

A DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL NO § 16 DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Julio Cesar Ramos Esteves
Doutorando em Filosofia — UFRJ

Resumo: *A Dedução Transcendental no § 16 da Crítica da Razão Pura.* O trabalho tem por objetivo principal fornecer uma interpretação da dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, tendo por base a segunda edição da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Buscarei mostrar, em primeiro lugar, que o ponto de partida ou princípio da prova da validade objetiva das categorias tem de ser a consciência das intuições enquanto estados meramente subjetivos, uma vez que é justamente com base na admissão desse âmbito como estando para além de toda dúvida, que o cético pode por sua vez colocar em dúvida a validade dos juízos sobre objetos. Em segundo lugar, procurarei evidenciar que a consciência das intuições enquanto estados subjetivos necessariamente pressupõe a identidade numérica da consciência do sujeito que se atribui intuições. Por fim, procurarei mostrar que a identidade numérica da consciência epistêmica dos próprios estados tem como condição de possibilidade a consciência de um poder de subsumir o múltiplo das intuições sob conceitos de objetos, ou seja, que a consciência dos estados subjetivos tem como condição de possibilidade a consciência da capacidade de fazer juízos sobre objetos. Além disso, como resultado secundário da interpretação fornecida, farei uma breve exposição da forma da argumentação transcendental.

Palavras-chave: Kant, Dedução Transcendental, Categorias, Juízos.

Abstract: *The Transcendental Deduction on § 16 of Kant's Critique of Pure Reason.* I intend to provide in this paper an interpretation of the transcendental deduction of the pure concepts of the understanding, taking as the main reference the second edition of Kant's *Critique of Pure Reason*. I will try to show, in the first place, that the point of departure or principle of the proof of the objective validity of the categories must be the consciousness of intuitions taken as merely subjective states, since it is precisely on the basis of the admission of this realm as something beyond all doubt that the skeptic can, in his turn, doubt the validity of the judgements on objects. In

the second place, I will try to make clear that the consciousness of intuitions taken as subjective states necessarily presupposes the numerical identity of the consciousness of the subject that ascribes intuitions to himself. Finally, I will try to show that the numerical identity of the epistemic consciousness of one's own states has as its condition of the possibility the consciousness of a power to subsume the manifold given by intuitions under concepts of objects, that is, that the consciousness of the subjective states has as its condition of the possibility the consciousness of the capacity to do judgements on objects. Besides this, as a secondary consequence of the given interpretation, I will propose a brief exposition on the form of transcendental argumentation.

Key words: Kant, Transcendental Deduction, Categories, Judgements.

Da Necessidade e do Princípio da Dedução Transcendental

A dedução transcendental é concebida por Kant como uma resposta a um problema de justificação, como uma resposta à pergunta pelo direito com que certas pretensões são erguidas (B 116-17). Contudo, pode não ser um ponto incontroverso para muitos filósofos, que questões de justificação possam ou tenham de ser colocadas¹. Eis por que Kant antepõe à dedução transcendental propriamente dita uma secção (§ 13) destinada a evidenciar a necessidade de colocar esse tipo de questão. Assim, antes de mais nada, é preciso dar uma justificação da pergunta por uma justificação tal como aparece na primeira **Crítica**.

Podemos dizer que Kant procede na **Crítica da Razão Pura**, inicialmente, à análise do conceito de experiência. Por meio do desmembramento desse conceito em seus elementos constitutivos, Kant estabelece, a grosso modo, que a experiência exige a possibilidade de que objetos sejam dados na intuição e pensados por um conceito do entendimento como objetos em sentido próprio. Intuições e conceitos são fatores heterogêneos que cumprem funções assimétricas, porém complementares, tornando possível a experiência: "pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas" (B 75). Contudo, um exame em separado das condições em que é por sua vez possível intuir e pensar levanta uma suspeita quanto à sua intercomplementaridade necessária para a experiência.

Por um lado, a "Estética Transcendental" especificou as condições sob as quais unicamente podem ser dadas instâncias de conceitos, a saber, as formas puras da intuição, espaço e tempo, que por isso podemos chamar com Strawson de "formas da particularidade"². Desse modo, a pergunta se um conceito tem ou não aplicação a objetos remete para

o que pode ser dado de um modo geral na intuição segundo as formas puras do espaço e do tempo — no dito de Kant, “pensamentos sem intuições são vazios”. Mas, por outro lado, a recíproca não é verdadeira. Pois a especificação das condições de instanciação pode ser feita independentemente da pergunta se um conceito tem ou não aplicação. Pois o que “particulariza” uma instância enquanto tal é o lugar que ocupa no espaço e no tempo, e não o fato de ser ou não o caso de um conceito — na terminologia kantiana, “uma representação por notas comuns”.

Ora, embora seja verdade que os conceitos puros do entendimento ou categorias não possam ser considerados como conceitos em sentido usual — a categoria de substância, por exemplo, é a **forma** do juízo categórico como um todo, por conseguinte, não pode ser identificada com um **predicado** de um juízo possível, aplicável a um sujeito de algum modo apreendido independentemente dela³ —, se as condições sob as quais unicamente podemos ter intuições não implicam por si nenhuma complementação conceitual, então “objetos podem nos aparecer sem que tenham de se referir necessariamente a funções do entendimento” em geral (B 122), e, por conseguinte, às categorias.

