⁶¹. Se na Dedução Kant procura mostrar que a síntese transcendental da imaginação tem a função de mediar a sensibilidade e o entendimento, mostrando a validade objetiva do que podemos conhecer por meio da síntese entre intuições e conceitos, no Esquematismo, Kant mostra a tarefa da imaginação em relação às condições sensíveis sob as quais a tarefa da síntese pode ocorrer.

Embora alguns intérpretes¹⁶² considerem que o esquematismo é necessário na medida em que o esquema é a representação necessária para resolver o problema da heterogeneidade entre as categorias e as intuições empíricas no âmbito transcendental, temos razões suficientes para pensar que o esquema é necessário para suprir as lacunas entre intuições e conceitos não apenas no âmbito transcendental, mas também em relação aos casos empíricos. Conforme Kant mesmo afirma, “ocorre que os conceitos puros do entendimento são inteiramente heterogêneos em relação às intuições empíricas (e mesmo sensíveis em geral) e não podem ser encontrados jamais em uma intuição” (Kant, KrV, A 137/B 176). Esse é o caso especialmente porque os conceitos são representações gerais, universais e necessariamente mediadas, enquanto as intuições são representações imediatas e singulares, o que nos leva a entender que o problema da heterogeneidade também se aplica nos casos

¹⁶¹ Mesmo que na Dedução B Kant absorva a tarefa da imaginação nos atos espontâneos do entendimento, ele não o faz inteiramente. Ver (Kant, KrV, B 151-152).

¹⁶² Esse é o caso especialmente de Walsh, 1958 e Bennett, 1966. Em contrapartida, Matherne, 2015, p. 763, n. 63, ressalta que Kant também faz essa consideração na terceira *Crítica*: “o entendimento com seus conceitos e a sensibilidade com suas intuições são ‘dois elementos heterogêneos’; consequentemente, um esquema será necessário para mediar os dois em qualquer caso em que aplicamos um conceito a uma intuição” (ver Kant, KU 5:401). Ver também Allison, 2004, p. 209 e Chipman, 1972, pp. 42-44.

empíricos, principalmente em torno do problema da percepção. Nesse sentido, é preciso analisar em mais detalhes a seção do *Esquematismo*. A proposta é a de investigar se, a partir do *Esquematismo*, seria possível encontrar respostas não apenas para o problema da heterogeneidade entre conceitos e intuições, mas também para o ganho explicativo proporcionado pela representação dos *esquemas*, especialmente no que se refere ao papel do espaço e do tempo como regras normativas da percepção que guiam o modo como um conceito pode se referir a um objeto da intuição.

4.4.2 O esquematismo

Como vimos no primeiro capítulo, ao final da Dedução B Kant conclui o seguinte:

Toda síntese [...] pela qual a própria percepção se torna possível, situa-se sob as categorias; e, como a experiência é conhecimento por meio de percepções conectadas, então as categorias são condições de possibilidade da experiência e valem *a priori*, portanto, também para todos os objetos da experiência (Kant, KrV, B 161)

Também vimos que a síntese é uma “ação de somar diferentes representações umas às outras e abarcar sua diversidade em um conhecimento” (Kant, KrV, A 77/B 103). Nesse sentido, por intermédio da faculdade da imaginação, pode-se concatenar representações distintas, como conceitos e intuições, na construção de conhecimentos objetivamente válidos. Desse modo, na Dedução, Kant mostra que as categorias podem ter validade objetiva *a priori* com relação aos objetos da experiência, o que indica a universalidade do

conhecimento expresso por elas. No entanto, algumas questões remanescentes permanecem abertas apesar da explicação da possibilidade de referência das categorias em relação aos objetos da experiência. Como o próprio Kant salienta, “é próprio à filosofia transcendental, no entanto, que ela possa independentemente da regra (ou, melhor, da condição universal para as regras) que é dada no conceito puro do entendimento, indicar *a priori* também o caso a que ela deve aplicar-se” (Kant, KrV, A 135/B 174).

Assim, embora na Dedução Kant tenha mostrado que as categorias valem *a priori* para os objetos da experiência, é preciso ainda mostrar sob quais condições sensíveis as categorias podem ser utilizadas. É nesse sentido que Kant confere a necessidade da seção: *Do Esquematismo dos conceitos puros do entendimento*¹⁶³. Como Allison enfatiza, “saber que o conceito de quantidade é aplicável a fenômenos não é ainda saber que os objetos aos quais ele se aplica são magnitudes extensas e que todos os fenômenos são tais magnitudes” (2004, p. 203). Tendo em vista as controvérsias e obscuridades envolvidas nessa

¹⁶³ O *Esquematismo* é o primeiro capítulo da *doutrina transcendental do juízo* e tem uma função de preâmbulo para o capítulo seguinte que trata dos princípios do entendimento puro. Como Kant coloca: “Esta *doutrina transcendental do juízo* conterá então dois capítulos: um *primeiro* que trata da única condição sensível sob a qual os conceitos puros do entendimento podem ser utilizados; e um *segundo* que trata dos juízos sintéticos que, sob tais condições, originam-se *a priori* dos conceitos puros do entendimento e constituem o fundamento *a priori* de todos os demais conhecimentos, i. e., [uma parte que trata] dos princípios do entendimento puro” (Kant, KrV, A 136/B 175). Não cabe aqui a discussão do segundo capítulo sobre os princípios do entendimento puro, no entanto, é importante ressaltar que a utilização dos conceitos puros do entendimento depende da condição sensível abordada na seção do *Esquematismo*.

seção¹⁶⁴, é válido ressaltar que a discussão apresentada no esquematismo não é redundante em relação a Dedução Transcendental, onde ele mostrou que as categorias se referem ao diverso da intuição empírica, mas sim, ele está preocupado em demonstrar as condições sensíveis sob as quais essa tarefa de referência pode ser cumprida¹⁶⁵.

No *Esquematismo*, Kant inicia sua argumentação partindo de uma analogia com os conceitos empíricos: “Em todas as subsunções de um objeto sob um conceito, a representação do primeiro **tem** de ser *homogênea* com o último, i. e., o conceito tem de ter aquilo que é representado no objeto a ser sob ele subsumido” (Kant, KrV, A 135/B 176). Nesse sentido, em termos empíricos, um conceito deve ser homogêneo com a representação do objeto pela intuição para que possamos dar sentido à ideia de que é possível reconhecer no objeto particular aquilo que se representa conceitualmente em termos gerais (Kant, KrV, A 135/B 176). É importante ressaltar três pontos sobre essa introdução, os quais destacarei a seguir.

Primeiro, Kant abre a seção do *Esquematismo* evidenciando um caso de sucesso de homogeneidade entre uma intuição empírica e um conceito empírico, como no exemplo do conceito empírico de um *prato* que tem homogeneidade com aquele de um *círculo geométrico puro* (Kant, KrV, A 135/B 176). Embora a questão da homogeneidade seja bastante obscura nesse caso, o que parece é que Kant busca nos

¹⁶⁴ A obscuridade do esquematismo é ressaltada por diversos autores na literatura. Ver, especialmente, Walsh, 1958, p. 95; Allison, 2004, p. 202; Chipman, 1972, p. 36; Longuenesse, 1998, p. 310; Pippin, 1976; 1982, p. 222 e Stang, 2022.

¹⁶⁵ “É próprio à filosofia transcendental, no entanto, que ela possa, independentemente da regra (ou, melhor, da condição universal para as regras) que é dada no conceito puro do entendimento, indicar *a priori* também o caso a que ela deve aplicar-se” (Kant, KrV, A 135/B 174-175).

exemplos empíricos um paradigma de homogeneidade que possa ser analogamente aplicado ao caso transcendental.

Isso nos leva ao segundo ponto que precisa ser levado em consideração. A homogeneidade entre as duas representações empíricas – intuição e conceito – nos casos de sucesso não implica dizer que elas sejam a mesma representação, mas sim que nos casos empíricos é possível observar que o objeto intuído é devidamente subsumido a um conceito. É por isso que a representação do objeto na intuição *tem* que ser homogênea com o conceito de alguma forma. Esse é um dos pontos que elucida a normatividade na formação das representações a partir das regras *a priori*. A homogeneidade entre intuições empíricas e conceitos empíricos em um caso de sucesso só o é se o conteúdo do que é intuído pode encontrar, por meio do esquema, a correspondência necessária no conceito que possa classificar aquele conteúdo.

Nesse sentido, podemos caminhar para o último ponto. Mesmo que seja possível observar, nos casos de sucesso, a homogeneidade entre intuições empíricas e conceitos empíricos, é evidente que não é possível abarcar inteiramente uma representação sob a outra, o que implica na necessidade da representação do esquema também nos casos empíricos *a posteriori*. Isso pode ser ilustrado, por exemplo, se considerarmos a existência de objetos como pratos quadrados. Nesse caso, a intuição empírica de um prato quadrado é subsumida ao conceito empírico de *prato* na medida em que se ancora em outras representações comuns envolvidas no conceito de um *prato*, como, por exemplo, o objeto que se utiliza para servir refeições. O fato é que Kant acredita que um conceito só pode se referir ao objeto de uma intuição empírica se o conteúdo da intuição puder ser subsumido no conjunto de representações que aquele conceito abarca. Nesses

termos, a homogeneidade é uma condição necessária para o uso dos conceitos na experiência. No entanto, essa homogeneidade não é inteiramente completa, uma vez que intuições e conceitos, mesmo no caso empírico, não podem ser abarcados inteiramente. A intuição empírica de uma cadeira não contém em si todas as representações que possam ser abarcadas pelo conceito ‘cadeira’, por ser uma representação particular e imediata de um objeto. Além disso, evidentemente, o conceito ‘cadeira’ também não se esgota na representação de uma cadeira em particular¹⁶⁶.

Entretanto, a preocupação maior de Kant é que as intuições empíricas são inteiramente heterogêneas em relação às categorias. Nesse sentido, a função primordial do esquematismo é a de solucionar esse problema. Nas palavras de Kant:

Ocorre que os conceitos puros do entendimento são inteiramente heterogêneos em relação às intuições empíricas (e mesmo sensíveis em geral) e não podem ser encontrados jamais em uma intuição. Como é possível, então, a subsunção dos últimos sob os primeiros, portanto a aplicação das categorias aos fenômenos, se ninguém diria delas, por exemplo, da causalidade, que ela também poderia ser intuída através dos sentidos e estaria contida no fenômeno? (Kant, KrV, A 137/B 176)

Assim, é também parte da questão do esquematismo não só como o diverso sensível pode ser categorialmente determinado, como também como um conceito em geral pode ser uma regra de

¹⁶⁶ Allison, 2004, p. 212, propõe uma outra interpretação para essa homogeneidade em que na verdade, a intuição pura e a intuição empírica é que são homogêneas no caso do ‘prato’, como objeto ser homogêneo com o ‘círculo geométrico puro’.

reconhecimento do que é instanciado particularmente pela intuição empírica. Nesses termos, tendo em vista a heterogeneidade das intuições e dos conceitos em geral, Kant introduz uma terceira forma de representação que seja capaz de mediar as relações possíveis entre as intuições e os conceitos. Essa representação mediadora, originada pela imaginação, é denominada “esquema”.

De modo geral, os esquemas são representações que são por um lado *intelectuais*, por outro lado, *sensíveis* (Kant, KrV, A 138/B 177). Nesse sentido, sendo o esquema uma representação intermediária entre intuições e conceitos, ele deve compartilhar características de ambos os tipos de representação. O esquema deve ser geral como o conceito, capaz de representar o que é comum em objetos variados, mas também ser uma representação sensível. Embora o caso primordial da seção do *Esquematismo* seja o de definir o esquema transcendental puro que seja “homogêneo com as categorias, de um lado, e com os fenômenos de outro, e que torne possível a aplicação das primeiras aos últimos” (Kant, KrV, A 138/B 177), Kant também se dirige a outros tipos de esquemas: o esquema sensível puro e o esquema sensível empírico. Esses são exemplificados, respectivamente, nos casos do conceito de “triângulo” e do conceito de “cachorro” (Kant, KrV, A 140-141/B 179-180) (e no exemplo inicial do “prato”). Desse modo, a pretensa homogeneidade entre intuições empíricas e conceitos empíricos ocorre na medida em que há uma mediação do esquema empírico em relação às intuições e aos conceitos.

Não é meu objetivo aprofundar na complexa teoria sobre o esquema transcendental em relação à doutrina transcendental do juízo. Contudo, acredito que seja importante ressaltar que os esquemas, tanto empíricos, quanto transcendentais, possuem um

papel normativo em relação a percepção. Esse papel normativo dos esquemas consiste em ser uma regra para a síntese da imaginação. Desse modo, a função geral de um esquema é a de guiar o processo de síntese da imaginação por meio da qual podemos reunir e conectar diferentes representações sensíveis sob a unidade de um conceito. Para que isso fique mais claro, proponho apresentar brevemente a distinção entre os esquemas dos conceitos puros do entendimento, os esquemas dos conceitos sensíveis puros e os esquemas dos conceitos empíricos.

1. Os esquemas transcendentais (ou os esquemas dos conceitos puros do entendimento)

Kant caracteriza o esquema transcendental como:

algo que não pode ser trazido a uma imagem; ele é apenas a síntese pura, de acordo com uma regra da unidade segundo conceitos em geral, que a categoria expressa, e é um produto transcendental da imaginação que diz respeito à determinação do sentido interno em geral, segundo condições de sua forma (no tempo), em relação a todas as representações, na medida em que estas deviam ser concatenadas *a priori* em um conceito de acordo com a unidade da apercepção. (Kant, KrV, A 142/B 181)

O esquema transcendental é uma determinação transcendental do tempo, sendo, desse modo, homogêneo “com a categoria (que constitui a unidade da mesma) na medida em que seja universal e se baseie em uma regra *a priori*” (Kant, KrV, A 138/B 177), o que constitui a parte intelectual do esquema, e homogêneo “com o fenômeno na

medida em que o *tempo* esteja contido em cada representação empírica do diverso” (Kant, KrV, A139/B 178). Assim, Kant conclui que as categorias só podem ser aplicadas aos fenômenos por meio da determinação transcendental do tempo, o que é expresso na representação do esquema transcendental. Assim, com o esquema de cada categoria, tem-se a possibilidade de subsumir o diverso do fenômeno à unidade objetiva expressa pela categoria.

Como uma determinação transcendental do tempo, o esquema está conectado com a sensibilidade e com a imaginação nas sínteses figurativas. Assim, é possível caracterizar o esquema como um produto transcendental da imaginação, “o que exhibe em uma maneira não-discursiva a forma da unidade expressa conceitualmente em uma categoria” (Allison, 2004, p. 215). Desse modo, o esquema tem uma função como condição *a priori* sensível que permite conectar o diverso dos fenômenos em uma unidade categorialmente formada. Dessa maneira, Kant evita que as representações intuitivas e conceituais sejam confundidas em suas tarefas, bem como garante a possibilidade discursiva necessária para que o que é expresso em um juízo a partir da concatenação das representações conceituais possa se referir a um objeto da experiência.

Nesse sentido, como Allison (2004, p. 215) enfatiza, o *Esquematismo* é uma parte importante do projeto anunciado no começo da *Analítica Transcendental*: “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Por isso, tornar sensíveis os seus conceitos (i. e., acrescentar-lhes o objeto na intuição) é tão necessário quanto tornar compreensíveis suas intuições (i. e., colocá-las sob conceitos)” (Kant, KrV, A 51/B 75). Isso porque o esquema pode prover as condições sob as quais as categorias podem ser

sensibilizadas e, ao mesmo tempo, especificar os resultados de trazer a forma do sentido interno sob várias categorias.

Nesses termos, podemos apontar como exemplo o esquema da causalidade. Kant afirma que o “esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real, ao qual, uma vez posto arbitrariamente, sempre se segue algo. Ele permanece na sucessão do diverso, assim, na medida em que está submetido a uma regra” (Kant, KrV, A 143/B 183). A categoria da causalidade indica a regra de objetivação da sucessão necessária entre um evento e outro. Nesse sentido, ela é *a priori* na medida em que condiciona a experiência, mas ela só pode ocorrer em virtude de um esquema que represente a síntese entre a unidade da categoria com o princípio de sucessão do tempo enquanto forma da sensibilidade. O que nos chama atenção é que o esquema é uma regra diferente das regras conceituais do entendimento, uma vez que é uma regra para a própria percepção. Assim, como regra perceptual, o esquema precisa ser regido não apenas pela unidade da categoria que dará significado discursivo ao objeto percebido, mas também pelas formas da sensibilidade, que garantem a possibilidade real do objeto.