Se o que foi dito acima estiver correto, então podemos afirmar que é possível intuir sem pensar, embora não seja possível pensar sem intuir (na medida em que o pensamento deve pretender ter validade de objetos). Ora, isso significa que intuições e conceitos são necessariamente intercomplementares somente no interior do conceito de experiência. Ou seja, dada a experiência, há contradição em afirmar que intuições não estão subsumidas sob conceitos de objetos; mas não há contradição em afirmar que intuições *tout court* não estão subsumidas sob conceitos de objetos. Desse modo, pode ser posta em dúvida a validade necessária e universal do conceito de experiência tal como fora analisado por Kant, isto é, pode ser posta em dúvida a validade necessária e universal da experiência enquanto conhecimento objetivo.

Toda dúvida tem de ser posta com base em algo que por seu turno escape à dúvida; é impossível duvidar absolutamente. Como é sabido, Descartes mostrou que toda classe de juízos objetivos sobre o mundo pode ser posta em dúvida, ficando todavia inquestionados os enunciados sobre as próprias *cogitationes* enquanto meros estados do sujeito. Desse modo, o cético cartesiano pode reconhecer como um fato que juízos da forma: “Eu percebo que p”, servem ordinariamente como base para juízos da forma: “É verdade que p”, mas argumenta que, enquanto os primeiros estão ao abrigo de toda a dúvida, os segundos, por princípio, podem ser sempre falsos. Ora, isso significa que há razões para duvidar da validade da experiência enquanto conhecimento objetivo; que a pergunta pela justificação da validade do conceito de experiência é ela mesma justificada: é por relação à

indubitabilidade dos juízos sobre percepções enquanto estados meramente subjetivos, que é posta em dúvida a validade dos juízos sobre objetos.

Mas será que a dedução transcendental kantiana pode ser realmente concebida como uma tentativa de resposta ao cético cartesiano? Se isso for verdade, então tem de haver alguma relação entre os termos em que Kant aborda o problema e aqueles em que o cético cartesiano põe a sua dúvida.

O problema se coloca para Kant como vimos, pela circunstância de intuições serem possíveis sem conceitos de objetos. Diante disso, a dedução transcendental deve mostrar que intuições estão necessariamente subsumidas sob conceitos de objetos, que há instâncias do conceito de experiência não como uma questão de fato, mas sim de direito. Porém, se intuições e conceitos não se copertencem analiticamente, então a necessidade por ventura envolvida em sua conexão só pode ser sintética. Assim, o objetivo da dedução transcendental é fundamentar um juízo sintético *a priori* afirmando que há experiência enquanto um todo sintético de intuições e conceitos. Ora,

“admitindo que se tenha de sair de um conceito dado para compará-lo sinteticamente com outro, há necessidade de um terceiro termo no qual unicamente pode surgir a síntese de dois conceitos” (B 194).

Qual poderia ser o “*tertium*” que permitiria justificar a ligação sintética entre intuições e conceitos? Aqui, talvez pudesse nos servir como hipótese de interpretação a segunda parte do dito de Kant, que até então havíamos negligenciado: “intuições sem conceitos são cegas”. Kant poderia estar querendo dizer o seguinte: embora intuições não careçam por si mesmas de funções do entendimento, se não forem acompanhadas de conceitos de objetos, tornam-se cegas, isto é, não se pode vê-las, ter consciência delas. A hipótese seria, então, a seguinte: apesar de não se poder provar imediatamente a ligação necessária de intuições e conceitos de objetos, talvez isso seja possível mediante o “*tertium*” da consciência das intuições.

Se nos perguntamos, agora, pelo que pode ser dado nas intuições sem o concurso de conceitos de objetos, obtemos como resposta que só pode ser algo em geral que ocupa uma posição no espaço e no tempo. Kant denomina “fenômeno” (*Erscheinung*) (B 34) o que é simplesmente dado nas intuições, justamente porque o seu ser se reduz ao aparecer aqui e agora. Pois a permanência do que é dado no espaço e no tempo não é ela mesma dada, e sim que só pode ser pensada, justamente por conceitos de objetos. Ora, segundo Kant, “o fenômeno, quando acompanhado de consciência, chama-se percepção” (A 120). Assim, se nos

sa hipótese estiver correta, a consciência das intuições como algo que existe enquanto é percebido seria o *"tertium"* que permitiria ligar intuições e conceitos. Numa palavra, o **princípio** da dedução transcendental corresponderia exatamente àquela esfera em que se baseia o próprio cético para colocar sua dúvida com relação ao conhecimento objetivo, a saber, a esfera das percepções.

Com a menção ao princípio ou fundamento da dedução transcendental caímos na questão do método de prova transcendental. Segundo Kant, a peculiaridade do método de prova da filosofia transcendental residiria no fato de que os princípios transcendentais tornam primeiramente possível o seu fundamento de prova, a saber, a experiência possível (B 765). Ora, se a "experiência possível" deve ser o fundamento de prova dos conceitos e princípios puros, então "experiência" deve ser tomada num sentido diferente daquele que é definido pelos próprios conceitos e princípios cuja validade deve ser provada, sob pena de cairmos num círculo ou incorreremos numa petição de princípio. Ora, é interessante observar, a esse respeito, duas definições diferentes de "experiência", que são apresentadas nos "Prolegômenos" (§ 22):

"Quando digo que a experiência me ensina algo, tenho apenas em mente a **percepção** que nela reside (...), (mas) a experiência é primeiramente produzida pelo acréscimo do conceito do entendimento à percepção".

Ora, "experiência" no sentido de percepção nada mais é que a intuição de que sou consciente (cf. "Prolegômenos" § 20). Desse modo, poderíamos escapar ao círculo no procedimento de prova kantiano, se interpretássemos a experiência que deve servir como fundamento de prova no sentido da mera consciência das intuições ou percepções. Numa palavra, a "experiência" que unicamente é lícito supor como fundamento de prova dos conceitos puros é aquela que se exprime não em "juízos de experiência" propriamente ditos, mas sim em "juízos de percepção" (para usar ainda a terminologia introduzida nos "Prolegômenos"), "que comparam as percepções e as ligam na consciência do meu estado" (cf. "Prolegômenos" §§ 19-20).

Podemos, agora, apresentar nossa hipótese de interpretação da dedução transcendental, reunindo os elementos até aqui obtidos. O ponto de partida ou princípio da dedução deve ser aquele em que se coloca o próprio problema, ou seja, a restrição à esfera dos indubitáveis juízos subjetivos sobre as percepções, que são condição da dúvida sobre os juízos objetivos. A dedução transcendental deve proceder, então, de modo a mostrar que os conceitos e princípios puros que definem a experiência enquanto conhecimento objetivo são condição de possibilidade da "experiência" enquanto mera consciência das intuições, que

é, por sua vez, condição de possibilidade da prova daqueles conceitos e princípios. Por um lado, do ponto de vista da *ratio cognoscendi*, é a possibilidade de fazer juízos sobre intuições, enquanto estados meramente subjetivos, o princípio que possibilitaria a fundamentação dos conceitos e princípios puros; do ponto de vista da *ratio essendi*, por outro lado, a fundamentação dos conceitos e princípios deverá consistir justamente na prova de que eles tornam primeiramente possível o seu próprio fundamento de prova. A dedução transcendental estruturasse-ia, então, como uma refutação, na qual Kant partilharia de uma proposição com o cético, procurando mostrar que aquilo mesmo que o cético questiona é condição do que ele concede, a saber, que fazer juízos objetivos é condição de fazer juízos subjetivos, ou, para usar a terminologia dos "Prolegômenos", que os juízos de experiência são condição dos juízos de percepção. Contudo, é preciso verificar se os textos da dedução realmente corroboram nossa hipótese.

A Dedução no § 16 da Crítica da Razão Pura

De acordo com o que foi dito acima, podemos afirmar que o objetivo último de Kant na dedução transcendental é fundamentar um juízo sintético *a priori*, asserindo que as intuições estão necessariamente subsumidas sob conceitos de objetos, que há experiência enquanto conhecimento objetivo. Ora, para não incorreremos num círculo, não devemos prejudicar nas próprias premissas do argumento a possibilidade daquilo mesmo que tem de ser provado. Desse modo, as premissas da dedução transcendental terão de ser, ou bem analíticas, ou bem empíricas (sintéticas *a posteriori*). Porém, como de juízos sintéticos *a posteriori* não podemos esperar derivar um juízo sintético com validade *a priori*, é preciso admitir que o procedimento de prova deve conter essencialmente uma cadeia de implicações analítico-conceituais⁴. Com efeito, parece ser esse o procedimento de Kant, pois ele começa o § 16 — que é, de certo modo, a secção onde se realiza a dedução, isto é, onde se obtém a prova da aplicabilidade necessária dos conceitos puros ao múltiplo das intuições —, pelo princípio da unidade da apercepção, o qual é por ele denominado **princípio analítico** (B 135):

"O 'eu penso' tem de poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria representado algo em mim que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer ou que a representação seria impossível, ou que não seria nada pelo menos para mim" (B 131-32).

Mas qual será o conceito analisado nesse princípio analítico? Uma consideração do conteúdo proposicional da proposição que afirma a necessidade da possibilidade de acompanhamento pelo pensamento 'eu penso' e do argumento para a falsidade necessária do seu contrário contraditório talvez nos dê alguma indicação a esse respeito.