2. Os esquemas dos conceitos sensíveis puros

Os esquemas sensíveis evidenciam a regra pela qual é possível obter uma imagem de um objeto particular que cai sob um conceito. Diferentemente dos conceitos empíricos, as categorias não têm a possibilidade de serem representadas em uma imagem (Kant, KrV, A 142/B 181). A imagem é sempre uma representação *a posteriori* que exhibe na intuição a regra pela qual a síntese foi viabilizada. Assim, temos que:

a imagem é um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva, e [...] o esquema dos conceitos sensíveis (como das figuras no espaço) é um produto e como que um monograma da imaginação pura a priori, por meio do qual e segundo o qual as imagens se tornam primeiramente possíveis, embora tenham sempre de conectar-se ao conceito somente por meio do esquema que designam, não sendo nunca, em si mesmas, inteiramente congruentes com ele. (Kant, KrV, A 142/B 181)

Nesse sentido, para que se possa ter uma imagem que seja capaz de representar particularmente um conceito é preciso, antes, de uma representação que guie a construção dessa imagem por meio de um procedimento da imaginação. Essa representação, especialmente nos casos matemáticos, é o esquema dos conceitos sensíveis puros. O que se tem em uma imagem, por exemplo, de cinco maçãs dispostas uma após a outra, é, em parte, a imagem do número cinco. No entanto, a imagem revela a regra pela qual ela foi possível primeiramente. Nesses termos, as representações geométricas seguem a construção do conceito, por meio da regra do esquema, na intuição.

Consideremos o exemplo de Kant a seguir: “o esquema do triângulo não pode existir senão no pensamento, e significa uma regra da síntese da imaginação em relação a figuras puras no espaço” (Kant, KrV, A 140/B 180). Isso ocorre porque nenhuma imagem é adequada ao conceito de um triângulo em geral, porque a representação particular de um triângulo não abarca a generalidade do conceito “triângulo”. Assim, o esquema do triângulo, enquanto regra, só pode existir no pensamento, uma vez que a sensibilidade só consegue fornecer a imagem da representação particular de um triângulo específico. A imagem se conecta a um conceito na medida em que se

adequa à regra do esquema daquele conceito. Contudo, a imagem não pode ser nunca congruente com o conceito de maneira completa. Isso porque sempre há algo na particularidade de uma intuição empírica, determinada segundo às regras do espaço e do tempo, que escapa à generalidade de um conceito. Da mesma maneira que o conceito em sua generalidade não poderia ser expresso completamente em uma imagem particular porque o conceito geral não é espaço temporalmente regulado. Em outras palavras, o esquema dos conceitos sensíveis puros (e, também dos conceitos empíricos, como veremos a seguir) surge pela incongruência entre a universalidade dos conceitos e a particularidade das intuições. Pelo esquema, portanto, torna-se possível a representação em geral dos conceitos sensíveis puros, como no exemplo das maçãs, em que o esquema torna possível a representação do número cinco em geral. A mesma regra, portanto, permite que se possa representar o conceito do número cinco *in concreto* em uma imagem particular¹⁶⁷.

Pendlebury (1995, p. 783) nos chama a atenção para o fato de que a capacidade de formar imagens não está relacionada somente à subsunção de intuições a um conceito. Como o próprio Kant mostra nos *Postulados do pensamento empírico em geral*, representar um esquema implica não somente a regra para a construção da imagem pela imaginação, como também a possibilidade do reconhecimento da imagem na apreensão de um fenômeno. Kant aponta que “parece, com efeito, que a possibilidade de um triângulo pode ser conhecida a partir do seu conceito em si mesmo (que é sabidamente independente da experiência); pois de fato nós podemos dar-lhe um objeto inteiramente *a priori*, i. e., construí-lo” (Kant, KrV, A 224/B 271). No

¹⁶⁷ Ver Pippin, 1976, p. 164-166 e Pendlebury, 1995, p. 783.

entanto, como poderíamos conceber que o que percebemos como objetos externos a nós e independentes da mente se relacionam com os conceitos, se estes são construções discursivas da faculdade do entendimento? Como Kant mesmo aponta, “no *mero conceito* de uma coisa não pode ser encontrada nenhuma marca de sua existência” (Kant, KrV, A 225/B 273). Contudo, ao se possuir não apenas o conceito, mas também o esquema daquele conceito, o que se tem em vista, além da possibilidade da construção da imagem, é a possibilidade do seu reconhecimento na apreensão do diverso da intuição.

3. Os esquemas dos conceitos empíricos

Da mesma forma que os conceitos sensíveis puros, os conceitos empíricos devem ter esquemas que garantam a correta aplicação deles às intuições. Isso em virtude do fato de que o conceito empírico, que se refere a uma universalidade, é incongruente com uma intuição empírica que é, necessariamente, a representação particular de um objeto. Assim, para que o conceito empírico possa se referir ao objeto da intuição, ele se refere antes sempre a um esquema da imaginação “como uma regra da determinação de nossa intuição segundo um certo conceito universal” (Kant, KrV, A 141/B 180). Consideremos o exemplo dado por Kant:

O conceito¹⁶⁸ de cachorro significa uma regra segundo a qual a minha imaginação pode traçar a figura de um

¹⁶⁸ Allison, 2004, p. 208, aponta para o fato de que Kant se equivoca na sua própria forma de descrever a teoria ao falar em “conceito de cachorro”, quando, claramente, ele quer dizer o “esquema do conceito de cachorro”.

animal quadrúpede em geral, sem estar limitada a uma única figura singular, oferecida a mim pela experiência, ou mesmo a uma imagem possível qualquer, que eu possa apresentar *in concreto*. (Kant, KrV, A 141/B 180)

Pelo exemplo acima poderíamos pensar que o conceito empírico reúne as regras sob as quais é possível designar um objeto como um ‘cachorro’. Essas regras seriam a composição da imagem de um animal quadrúpede em geral e isso não estaria limitado a uma figura singular. Se esse for o caso, isso seria corresponder o esquema empírico ao conceito empírico¹⁶⁹. O problema se centra no fato de que o entendimento não é uma faculdade sensível, e, por isso, ele não poderia produzir imagens. Nesses termos, a fonte da representação indica a capacidade do que pode ser formado. Assim, um conceito empírico envolve as marcas características comuns a várias representações particulares que podem ser reconhecidas discursivamente no conceito. A possibilidade de construir o conceito na intuição, porém, depende da regra ditada pelo esquema para que a própria imagem possa surgir. Isso porque não se teria, no conceito, a capacidade sensível de oferecer o objeto *in concreto*. Assim, o esquema é necessariamente distinto de uma imagem porque ele é uma condição de possibilidade dela, bem como é uma condição para a realização do conceito na experiência.

Desse modo, embora o exemplo apresente a dificuldade em distinguir o conceito da sua aplicação à intuição, nós temos razões para entender que conceitos são distintos dos seus esquemas. Isso significa dizer que ter um conceito empírico é diferente de saber as

¹⁶⁹ Ver Walsh, 1958; Pippin, 1976, p. 166; Chipman, 1972, p. 45 e Pendlebury, 1995, pp. 784-785.

regras pelas quais a imaginação deve proceder na apreensão de um objeto da intuição que possa ser reconhecido no conceito. Ao estabelecer a distinção entre conceitos e intuições para explicar tipos de representações distintas, bem como estabelecer os esquemas como representações mediadoras que normatizam a aplicação de um conceito a uma intuição, Kant parecia estar ciente de que ter um conceito e saber como aplicá-lo a experiência são coisas distintas. Nesse sentido, o esquema de um conceito empírico não pode ser o próprio conceito.

Lauchlan Chipman (1972) chama a atenção para o fato de que o exemplo do cachorro pode não colaborar para o entendimento dessa distinção. Contudo, se substituirmos o conceito de ‘cachorro’ pelo conceito de ‘medula óssea’ ou ‘girino’, como sugere Chipman (1972, pp. 44-46), a distinção entre conceito empírico e o seu esquema parece ser mais evidente. Parece concebível que um sujeito saiba as marcas características que caem sob o conceito de ‘girino’, como o fato de que é uma fase do ciclo de vida de um sapo e, especificamente, qual fase do ciclo é, mas, ainda assim, que ele não seja capaz de se dar conta de que o objeto de sua intuição empírica corresponda à essas marcas características. No sentido de Kant, isso implica ter o conceito, mas não ter o esquema necessário para a aplicação do conceito à experiência. Em outras palavras, o sujeito não possui a regra de síntese da imaginação que conecta o que se tem como conceito de ‘girino’ com a instanciação do girino naquele momento.