A proposição que afirma a necessidade da possibilidade de acompanhamento pelo 'eu penso' parece ser um enunciado geral sobre aquele subconjunto das representações que denomino "minhas". Desse modo, não todas as representações, mas sim somente as minhas devem ser acompanhadas pelo pensamento 'eu penso'. Contudo, mesmo no interior do subconjunto das minhas representações, é possível fazer ainda uma outra distinção. De fato, é possível distinguir no interior das minhas representações aquelas que eu simplesmente tenho na medida em que estão em mim daquelas que eu *sei* que tenho, daquelas que *sei* que estão em mim. Como se sabe, o próprio Kant distingue no interior do gênero "representação" as representações enquanto acompanhadas pela consciência das representações inconscientes (B 376). E isso parece de todo razoável, posto que no conceito de representação não está analiticamente contido o acompanhamento pela consciência ou pelo pensamento. Disso se segue que a exigência de acompanhamento pelo pensamento 'eu penso' só pode dizer respeito às minhas representações na medida em que tenho consciência delas, ou melhor, na medida em que devo poder ter consciência delas.

Mas o termo "representação", tal como o seu correspondente em alemão (*Vorstellung*), é ambíguo, podendo designar tanto o **representar** do representado quanto o **representado** numa representação. Assim, precisamos saber se a possibilidade de acompanhamento pelo 'eu penso' diz respeito à representação enquanto ação de representar, ou se diz antes respeito à representação enquanto algo representado numa representação. Dessa vez, a consideração do argumento para a falsidade do contrário contraditório da proposição que enuncia algo sobre as minhas representações nos fornecerá uma resposta.

Kant diz que, no caso de o 'eu penso' não poder acompanhar as minhas representações, "algo em mim seria representado que não poderia de modo algum ser pensado". O que devemos entender pela expressão "algo em mim"? Temos duas possibilidades de interpretação: 1) se a relacionássemos com o primeiro sentido acima mencionado de "representação", isto é, com o ato ou ação de representar, poderíamos interpretar a passagem como significando que o 'eu penso' é necessário enquanto condição do **representar em geral** algo em mim, não entrando em questão, especificamente, o tipo de objeto que é representado; numa palavra, poderia estar em questão mesmo a representação feita em mim e por mim de algo como existente *fora* de mim, isto é, de algo como um objeto em sentido estrito; 2) se a relacionássemos

com o segundo sentido de “representação”, a expressão “algo em mim” passaria a fazer referência antes especificamente ao tipo de objeto da ação de representar; ou seja, é para o **representado** numa representação enquanto algo em mim e não fora de mim, ou simplesmente, para a representação enquanto um **estado meramente subjetivo** que seria afirmada como uma condição a possibilidade necessária de acompanhamento pelo pensamento ‘eu penso’.

Por qual das duas alternativas devemos nos decidir? Ora, se a aplicabilidade necessária dos conceitos de objetos está posta em questão e precisa ser fundamentada, não podemos supor nesta altura da argumentação nenhum “objeto” das representações (compreendidas como ações de representar) senão os meros estados subjetivos, ou simplesmente, as meras representações enquanto estados subjetivos. Portanto, segundo a ordem das razões, pelo emprego da expressão “algo em mim” Kant estaria designando, não a representação feita em mim e por mim de um objeto qualquer, mas sim especificamente este “objeto” que é uma representação. Em suma, é para a representação a título de algo em mim, e sem saber ainda se remete para algo fora de mim; é para a representação simplesmente a título de estado subjetivo que está sendo afirmada a possibilidade necessária de acompanhamento pelo pensamento ‘eu penso’.

Vejamos, então, o que aprendemos até aqui. O ‘eu penso’ tem de poder acompanhar todas as minhas representações, isto é, todas as minhas representações na medida em que devo ter consciência delas, e, sabemos agora, tem de poder acompanhá-las como “algo em mim”, como estados subjetivos ou determinações do espírito (*Bestimmungen des Gemüts*). O acompanhamento pelo pensamento ‘eu penso’ deve explicar, portanto, a possibilidade da consciência da representação enquanto um estado subjetivo. Desse modo, o conceito analisado por Kant no princípio analítico que abre o § 16 é o da **consciência de representação a título de algo em mim**, ou seja, é o conceito de “experiência” no sentido da mera consciência de estados subjetivos que efetivamente serve de ponto de partida da dedução transcendental. Por análise desse conceito deve ser possível estabelecer as condições que representações em mim devem satisfazer para se tornarem conscientes ou para que eu tenha consciência delas.

Em primeiro lugar, se devo tomar consciência de uma representação como algo em mim, devo tomar consciência dela efetivamente como **algo** (em mim); ou seja, toda representação de que tenho consciência tem de ser **algo** para a consciência. Ora, que o ‘eu penso’ tenha de poder acompanhar cada representação de que devo ter consciência significa, antes de mais, que tem de ser possível **pensá-la**, isto é, que a representação deve ser algo passível de ser **conceituado**. A tentativa de impugnação dessa tese — com a afirmação de que é sempre pos-

sível, em princípio, que a representação não seja passível de acompanhamento pelo pensamento ou por um conceito — redundaria no seguinte: a possibilidade de a representação não ser acompanhada por nenhum conceito fundar-se-ia na própria impossibilidade do conceito da representação, isto é, o conceito seria ele próprio impossível por razões lógicas e inconsistência interna. Mas, como diz Kant, nessa hipótese, também “a representação seria impossível”, porque seu próprio conceito seria autocontraditório, e não seria possível ter consciência de uma representação como algo (em mim), se esta representação não é absolutamente nada.