Essa discussão nos leva de volta ao caso do conceito de ‘cardeal’ e dos *sensíveis comuns* de McDowell em *Avoiding the Myth of the Given*, abordado no segundo capítulo. Segundo McDowell (2009), mesmo que uma pessoa não seja capaz de classificar sob um conceito discursivo o conteúdo da percepção, esse conteúdo seria ainda

classificado por meio dos conceitos sensíveis comuns, ou seja, modos de ocupação do objeto nos termos de tamanho, forma, posição, movimento ou inércia (McDowell, 2009, p. 261). Levando a importância do esquematismo em consideração, a posição de McDowell se torna problemática. Se por conceitos sensíveis comuns, McDowell se refere a ter em vista um objeto que ocupa o espaço sob a forma ‘de um pássaro’, teríamos já, nesse caso, uma representação esquematizada. Mas se ele se refere somente ao modo de ocupação espacial, levando em consideração os aspectos de distinção do objeto dadas as suas características espaciais, mesmo que não se conheça conceitualmente o objeto percebido, teríamos apenas a representação da intuição empírica e não o conceito esquematizado, uma vez que não se reconheça o objeto da intuição como parte de um conjunto de representações comuns reunidas em um conceito.

Assim, os conceitos sensíveis comuns não são apenas e estritamente ‘conceitos’ como representações do entendimento, mas sim o resultado do processo sintético regulado pelo esquema. Para que o conteúdo das intuições possa ser abarcado pelos conceitos, é preciso a representação do esquema, uma representação que seja homogênea com a intuição e o conceito. Desse modo, na percepção, o espaço e o tempo como regras normativas são normas da própria percepção, ou, melhor dizendo, da possibilidade de se realizar na percepção um conceito, dada a sua universalidade.

Por fim, uma outra consideração ainda precisa ser feita. Segundo o conceitualismo de McDowell, ter uma intuição é ter um objeto em vista, e o conteúdo intuicional que representa o que percebemos é, potencialmente, discursivo. Nesses termos, McDowell interpreta que

as intuições teriam uma forma categorial¹⁷⁰ que as colocariam sempre em uma posição de atualização do exercício das capacidades conceituais. No entanto, as formas da intuição são necessariamente formas da sensibilidade, como a capacidade receptiva e formativa de objetos *in concreto*. Se as intuições tivessem uma forma categorial que não apenas concedesse a unidade delas, mas também a correspondente unidade proposicional em um juízo, Kant não precisaria lançar mão da atividade dos esquemas de mediar a relação entre intuições e conceitos. Além disso, se as categorias operassem como condições formais das intuições empíricas, como poderíamos afirmar que os objetos percebidos e as relações entre eles se dispõem espaço temporalmente? Esse problema se coloca uma vez que McDowell despreza a função normativo-epistêmica do espaço e do tempo como formas da própria sensibilidade. Se a forma da unidade intuicional fosse dada pela categoria, não teríamos os elementos necessários para distinguir o objeto percebido em termos particulares.

O esquematismo transcendental é necessário, portanto, especialmente porque as categorias são heterogêneas em relação às intuições empíricas. Isso porque as intuições empíricas são homogêneas com as intuições puras formais, uma vez que ambas são originadas segundo as formas da sensibilidade. Assim, em uma intuição empírica, o espaço e o tempo são dados *a priori*. O esquematismo empírico, por sua vez, é necessário em virtude da heterogeneidade geral entre intuições e conceitos, necessitando assim de regras para a construção do conceito na intuição, o que, na percepção, toma a forma de “regras de apreensão”¹⁷¹. Desse modo, os esquemas são representações pré-conceituais na medida em que

¹⁷⁰ Ver McDowell, 2009, p. 265.

¹⁷¹ Ver Allison, 2004, p. 209 e Kant, *RefI* 2740, AA 16:494.

restringem as condições sob as quais os conceitos podem ser aplicados. Um conceito (puro ou empírico) é sensibilizado na medida em que sua instanciamento na intuição pode ser percebida pelos sentidos, de acordo com as regras normativas do espaço e do tempo, ou também construído na intuição de acordo com as regras formais do espaço e do tempo.

Dessa maneira, se o único modo pelo qual os objetos podem nos ser dados é através das modificações de nossa sensibilidade, então os conceitos puros *a priori* devem respeitar as condições formais sensíveis, que condicionam as próprias intuições empíricas. Isso porque as condições formais da sensibilidade “contêm as únicas condições universais sob as quais a categoria pode aplicar-se a um objeto qualquer” (Kant, KrV, A 140/B 179). Assim, Kant afirma que o *esquema* é a “condição formal e pura da sensibilidade, a qual o conceito do entendimento está restrito em seu uso”, enquanto o *esquematismo* é o procedimento do entendimento com relação a esses esquemas (Kant, KrV, A 140/B 179).

Sem os esquemas, portanto, as categorias são apenas funções para conceitos do entendimento, e não representam qualquer objeto. Este significado lhes vem da sensibilidade, que **realiza** o entendimento na medida em que ao mesmo tempo o restringe. (Kant, KrV, A 147/B 187, minha ênfase)

Podemos dizer então que o esquema impõe uma estrutura normativa nas atividades sintéticas da mente na medida em que atuam conectando as atividades sintéticas de um sujeito com padrões normativos regidos pelas representações sensíveis e conceituais. Nesse sentido, eles transformam os atos de síntese em uma

representação de características independentes da mente. Isso permite tanto que as percepções representem os objetos como tendo certas características, como também fixam as condições sob as quais podemos afirmar que o conceito se refere ao objeto particular da intuição.

4.5 Conclusão

Nos capítulos anteriores, pudemos observar como o debate em torno do conteúdo não-conceitual das intuições levantou desafios em torno da investigação sobre a sensibilidade como uma faculdade que tenha, de maneira autônoma, um papel normativo e epistêmico relevante. O conceitualismo de McDowell propunha que, sob pena de cair no Mito do Dado, a sensibilidade deveria ser inserida em um contexto normativo determinado pela faculdade do entendimento, de modo que o papel das intuições fosse determinado pelos conceitos.

Em resposta a isso, vimos que as propostas não-conceitualistas ainda pareciam insuficientes para responder o conceitualismo. Por um lado, o não-conceitualismo relacionista se preocupa, em demasia, sobre o caráter referencial das intuições em um realismo perceptual direto no qual as intuições não possuiriam um conteúdo próprio com condições de verificação e nem seriam governadas por regras. As regras normativas pareciam ser um assunto reservado exclusivamente à faculdade do entendimento e à razão. Por outro lado, o não-conceitualismo psicologista buscava uma forma de normatividade não-conceitual da sensibilidade que recaí, como vimos, em dois problemas: a falácia psicologista sobre o papel representativo das

intuições e o fundacionismo da normatividade conceitual em uma normatividade não-conceitual.

Desse modo, a proposta deste capítulo foi a de investigar a tarefa da sensibilidade a partir da normatividade contida, especialmente, nas formas *a priori* do espaço e do tempo. Assim, pudemos observar como o espaço e o tempo possuem um estatuto normativo e, necessariamente, não-conceitual, a partir da análise dos argumentos da Estética Transcendental sob a ótica da noção de regra normativa. Uma regra normativa é tal que estabelece um padrão para os fenômenos e difere de uma lei empírica descritiva na medida em que propõe o modo como os fenômenos devem ser ordenados. No caso de um erro ou uma ilusão, a regra não se altera, mas procura-se pelo erro no próprio conteúdo da experiência a partir do que é recomendado pela própria regra normativa. Nesses termos, o espaço e o tempo, como formas da intuição sensível, são regras normativas não-conceituais da sensibilidade.

Assim, temos que o debate entre conceitualistas e não-conceitualistas sobre o estatuto do conteúdo da intuição foca, demasiadamente, no papel da síntese e na discussão sobre se por meio da síntese, o entendimento determina a tarefa da sensibilidade. No entanto, se considerarmos que a experiência é constituída por representações formadas de acordo com regras de cada faculdade em sua autonomia, pode-se conceber que as representações sensíveis são guiadas por regras normativas não-conceituais e exercem um papel relevante na cognição. Desse modo, sob a perspectiva do espaço e do tempo como regras normativas não-conceituais, podemos entender como as formas *a priori* participam da tarefa normativa de guiar a função sintética dos conceitos em relação aos fenômenos por meio dos esquemas. Assim, não é trivial que o esquema seja uma representação

de homogeneização entre a parte intelectual e a parte sensível, porque para que cada conceito (puro ou empírico) se refira à um objeto fenomênico, ele deve ser sensibilizado.