Mas a exigência de possibilidade de acompanhamento pelo pensamento não deve se limitar a uma satisfação em sentido meramente negativo. Não basta que a representação seja o caso de um conceito possível e, portanto, seja alguma coisa. Se devo ter consciência de uma representação, é preciso que essa consciência seja **determinada**. Em outras palavras, se devo ter consciência de uma representação, é preciso que eu disponha de um conceito que a **descreva e caracterize** exatamente como tal, isto é, como **algo** em mim.

O emprego de um conceito descritivo da representação permite determinar qual o tipo de representação de que sou consciente. Ora, conceitos, de um modo geral, são predicados de juízos possíveis⁵. Assim, se a consciência de uma representação em mim envolve a aplicação de tais conceitos descritivos, tal consciência exprimir-se-á necessariamente num juízo. Podemos caracterizar, provisoriamente, a forma deste juízo como usualmente o fazem os filósofos analíticos que se ocupam com questões similares. Assim, o juízo em que se exprime a consciência de uma representação enquanto um estado subjetivo tem a seguinte forma: “Eu sei que *j*” onde “*j*” é uma variável predicativa cujos valores são conceitos de representação⁶.

Certamente, uma representação não é em si impossível pelo simples fato de que não disponho de um conceito descritivo dela. Pelo contrário, a representação é sempre passível de descrição por um terceiro que disponha de um tal conceito. Contudo, nessa hipótese, vale a segunda alternativa apresentada por Kant para a falsidade necessária do contrário contraditório da proposição que afirma a possibilidade necessária de acompanhamento pelo ‘eu penso’: a representação não “seria nada pelo menos **para mim**”, pois não me representaria algo que eu pudesse determinar por um conceito descritivo.

Como foi dito, Kant analisa as condições que representações que supostamente estão em mim têm de satisfazer para que eu tenha consciência delas. A questão, agora, é saber se os mencionados conceitos descritivos de representações são suficientes para dar conta da possibilidade da consciência de representações.

É preciso admitir a possibilidade da existência de representações (como de outras coisas) em mim, das quais não sou consciente. Mas se algo em mim é uma representação, e se devo vir a ter consciência dela, tenho de poder caracterizá-la como tal, isto é, justamente como algo em mim e não fora de mim. Pergunta-se, agora: o conceito descritivo da representação, que deve determiná-la segundo seu tipo geral, será suficiente para tal caracterização? Tudo indica que não. Pois eu posso compreender a descrição feita por um terceiro de seus estados de representação, sem caracterizá-los por isso mesmo como algo em mim; pelo contrário, eu compreendo tal descrição com a consciência de que são justamente algo fora de mim. Portanto, o emprego de conceitos descritivos parece ser condição necessária, porém não suficiente, da consciência de representações como algo em mim. Pois embora eu não possa ter consciência de representações sem a aplicação de tais conceitos descritivos, a aplicação destes conceitos não é por si só suficiente para a caracterização da representação tal como devo ter consciência dela, isto é, justamente como algo em mim e não fora de mim.

Apresentemos a questão de um outro modo. Admitida a possibilidade da existência de representações em mim, sem que eu tenha consciência delas, pergunta-se: o que distingue uma representação em mim enquanto simplesmente a tenho (no sentido de ainda não ter consciência dela) da mesma representação quando consciente? Ora, nesse último caso, a representação não é apenas algo em mim, mas sim passa a ser acompanhada com a consciência de que ela é algo em mim ou com a consciência de que a tenho. Assim, para que uma representação a título de algo em mim e que é "minha" (no sentido de ainda não ter consciência dela) possa se tornar consciente, é preciso que eu tome consciência dela como tal, é preciso que eu possa acompanhá-la com a consciência de que ela é algo em mim, com a consciência de que é minha. Ora, seria tão inútil querer dar uma descrição de uma representação dizendo que ela é minha ou que é algo em mim, quanto querer caracterizar a pertinência a mim de uma representação dizendo que ela é o caso de tal ou qual tipo geral de representação.

Entretanto, se, por um lado, a possibilidade necessária de caracterizar uma representação em mim, de que devo ter consciência como minha, não pode ser explicada pelo emprego de predicados de representação, por outro lado, ela deve encontrar sua explicação sempre ainda em algo da ordem do pensamento ou do conceito: O 'eu penso'... Numa palavra, para ter a consciência de uma representação enquanto algo em mim, é preciso que eu possa acompanhá-la não apenas por um conceito descritivo da representação, mas também por um conceito de sua pertinência a mim, ou seja, é preciso que eu disponha, por assim dizer, de um conceito de mim mesmo. Desse modo, podemos complementar a caracterização, até aqui apenas provisoriamente dada, da forma do juízo em que se exprime a consciência dos próprios estados.

Assim, o juízo em que se exprime a consciência de uma representação enquanto um estado subjetivo tem a seguinte forma: “Eu sei que eu j”⁷.

Vimos que a tese de Kant diz respeito ao que está necessariamente envolvido na pretensão do conhecimento das representações enquanto estados subjetivos — mais à frente veremos quem está necessariamente comprometido com tais pretensões. Assim, a consciência de que tenho tal ou qual tipo de representação ou de que me encontro em tal ou qual estado de representação é, em última análise, a consciência de um estado de coisas, uma consciência proposicional que envolve a aplicação de determinados conceitos em juízos da forma indicada.

Considerada agora sob esse novo aspecto, isto é, sob o ponto de vista da necessidade por parte das representações de serem acompanhadas por conceitos de sua pertinência a mim, precisamos saber que interpretação pode ser dada para as duas alternativas do argumento para a falsidade necessária do contrário contraditório da proposição, que afirma a possibilidade necessária de acompanhamento pelo pensamento ‘eu penso’. Para a segunda alternativa, a consequência é clara: se o pensamento ‘eu penso’ não puder acompanhar as representações de que devo ter consciência, então a representação enquanto algo em mim não será nada, “pelo menos para mim”. Assim, se uma representação em mim deve ser algo para mim, deve ser acompanhada pelo pensamento ‘eu penso’, isto é, pelo pensamento de que a tenho. O problema estaria na interpretação da primeira alternativa. Pois se o ‘eu penso’ não pudesse acompanhar uma representação em mim, disso não se seguiria que a “representação seria impossível”. Representações são possíveis em mim, sem serem acompanhadas com a consciência de que são minhas. Ora, mas é claro que a tese de Kant não diz respeito à possibilidade da representação enquanto tal, mas sim enquanto representação de que se tem ou de que se pode vir a ter consciência. Portanto, é enquanto representação consciente que ela seria impossível.

Vimos acima que, do ponto de vista dos conceitos descritivos de representações, a primeira alternativa significava que a impossibilidade de uma representação ser acompanhada pelo pensamento residiria no fato de ela ser “objeto” de um conceito autocontraditório e, portanto, no fato de ser ela própria impossível. Ora, algo semelhante ocorre aqui. Para Kant, tentar impugnar a tese de que o pensamento ‘eu penso’ deve poder acompanhar as representações das quais tenho consciência equivaleria a incorrer na contradição que consistiria em admitir que eu poderia ter a consciência de uma representação minha, sem a consciência de que ela é algo em mim, sem a consciência de que ela é minha. Pois não é contraditório afirmar que eu possa ter a consciência de muita coisa, sem a consciência de que é algo em mim,

sem a consciência de sua pertinência a mim (por exemplo, não há contradição em admitir que eu tenha consciência de representações de um terceiro ou consciência de um objeto fora de mim, sem a consciência de que se trata de algo em mim ou que seja meu), porém, especificamente para este "objeto" que é uma representação enquanto algo em mim, evidencia-se essa contradição. Em suma, é um estado de coisas autocontraditório e, portanto, impossível, que eu tenha consciência de minhas representações sem acompanhá-las com a consciência de que são minhas.

Da Consciência das Intuições à Identidade da Consciência

Diante do exposto, duas coisas nos parecem claras. Em primeiro lugar, a tese kantiana da possibilidade necessária de acompanhamento pelo pensamento 'eu penso' ou pela consciência como condição da consciência de representações não se reduz à mera tautologia: para ter consciência de representações é preciso ter consciência delas, mas sim que diz antes respeito à possibilidade de correta **caracterização** da representação que supostamente existe em mim, e da qual eu venha a me tornar consciente. Em segundo lugar, obtivemos um argumento adicional para nossa interpretação, segundo a qual a necessidade de acompanhamento pelo pensamento 'eu penso' é afirmada para a representação, não quando por mim representada, qualquer que seja o seu objeto, mas sim apenas para a representação enquanto algo em mim.

Mas como será por sua vez possível que eu disponha deste conceito de mim mesmo, necessário para a correta caracterização da representação como algo em mim? Será que eu deveria ter de antemão consciência de mim mesmo, como algo simplesmente dado, para poder então caracterizar as representações em mim como minhas? Contudo, isso é impossível, pois a consciência de mim mesmo, enquanto condição da representação, não pode ser ela própria representada, não sendo algo dado à maneira de um objeto numa intuição qualquer ou diretamente acessível, mas sim apenas pensado. Ora, na altura em que nos encontramos na argumentação, não temos ainda uma resposta a essa questão. Desse modo, teremos de deixar em aberto a questão sobre o modo como um sujeito pode dispor deste pensamento de si mesmo, necessário para a caracterização das representações que supostamente existem nele e de que deve ter consciência exatamente como suas, até que tenhamos elementos suficientes para poder dar-lhe uma resposta.