Nessa perspectiva normativista e não-conceitualista sobre as intuições que proponho, defendo a ideia de que a normatividade da sensibilidade não fundamenta a normatividade conceitual, em oposição ao que Hanna propõe. Na verdade, não é necessário nem mesmo nos comprometermos com uma hierarquia sobre as faculdades. O que temos é uma coordenação das regras *a priori* de cada faculdade que exercem sua função na formação das representações. Assim, na sensibilidade, o espaço regulamenta as representações de modo que se possa representar os objetos como fora de nós, suas direções e as distintas localizações dos objetos, bem como o tempo nos permite distinguir os objetos sob o princípio de sucessão e simultaneidade. Podemos dizer que o espaço e o tempo compõem a normatividade que nos coloca no mundo perceptualmente. Como resultado, temos que o conteúdo da experiência é formado por representações não-conceituais, provindas da sensibilidade e que não podem ser reduzidas a conceitos, que possuem um governo normativo próprio, e por representações conceituais que se refiram a objetos da intuição categorialmente para a formação de juízos. Além disso, a concatenação dessas representações nas sínteses é regulada pelos esquemas.

Essa perspectiva tem uma vantagem em relação ao conceitualismo sobre as intuições, uma vez que dá conta da explicação sobre a integração entre intuições e conceitos em um ato cognitivo, sem desrespeitar o papel normativo e epistêmico das intuições. A justificação do que percebemos pode ser garantida sem cair no Mito do Dado, mas sem ser uma relação puramente conceitual, porque o

conhecimento sensível continuará tendo sua parte necessariamente não-conceitual, normativa e intuicional do espaço e do tempo. Desse modo, se o sistema cognitivo de Kant se pauta na normatividade do *a priori*, a distinção entre o espaço lógico da razão e o espaço lógico da natureza não se mantém. O esquema mostra como o espaço e o tempo estão necessariamente presentes na experiência introduzindo um conteúdo essencialmente sensível e não-conceitual. Como regras normativas, portanto, o espaço e o tempo constituem a dimensão da intuição que normatiza a formação das representações do que pode ser percebido pelos sentidos.

Considerações finais

Após revisarmos as principais abordagens sobre o estatuto do conteúdo da intuição, abrangendo o debate entre conceitualistas e não-conceitualistas, foi possível compreender que uma explicação de matriz kantiana sobre a percepção tem vantagens significativas ao levar em conta o caráter normativo do espaço e do tempo. Em vista disso, as duas propostas centrais defendidas neste livro foram: (i) o espaço e o tempo, como formas puras da intuição sensível, introduzem um conteúdo necessariamente não-conceitual na experiência perceptual e (ii) o espaço e o tempo, como formas puras da intuição sensível, operam como regras normativas não-conceituais que moldam o conhecimento perceptual. Embora possa parecer audacioso atribuir um estatuto normativo às intuições sensíveis, vimos que essa atribuição é viável se considerarmos a normatividade cognitiva em um sentido mais amplo, cujo paradigma normativo não seja restrito ao papel das razões e dos conceitos, mas que também abranja a formação de representações perceptuais. Além disso, em termos gerais, a nossa proposta oferece uma contribuição para os debates contemporâneos sobre a percepção em uma perspectiva representacionista e normativista.

Assim, ao tentar explicar as formas das intuições sensíveis como regras normativas da percepção, o sentido de regra normativa ao qual me refiro é o de uma regra constitutiva da cognição que possa servir como lei da sensibilidade (Kant, KrV, A 225/B 273). Desse modo, as regras normativas são aquelas que estabelecem como a experiência *deve* ser, se quisermos dar sentido à ideia de como nossos

pensamentos podem incidir sobre a realidade, representando-a e construindo conhecimentos sobre ela. Além disso, sob essa perspectiva, também é possível explicar as situações em que o conteúdo perceptual não é perfeitamente acurado em relação à realidade. Embora o reconhecimento do erro seja expresso em um juízo, esse reconhecimento não depende apenas das regras do entendimento, mas também das condições normativas não-conceituais da sensibilidade na constituição da representação do objeto percebido. O espaço e o tempo como representações normativas estabelecem o parâmetro sob o qual as cognições sintéticas podem se relacionar à experiência, bem como fornecem as regras sob as quais as intuições empíricas devem ser formadas. Fora dessas regras, o conteúdo conceitual de representações gerais pode se encontrar em uma situação de inadequação em relação à própria experiência.

A origem dessa perspectiva surge do estudo das discussões sobre a sensibilidade e do estatuto das intuições sensíveis, visto que o problema que impulsiona esta tese se encontra no interior do debate entre conceitualistas e não-conceitualistas sobre o conteúdo da intuição. Pelo lado conceitualista do debate, as intuições são consideradas, ora uma mera capacidade receptiva de informações sensórias, ora um mero “ter em vista”. Embora Kant defina as intuições como representações da sensibilidade, e esta seja baseada na capacidade de receptividade, elas possuem um conteúdo próprio na medida em que a faculdade sensível tem um modo próprio de formação das suas representações. Esse modo é, especificamente, regulado normativamente pelas formas da intuição, o que não é admitido por conceitualistas como McDowell.

Mesmo considerando as intuições como “ter em vista”, a concepção conceitualista de McDowell desconsidera o papel epistêmico do espaço e do tempo enquanto formas *a priori*, desconsiderando também a sua idealidade transcendental. Como consequência, a normatividade que rege a faculdade da sensibilidade, segundo o conceitualista, se pauta na atividade do entendimento e da razão. McDowell identifica a possibilidade de autonomia e responsabilidade pelo que percebemos com a atividade espontânea do entendimento. Desse modo, mesmo que não aceite a idealidade transcendental da sensibilidade, McDowell aceita a idealidade das formas *a priori* do entendimento quando entende que a função das categorias se estende às formas da intuição como forma de determinação da sensibilidade. Contudo, ao afirmar que a espontaneidade do entendimento é a fonte de nossa autodeterminação por meio da ação das categorias, o conceitualista ainda precisaria responder sobre de que modo, então, as categorias podem se referir aos objetos matemáticos sem considerar o papel epistêmico do espaço e do tempo enquanto intuições. Essa dificuldade se estende ao âmbito da percepção, uma vez que os conceitos de tempo e de espaço só são possíveis na medida em que se referem e são ordenados pelo espaço e pelo tempo como formas *a priori* da intuição. Tendo em vista essa dificuldade, a minha proposta se apresenta como uma tentativa de dar conta da relação entre o que percebemos e o que construímos matematicamente na intuição, a partir da proposta de Kant de que o espaço e o tempo são as condições sob as quais os conceitos podem ter uma realidade possível.

Como vimos no terceiro capítulo, o lado não-conceitualista do debate procura defender perspectivas que mantenham a autonomia da sensibilidade enquanto capacidade de conhecimentos. A proposta

relacionista defende que a tarefa dos juízos é uma tarefa de explicação e reconhecimento do que ocorre na experiência. Nesse sentido, os relacionistas enfatizam que as intuições são anteriores ao pensamento e não dependem das capacidades intelectuais para nos dar objetos na experiência. Contudo, segundo essa perspectiva, as intuições são referências diretas aos objetos e dependentes deles, rejeitando a ideia de que intuições são representações com conteúdo.

Conforme mostrei ao longo do terceiro e quarto capítulos, essas posições não-conceitualistas tendem a construir os argumentos da Estética Transcendental sobre a aprioridade do espaço e do tempo de modo incompleto. No terceiro capítulo, procurei mostrar que o argumento relacionista enfrenta dificuldades quanto ao problema de justificação do que é percebido e do reconhecimento do erro nos casos de uma percepção pouco acurada ou uma ilusão. Embora eu concorde que a faculdade da sensibilidade tenha uma função autônoma, a proposta relacionista enfrenta as dificuldades com relação à nossa autonomia e nossa responsabilidade sobre a percepção, apontadas pelo conceitualismo de McDowell. Na perspectiva normativista sobre as intuições que apresentei, o espaço e o tempo cumprem, segundo Kant, a função de nos colocar em uma relação com o mundo de modo que a própria apercepção necessita dos sentidos interno e externo para determinar as modificações de si próprio e dos objetos externos.

Além disso, também apresentei que um dos argumentos não-conceitualistas mais difundidos é a ideia de que nós compartilhamos nossa capacidade sensível com animais não-humanos. Assim, se animais não-humanos não são dotados de capacidades intelectuais, mas podem ainda assim ter uma experiência, então o conteúdo da experiência é não-conceitual. Esse argumento é defendido tanto por relacionistas como McLear (2011), quanto por Hanna (2005) em sua

visão não-conceitualista de conteúdo. É importante ressaltar que, embora seja um argumento importante, eu não me comprometo com ele aqui. Segundo o não-conceitualismo que defendo, as nossas representações intuitivas são reguladas normativamente pelas formas do espaço e do tempo em sua função de nos dar objetos, “sob o ponto de vista humano” (Kant, KrV, A 34/B 51).