Entretanto, essa questão apresenta ainda um outro aspecto que importa que se discuta na altura em que nos encontramos na argumentação. Referimo-nos ao seguinte: não se deve julgar que a afirmação da possibilidade necessária de acompanhamento das representações pela consciência de sua pertinência a mim implique já por si a famosa tese kantiana da **"identidade da consciência de um sujeito com referência a uma multiplicidade de representações"**. Com efeito, até aqui, nada garante que, com a variação das representações, não possa haver também variação do sujeito que tem consciência delas. É que, por um lado, a tese da necessidade de possibilidade de acompanhamento de cada representação pela consciência não permite e nem sequer exige por si mesma a introdução da noção de um múltiplo de representações, por relação às quais eu deveria ter a consciência da minha própria unidade e identidade, com vistas a poder representá-las **como um múltiplo** de representações. Pois, ainda que ao conjunto das representações em mim só pertencesse um único elemento, o argumento de Kant para a necessidade de acompanhamento pelo 'eu penso' seria igualmente válido: ainda que se trate de uma única representação em mim, se ela deve se tornar algo para mim, tem de poder ser acompanhada pelo pensamento 'eu penso'. Além disso, por outro lado, mesmo que suponhamos que ao conjunto das representações em mim pertença uma multiplicidade de elementos, a tese da possibilidade necessária de acompanhamento pelo 'eu penso' (na medida em que tenho de poder caracterizar cada representação como minha) deve poder ser ainda sustentável sem a referência à identidade do sujeito. Pois, como escreve Kant, essa "referência ainda não ocorre pelo simples fato de que acompanho cada representação com consciência" (B 133). Em suma, a possibilidade necessária de acompanhamento de cada representação em mim pelo "eu penso" não implica por si a possibilidade de que eu conceba cada representação como pertencente a uma pluralidade de representações que eu denomino no seu conjunto minhas, e frente às quais eu teria de poder me representar a unidade de minha própria consciência⁴.

Contudo, se a possibilidade necessária de acompanhamento de cada representação em mim pelo 'eu penso' não implica por si a possibilidade de que eu conceba cada representação como pertencente a uma pluralidade de representações, que eu denominaria no seu conjunto minhas, e frente às quais eu teria de poder representar a unidade de minha própria consciência, então é preciso compreender por que Kant extrai justamente para aquele subconjunto das representações em mim, que, por definição, se caracteriza por conter um múltiplo, a conclusão de que tem de ter uma referência necessária a mim enquanto seu sujeito idêntico:

"Aquela representação que pode ser dada antes de todo pensamento chama-se intuição. Portanto, todo o múltiplo da intuição tem

uma referência necessária ao 'eu penso', no mesmo sujeito no qual este múltiplo é encontrado" (B 132).

Nosso problema, agora, é justificar tal conclusão tirada por Kant, tendo em vista o que foi dito anteriormente. Vimos que a tese da possibilidade necessária de acompanhamento de cada representação em mim com a consciência de que minha, ou simplesmente, pelo pensamento 'eu penso', não exige por si mesma a introdução de um sujeito consciente da identidade de si mesmo frente a um múltiplo de representações. Em contrapartida, a tese da possibilidade necessária de acompanhamento de cada representação por um conceito descritivo dela parece justificar tanto a introdução da noção de um múltiplo de representações quanto, correlativamente, da noção da identidade e unidade de um sujeito. Pois, na medida em que a consciência de representações é uma consciência em sentido proposicional, ela envolve a aplicação de determinados predicados a este domínio de "objetos" que são as representações em mim. Ora, predicados são expressões classificatórias, empregadas para comparar e distinguir objetos. Assim sendo, a possibilidade de aplicação de predicados implica, por um lado, que ao domínio em questão pertença uma multiplicidade de objetos (mais de um objeto) para que sequer haja sentido em se falar em comparação. Mas, por outro lado, a comparação de uma diversidade de objetos só pode ser realizada por um sujeito ele próprio numericamente idêntico e invariável; com efeito, se o sujeito da ação de comparar objetos A, B e C se modificasse juntamente com eles durante o ato de comparação, isto é, se passasse de sujeito A' para sujeito B' e daí, finalmente, para sujeito C', como poderia, ao cabo da operação, determinar o que há de semelhante ou de distinto em tais objetos? Em suma, o estabelecimento da **identidade qualitativa** dos objetos supõe ou implica a **identidade numérica** do sujeito. Assim, é o caráter proposicional presente na consciência de representações em mim, conforme o caso, na consciência das intuições enquanto representações em mim, que justifica falar tanto de um múltiplo de intuições (o que mostra que Kant, na passagem acima, não está se baseando na mera caracterização definitiva de "intuição"), quanto da referência necessária desse múltiplo à identidade de um sujeito.

Da Identidade da Consciência à Consciência de Objetos

Vejamos, agora, que implicações para a consciência das intuições a título de representações em mim decorrem do que foi dito acima.

Vimos que, de início, Kant especificou as condições que as representações em mim isoladamente consideradas devem satisfazer, para que eu possa ter consciência delas. Devido ao caráter proposicional dessa consciência, Kant encontrou como condição da consciência de cada representação isoladamente considerada a possibilidade necessária de compreendê-la como virtualmente incluída num múltiplo de representações com uma referência à identidade da minha consciência. Assim, para ter consciência (em sentido proposicional) de uma representação, eu tenho de poder ser consciente de um múltiplo de representações. Por conseguinte, também a consciência de uma intuição a título de representação em mim, isto é, enquanto consciência de um estado meramente subjetivo, na medida em que se exprime num juízo da forma indicada (em termos kantianos, na medida em que se exprime num “juízo de percepção”), inclui necessariamente a consciência virtual de um múltiplo de intuições. Por outro lado, a possibilidade necessária, contida num juízo de percepção, de caracterizar como minha cada intuição em mim isoladamente considerada não implica, e, por isso mesmo, muito menos **explica**, que eu deva poder caracterizar um múltiplo virtual de representações como minhas enquanto seu sujeito idêntico. Pois

“a consciência empírica — isto é, a consciência que acompanha cada intuição permitindo caracterizá-la como minha — que acompanha diversas representações, é em si dispersa e sem referência à identidade do sujeito” (B 133).