A dimensão normativa da sensibilidade expõe os aspectos formais das nossas representações perceptuais, garantindo a validade objetiva das representações do espaço e do tempo e, com isso, a certeza apodítica de cognições *a priori* como na geometria. Desse modo, segundo a Estética Transcendental, as regras da sensibilidade são regras, necessariamente, da experiência humana em uma perspectiva não-empirista sobre a percepção que busque explicar seus ordenamentos e suas regularidades e que garanta a justificação de nossas percepções como algo do qual somos responsáveis. Na perspectiva não-conceitualista que proponho, portanto, considero não ter os elementos necessários para me comprometer com a ideia de que compartilhamos nossas capacidades sensíveis com animais não-humanos. Contudo, essa é uma questão em aberto para possível exploração futura.

Como vimos também no terceiro capítulo, Hanna defende não apenas que compartilhamos nossas capacidades mais básicas e protorracionais com animais não-humanos, como também identifica que as formas da intuição, conforme colocadas por Kant, constituem essas capacidades. A sua perspectiva é uma forma de mostrar que a distinção entre o espaço lógico das razões e espaço lógico-causal da natureza não se sustenta, na medida em que nós vivemos de forma propositada e inescapável do ambiente do Dado. Nesses termos, para Hanna, a idealidade transcendental do espaço e do tempo é

independente da idealidade transcendental das categorias. Com base nisso, Hanna afirma que a primeira constitui o princípio unificador do conteúdo não-conceitual e, portanto, o espaço e o tempo como formas da intuição sensível constituem as nossas capacidades psicológicas mais básicas e primitivas.

No entanto, o não-conceitualismo de Hanna se compromete com um tipo de psicologismo sobre a sensibilidade que não é capaz de manter a validade objetiva das representações do espaço e do tempo segundo a Estética Transcendental. Dessa maneira, a perspectiva psicologista compromete a tese do idealismo transcendental na medida em que identifica as intuições sensíveis *a priori* com uma capacidade psicológica. Isso ocorre porque se a aprioridade do espaço e do tempo for explicada em termos psicológicos, eles poderiam ser explicados em uma base empírica, o que é justamente o argumento que Kant procura enfrentar na Estética Transcendental. Como poderíamos explicar as previsões e os ordenamentos da regularidade da experiência, se nossas representações *a priori* pudessem ser observadas em termos empíricos? Esse questionamento nos levou, portanto, à defesa da dimensão normativa da sensibilidade baseada nas representações do espaço e do tempo enquanto representações sensíveis epistêmicas e não-conceituais que condicionam nossa percepção.

O caminho percorrido nesta pesquisa me permitiu revisitar a obra de Immanuel Kant especialmente no que concerne à sua teoria do conhecimento enfatizando a faculdade da sensibilidade e suas representações. Além disso, também me possibilitou investigar o tema da percepção em autores contemporâneos e compreender as profundas conexões que este tema mantém com Kant nas discussões recentes. Entretanto, o custo de uma abordagem pouco ortodoxa

sobre um autor da grandeza de Kant é o risco de ter negligenciado questões e análises extremamente importantes para a compreensão do autor. Nesses termos, entendo esta tese como o início de uma jornada que busque remediar essa falha. Ainda assim, esta tese busca avançar nas discussões sobre o caráter normativo e representacional da percepção a partir de uma base kantiana da cognição que nos permite novas considerações que ainda não estavam presentes tanto no debate entre conceitualistas e não-conceitualistas, quanto nos debates sobre a normatividade cognitivo-epistêmica da percepção.

Nesse sentido, a minha intenção era a de oferecer uma contribuição à filosofia kantiana contemporânea sobre a dimensão normativa da sensibilidade – uma dimensão que, até então, parece ter sido pouco considerada. Essa tentativa procura responder, minimamente, ao convite de Kant, apresentado no fim da *Crítica da razão pura*, em que ele diz:

Somente o *caminho crítico* está aberto. Se o leitor teve a gentileza e a paciência de percorrê-lo em minha companhia, então ele pode agora, caso queira dar a sua contribuição para fazer dessa trilha uma ampla estrada, julgar se aquilo que em tantos séculos não se conseguiu poderá ser alcançado ainda antes de acabar-se o atual, a saber: levar a razão humana à plena satisfação naquilo que sempre alimentou – até aqui em vão – o seu desejo de saber. (Kant, KrV, A 856/B 884)

Referências

Obras de Immanuel Kant

- Kant, I. (1900): *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. v. Der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reimer (Walter De Gruyter) (= AA).
- Kant, I. [1798] (2004) “Anthropology from a Pragmatic Point of View”. Trad. Robert B. Louden. Em *Kant, Anthropology, History and Education*. Ed. Günter Zöller e Robert B. Louden, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 227-429.
- Kant, I. [1781/1787] (2013) *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- Kant, I. [1781/1787] (1965) *Critique of pure reason*. Trad. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press. Toronto: Macmillan.
- Kant, I. [1781/1787] (1998). *Critique of Pure Reason*. Trad. Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. [1770] (2005) Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível (Dissertação Inaugural de 1770). In: *Escritos Pré-Críticos*. Trad. Paulo Licht dos Santos. São Paulo: UNESP.
- Kant, I. (2005) *Notes and Fragments*. Ed. Paul Guyer. Trad. Curtis Bowman, Paul Guyer e Fredeick Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kant, I. [1783] (2014) Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade.
- Kant, I. [1783] (2015) Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science. Trad. Gary Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. [1790] (2000). *Critique of the Power of Judgment*. Trad. Eric Matthews e editado por Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. [1768] (1997) Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço. Trad. Rogério Passos Severo. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 2, p. 61-75.
- Kant, I. [1768] (2002) Theoretical Philosophy 1755-1770. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Trad. David Walford e Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1992–) *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Trad. Paul Guyer e Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. [1790] (1975) *Da utilidade de uma nova Crítica da Razão pura (Resposta a Eberhard)*. Trad. Márcio Pugliesi e Edson Bini, Hemus – Livraria Editora Ltda., São Paulo.

Fontes secundárias

- Abath, A. (2018). Conceitos e Experiência. In: P. Kauark-Leite, *Ensaio sobre Kant, Ciência e Natureza Humana* (pp. 149-164). Rio de Janeiro: Via Verita.

- Allais, L. (2009). Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space. *Journal of the History of Philosophy*, 47 (3), pp. 383-413.
- Allais, L. (2016). Conceptualism and Nonconceptualism in Kant: A Survey of the Recent Debate. In: D. Schulting, *Kantian Nonconceptualism* (pp. 1-26). London: Palgrave MacMillan.
- Allison, H. (1973). Kant's Critique of Berkeley. *Journal of the History of Philosophy*, 11 (1), pp. 43-63.
- Allison, H. (1995). On Naturalizing Kant's Transcendental Psychology. *Dialectica*, 49 (2-4), pp. 335-351.
- Allison, H. E. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven; London: Yale University Press.
- Almeida, G. (2015). Kant and the Cognitive Function of Imagination. In P. Kauark-Leite, G. Cecchinato, V. d. Figueiredo, M. Ruffing, & A. Serra (Orgs.), *Kant and the Metaphors of Reason* (pp. 11-26). Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Altmann, S. (2018). Representações sensíveis e apercepção originária. *Studia Kantiana*, 16 (3), pp. 27-45.
- Anderson, R. L. (2001). Synthesis, Cognitive Normativity, and the Meaning of Kant's Question, 'How are synthetic cognitions possible?'. *European Journal of Philosophy*, 9 (3), pp. 275-305.
- Anderson, R. L. (2005). Neo-Kantianism and the Roots of Anti-Psychologism. *British Journal for the History of Philosophy*, 13 (2), pp. 287-323.
- Arroyave, M. C. (1995). El ánimo en la Crítica de la Razón Pura. *Estudios de Filosofía (Universidade de Antioquia)*, 12:65-76, pp. 65-90.
- Bennett, J. (1966). Schematism. In: *Kant's Analytic* (pp. 141-152). Cambridge: Cambridge University Press.

- Bermúdez, J. L. (2009). The Distinction between Conceptual and Nonconceptual Content. In: B. McLaughlin, & A. Beckermann, *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind* (pp. 457-473). Oxford: Oxford University Press.
- Bermúdez, J., & Cahen, A. (2015). Nonconceptual Mental Content. (E. N. Zalta, Ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fonte: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/content-nonconceptual/>>
- Brandom, R. (1994). *Making it Explicit*. Cambridge: Harvard University Press.
- Burge, T. (1977). Belief De Re. *The Journal of Philosophy*, 74 (6), pp. 338-62.
- Burge, T. (2010). *The Origins of Objectivity*. Oxford: Oxford University Press.
- Caimi, M. (2012). A versão definitiva da dedução transcendental das categorias na primeira edição da *Crítica da razão pura*. In: J. T. Klein, *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura* (pp. 249-286). Florianópolis: NEFIPO.
- Caimi, M. (2014). *Kant's B Deduction*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Callanan, J. J., & Allais, L. (2020). *Kant and Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Cassin, B., Apter, E., Lezra, J., & Wood, M. (2014). *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton: Princeton University Press.
- Caygill, H. (2003). Kant's Apology for Sensibility. In: B. Jacobs, *Essays on Kant's Anthropology* (pp. 164-193). New York: Cambridge University Press.

- Chipman, L. (1972). Kant's Categories and their Schematism. *Kant Studien*, 63 (1-4), pp. 36-50.
- Crawford, D. W. (1982). Kant's Theory of Creative Imagination. Em T. Cohen, & P. Guyer, *Essay's in Kant's Aesthetics* (pp. 151-78).
- Cussins, A. (2003). Content, Conceptual Content, and Nonconceptual Content. In: Y. H. Gunther, *Essays on Nonconceptual Content*. MA: MIT Press.
- Davidson, D. (1991). On the Very Idea of Truth and Knowledge. In: D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (pp. 183-198). Oxford: Clarendon.
- Davidson, D. (1992). A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: E. LePore, *Truth and Interpretation* (pp. 307-319). Oxford: Blackwell.
- Debarry, D. M. (2022). *Cognitive Capacities and the Unity of Perception*. [Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais]. Repositório UFMG. Fonte: <http://hdl.handle.net/1843/47868>
- deVries, W., & Triplett, T. (2000). *Knowledge, Mind, and the Given*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Doyon, M., & Breyer, T. (2015). *Normativity in Perception*. Palgrave Macmillan.
- Drestke, F. (1969). *Seeing and Knowing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Drestke, F. (2000). Simple Seeing. In: F. Drestke, *Perception, Knowledge, and Belief: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellis, A. (2022). Self-Consciousness and the Priority Question: A Critique of the 'Sensibility First' Reading of Kant. *Tópicos: Revista de Filosofia*, 63, pp. 11-49.
- Euclides. (2009). *Os elementos*. (I. Bicudo, Trad.) São Paulo: UNESP.

- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press.
- Fichant, M. (1997). 'L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée': La radicalité de l'esthétique. *Philosophie*, 56, pp. 20-48.
- Friedman, M. (1996). Exorcising the Philosophical Tradition: Comments on John McDowell's *Mind and World*. *The Philosophical Review*, 105(4), pp. 427-467.
- Gibbons, S. (1994). *Kant's Theory of Imagination*. Oxford: Clarendon Press.
- Ginsborg, H. (1997). Lawfulness Without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding. *Philosophical Topics*, 25(1), pp. 37-81.
- Ginsborg, H. (2006). Kant and the Problem of Experience. *British Journal for the History of Philosophy*, 13(2), pp. 287 – 323.
- Ginsborg, H. (2008). Was Kant a Non-Conceptualist? *Philosophical Studies*, 137, pp. 65-77.
- Golob, S. (2016). Why the Transcendental Deduction is Compatible with Nonconceptualism? In: D. Schulting, *Kantian Nonconceptualism* (pp. 27-52). London: Palgrave Macmillan.
- Gomes, A. (2016). Unity, Objectivity, and the Passivity of Experience. *European Journal of Philosophy*, 24, pp. 946-969. doi:10.1111/ejop.12202
- Gomes, A., & Stephenson, A. (2017). *Kant and The Philosophy of Mind*. New York: Oxford University Press.
- Griffith, A. (2012). Perception and the Categories. *European Journal of Philosophy*, 20(2), pp. 193-222.
- Gunther, Y. H. (2003). *Essays on Nonconceptual Content*. In: Y. H. Gunther. Cambridge, MA: MIT Press.

- Guyer, P. (1987). *Kant and The Claims of Knowledge*. Cambridge University Press.
- Hanna, R. (2001). *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Hanna, R. (2005). Kant and Nonconceptual Content. *European Journal of Philosophy*, 2, pp. 247–290.
- Hanna, R. (2006). *Kant, Science and Human Nature*. New York: Oxford University Press Inc.
- Hanna, R. (2008). Kantian Non-Conceptualism. *Philosophical Studies*, 137, pp. 41–64.
- Hanna, R. (2011a). The Myth of the Given and the Grip of the Given. *Diametros*, 27, pp. 25–46.
- Hanna, R. (2011b). Kant's Non-Conceptualism, Rogue Objects, and The Gap in the B Deduction. *International Journal of Philosophical Studies*, 19 (3), pp. 399–415.
- Hanna, R. (2011c). Beyond The Myth of The Myth: A Kantian Theory of Non-Conceptual Content. *International Journal of Philosophical Studies*, 19 (3), pp. 323–398.
- Hanna, R. (2015). *Cognition, Content and the A Priori: A Study in the Philosophy of Mind and Knowledge*. Oxford University Press.
- Hanna, R. (2016). Directions in space, Non-conceptual Form, and the Foundations of Transcendental Idealism. In: D. Schulting, *Kantian Nonconceptualism* (pp. 99–115). London: Palgrave Macmillan.
- Harper, W. (1991). Kant on incongruent counterparts. In: J. Van Cleve, & R. Frederick, *The Philosophy of Right and Left: Incongruent Counterparts and the Nature of Space* (pp. 263–313). Dordrecht: Springer.

- Hatfield, G. (1990). *The Natural and The Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*. Cambridge/London: MIT Press.
- Heck, R. G. (2000). Nonconceptual Content and the Space of Reasons. *Philosophical Review*, 109, pp. 483-523.
- Heck, R. G. (2007). Are There Different Kinds of Content? In: B. McLaughlin, & J. Cohen, *Contemporary Debates in Philosophy of Mind* (pp. 117-138). Oxford: Blackwell Publishing.
- Howell, R. (1973). Intuition, Synthesis, and Individuation in the Critique of Pure Reason. *Noûs*, 7(3), pp. 207-232.
- Hume, D. (2000). *A Treatise of Human Nature*. (D. F. Norton, & J. N. Mary) Oxford: Clarendon Press.
- Hurley, S. (2001). Overintellectualizing the Mind. *Philosophy and Phenomenological Research*, 63(2), pp. 423-431.
- Kauark-Leite, P. (2017). On the Epistemic Status of Absolute Space: Kant's Directions in Space Read from the Standpoint of his Critical Period. *Kant Studien*, 108(2), pp. 175-194.
- Kauark-Leite, P. (2023). Normativity and Reflective Causal Inference. In: L. Caranti, & A. Pinzani, *Kant and the Problem of Knowledge. Rethinking the Contemporary World* (pp. 44-54). London: Routledge.
- Kelly, S. (2001). The Non-conceptual Content of Perceptual Experience. *The Philosophical Review*, 110(3), pp. 397-420.
- Kemp Smith, N. (2003). *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kitcher, P. (1990). *Kant's Transcendental Psychology*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Kogler, P. (2017). *Sem título*. Galerie Mitterand, Paris, França.

- Korsgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. New York: Cambridge University Press.
- Land, T. (2011). Kantian Conceptualism. In: G. Abel, & J. Conant, *Berlin Studies in Knowledge Research, vol 1: Rethinking Epistemology*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Land, T. (2015). No Other Use than in Judgment?: Kant on Concepts and Sensible Synthesis. *Journal of the History of Philosophy*, 53(3), pp. 461-484.
- Lewis, C. I. (1929). *Mind and the World-Order. Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Dover.
- Lindgaard, J. (2008). *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*. (J. Lindgaard, Ed.) Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge*. New Jersey: Princeton University Press.
- Longuenesse, B. (2019). *Kant e o poder de julgar*. (J. G. Cunha, & L. Codato, Trans.) Campinas: Unicamp.
- Lu-Adler, H. (2022). The Subjective Deduction and Kant's Methodological Skepticism. In: G. Motta, D. Schulting, & U. Thiel, *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Martin, M. G. (1992). Perception, Concepts, and Memory. *The Philosophical Review*, 101(4), pp. 745-763.
- Matherne, S. (2015). Images and Kant's Theory of Perception. *Ergo*, 2(29), pp. 737-777.
doi:<https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0002.029>
- McDowell, J. (1984). De Re Senses. *The Philosophical Quarterly*, 34, pp. 283-294.

- McDowell, J. (1996). *Mind and World: With a New Introduction by the Author*. Cambridge/MA; London/England: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009a). Avoiding the Myth of the Given. In: J. McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. (pp. 256-272). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009b). Conceptual Capacities in Perception. In: J. McDowell, *Having the world in view: Essays on Kant, Hegel, and Sellars* (pp. 127-144). Cambridge: MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009c). Hegel's Idealism as Radicalization of Kant. In: J. McDowell, *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars* (pp. 69-89). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009d). Sellars on Perceptual Experience. In: J. McDowell, *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars* (pp. 3-22). Cambridge: MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2010). Autonomy and its burdens. *The Harvard Review of Philosophy*, 17(1), pp. 4-15.
- McDowell, J. (2013). Perceptual Experience: Both Relational and Contentful. *European Journal of Philosophy*, 27(1), pp. 144-157.
- McDowell, J. (2018). Travis on Frege, Kant, and the Given: Coments on 'Unlocking the Outer World'. In: J. Gersel, T. R. Jensen, S. M. Thaning, & S. Overgaard, *In the Light of Experience: New Essays on Perception and Reasons* (pp. 23-35). Oxford: Oxford University Press.
- McLear, C. (2011). Kant on Animal Consciousness. *Philosophers' Imprint*, 11(15), pp. 1-17.
- McLear, C. (2016a). Kant on Perceptual Content. *Mind*, 125(497), pp. 95-144.

- McLear, C. (2016b). Getting Acquainted with Kant. In: D. Schulting, *Kantian Nonconceptualism* (pp. 171-197). London: Palgrave Macmillan.
- McLear, C. (2021). *Kantian Conceptualism/Nonconceptualism*. Disponível em: The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/kant-conceptualism/>. Acesso em: 25 de agosto de 2025.
- Motta, G., Schulting, D., & Thiel, U. (2022). *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Nuzzo, A. (2013). Imaginative Sensibility Understanding, Sensibility, and Imagination in the Critique of Pure Reason. In: M. L. Thompson (Org.), *Imagination in Kant's Critical Philosophy* (pp. 19-48). Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Parsons, C. (2009). *A Estética Transcendental*. (P. Guyer, Ed., & C. T. Rodrigues, Trad.) Aparecida, SP: Ideias e Letras.
- Paton, H. J. (1936). *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der Reinen Vernunft* (Vol. I). London: George Allen & Unwin Ltd.
- Peacocke, C. (1991). Demonstrative Content: A Reply to John McDowell. *Mind*, 100(1), pp. 123-133.
- Peacocke, C. (1992). *A Study of Concepts*. Cambridge: MIT Press.
- Peacocke, C. (2001). Does Perception have Nonconceptual Content? *The Journal of Philosophy*, 98(5), pp. 239-264.
- Pendlebury, M. (1995). Making Sense of Kant's Schematism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(4), pp. 777-797.
- Pendlebury, M. (1996). The Role of Imagination in Perception. *South African Journal of Philosophy*, 15(4), pp. 133-138.

- Pereira, R. H. (2013). What is Non-conceptualism in Kant's Philosophy? *Philosophical Studies*, 164, pp. 233-254.
- Pereira, R. H. (2014). Não-conceptualismo. In: *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, João Branquinho e Ricardo Santos (eds.), Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Pereira, R. H. (2015). Relativizing the Opposition between Content and State Nonconceptualism. *Abstracta*, 8 (2), pp. 17-30.
- Pereira, R. H. (2016a). Combining the Representational and the Relational View. *Philosophical Studies*, 173 (12), pp. 3255-3269.
- Pereira, R. H. (2016b). A Nonconceptualist Reading of the B-Deduction. *Philosophical Studies*, 174 (2).
- Pereira, R. H. (2024). Kant's Nonconceptual View on Imagination and It's Role in Cogniton. *Con-textos Kantianos*, 19, pp. 211-222.
- Pippin, R. (1976). The Schematism and Empirical Concepts. *Kant Studien*, 67 (1-4), pp. 156-171.
- Pippin, R. (1979). Kant on Empirical Concepts. *Studies in History and Philosophy of Science*, 10 (1), pp. 1-19.
- Pippin, R. (1982). *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven/London: Yale University Press.
- Pollok, K. (2017). *Kant's Theory of Normativity: Exploring the Space of Reasons*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Posy, C. J. (1991). Imagination and Judgment in the Critical Philosophy. In: R. Meerboote, *Kant's Aesthetics - vol. 1 da North American Kant Society Studies in Philosophy* (pp. 27-48). Atascadero: Ridgeview.
- Rohden, V. (1993). O sentido do termo "Gemüt" em Kant. *Analytica*, 1, pp. 61-75.
- Rohden, V. (2009). A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura. *Kriterion*, 50 (119), pp. 8-22.

- Sanguinetti, F., & Abath, A. J. (2018). Perceptual Experience, Thought and Action. In: F. Sanguinetti, & A. J. Abath, *Studies in German Idealism: McDowell and Hegel*. Switzerland AG: Springer Nature.
- Schellenberg, S. (2010). The Particularity and Phenomenology of Perceptual Experience. *Philosophical Studies*, 149, pp. 19-48.
- Schellenberg, S. (2012). Perceptual content and relations. *Philos Stud*, 163, 49-55. .
- Schulging, D. (2012). Kant, Non-Conceptual Content and the 'Second Step' of the B-Deduction. *Kant Studies Online*, 1, pp. 51-92.
- Sellars, W. (1967). Some Remarks on Kant's Theory of Experience. *The Journal of Philosophy*, 64 (20), pp. 633-647.
- Sellars, W. (1968). *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- Sellars, W. (2002). The Role of Imagination in Kant's Theory of Experience. In: J. F. Sicha (Ed.), *Kant's Transcendental Metaphysics: Sellars's Cassirer Lectures Notes and Other Essays* (pp. 419-430). Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company.
- Seneda, M. C. (2017). Teoria crítica da sensibilidade e contrapartidas incongruentes em Kant. *Kant e-prints*, 12 (2), pp. 10-27.
- Severo, R. P. (2000). Que significa orientar-se? Contrapartidas incongruentes e identificação demonstrativa. *Dissertação de mestrado*. Porto Alegre: UFRGS.
- Siegel, S. (2010). *The Contents of Visual Experience*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Stang, N. (2022). Kant's Schematism of the Categories: An Interpretation and Defence. *European Journal of Philosophy*, pp. 1-35.

- Strawson, P. (1959). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge.
- Strawson, P. (1966). *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London; New York: Routledge.
- Strawson, P. (1970). Imagination and Perception. In: L. Foster, & J. W. Swanson, *Experience and Theory* (pp. 31–54). Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- Thompson, M. L. (org) (2013). *Imagination in Kant's Critical Philosophy*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Tolley, C. (2013). The Non-Conceptuality of the Content of Intuitions: A New Approach. *Kantian Review*, 18, pp. 107-136.
- Toribio, J. (2008). State Versus Content: The Unfair Trial of Perceptual Nonconceptualism. *Erkenntnis* (1975-), 69 (3), pp. 351-361.
- Travis, C. (2013a). The Silence of the Senses. In: C. Travis, *Perception. Essays After Frege* (pp. 23-58). Oxford: Oxford University Press.
- Travis, C. (2013b). Reason's Reach. In: C. Travis, *Perception. Essays After Frege* (pp. 118-143). Oxford: Oxford University Press.
- Walsh, W. (1958). Schematism. *Kant Studien*, 49(1-4), pp. 95–106.
- Warren, D. (1998). Kant and the Apriority of Space. *The Philosophical Review*, 107 (2), pp. 179-224.
- Watkins, E. (2017). Kant on the Distinction between Sensibility and Understanding. In: J. O'Shea, *Kant's Critique of Pure Reason - A Critical Guide* (pp. 9-27). Cambridge University Press.
- Willaschek, M. (2021). The Structure of Normative Space: Kant's System of Rational Principles. In: B. Himmelfmann, & C. Serck-Hanssen, *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress* (pp. 245-266). Berlin: De Gruyter.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Hoboken, NJ: Blackwell Publishing.

- Wilson, K. A. (2018). Are the Senses Silent? Travis's Argument from Looks. In: T. Dobler, & J. Collins, *Charles Travis on Language, Thought, and Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, K. D. (1975). Kant on Intuition. *The Philosophical Quarterly*, 25(100), pp. 247-265.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. New York: MacMillan.
- Wunsch, M. (2011). The Activity of Sensibility in Kant's Anthropology. A Developmental History of the Concept of the Formative Faculty. *Kant Yearbook*, 3 (1), pp. 67-90.
- Young, M. (1988). Kant's View of Imagination. *Kant-Studien*, 79, pp. 140-64.