Assim, por um lado, os juízos de percepção não fornecem base suficiente para asserir a identidade numérica de um “eu” frente a um múltiplo de representações, nada impedindo que essa referência seja diversa em cada caso; mas, por outro lado, devido ao seu caráter proposicional, neles está contida a exigência de referência por parte de um múltiplo de intuições à identidade de um sujeito. Ora, como essa referência não acontece pelo próprio fato de que acompanho cada representação com consciência, nossa questão é, agora, não mais como eu posso ter consciência de representações em mim isoladamente consideradas, mas sim como posso ter consciência de um múltiplo de representações, como condição de ter consciência de representações isoladamente consideradas. Em suma, é preciso estabelecer as condições que as representações múltiplas devem satisfazer, para que haja consciência delas, que serão, simultaneamente, condições dos próprios juízos de percepção.

Se devo ter consciência de um múltiplo de representações como um múltiplo, é preciso que estas representações se apresentem numa referência ou relação coletiva à consciência de mim mesmo. Ora, para que elas se apresentem nessa relação coletiva com a consciência una, é preciso que elas próprias perfaçam uma unidade. Pois,

"as múltiplas representações, que são dadas numa certa intuição, não seriam todas representações **minhas**, se não pertencessem todas a uma consciência de si, isto é, como representações minhas (...) precisam estar necessariamente conformes à condição unicamente sob a qual podem reunir-se numa consciência de si universal.(B 132-33)

Além disso, já que se trata de uma diversidade de representações, que, por princípio, não se copertencem analiticamente, é preciso que as representações múltiplas se encontrem **sinteticamente** conectadas entre si. Numa palavra, para que um múltiplo de representações seja consciente, é preciso que elas tenham uma referência a uma consciência de si, e, para isso, é preciso que as representações por sua vez se apresentem ligadas entre si numa **unidade sintética**.

Contudo, não se deve concluir do que foi dito que as condições que as representações múltiplas devem satisfazer, para que haja consciência delas, sejam condições que o sujeito consciente de si imponha para que elas "entrem na unidade da consciência de si". Mais exatamente, não é o caso que um sujeito consciente de si exista do seu lado, como uma condição ela própria incondicionada, frente ao qual as representações por seu turno teriam de satisfazer determinadas condições, para serem conscientes. Pelo contrário, a tese de Kant é que, uma vez que está excluída a possibilidade de um acesso imediato à consciência de si, à maneira de um objeto, as condições que as representações devem satisfazer, para que sejam conscientes, são simultaneamente as condições para que **exista** um sujeito consciente de si.

Essa tese parecerá bastante plausível tão logo façamos uma pequena digressão acerca do que significa ser sujeito consciente de si no contexto da filosofia teórica kantiana. Anteriormente, referimo-nos à possibilidade de existirem representações em mim, das quais não tenho consciência. Na medida em que tais representações estão em mim, elas são "minhas", embora eu não o saiba, enquanto seu mero "portador". Aliás, eu apenas **sou** seu portador, justamente porque **não tenho consciência** delas. Pois, na medida em que viesse a ter consciência das representações em mim, eu deixaria de ser um mero portador de representações, passando a merecer o nome de **sujeito**. Enquanto o portador só é aquilo que ele é pelo fato de **não ter consciência** do que ele é, a saber, pelo fato de não ter consciência de ter representações, o sujeito só é aquilo que ele é porque **tem consciência** daquilo que ele é, a saber, porque tem consciência de ter representações. Assim, quaisquer que sejam as condições que as representações devam satisfazer para que sejam conscientes, ou, dito de outro modo, quaisquer que sejam as condições que devam ser satisfeitas para que se tenha consciência das representações, serão, simultaneamente, condições para que um sujeito seja consciente de si mesmo. Desse modo,

uma vez que a unidade sintética das representações foi apresentada como condição da consciência de um múltiplo de representações, ela deverá ser também, de algum modo, a condição para que eu possa me representar como sujeito dessas múltiplas representações e, portanto, seja sujeito consciente de mim mesmo.

Vejam, agora, como deve ser compreendida a unidade sintética que se apresenta como condição da consciência do múltiplo de representações. Por um lado, Kant entende por “síntese” aquela operação, atribuída à imaginação pela qual as múltiplas representações são conectadas na medida em que devem perfazer um **conjunto** de representações.

(A) “referência (das diversas representações à identidade do sujeito consciente de si) não ocorre pelo simples fato de eu acompanhar com consciência cada representação, mas sim pelo fato de eu acrescentar uma representação à outra e de ser consciente de sua síntese. Portanto, somente pelo fato de que posso ligar um múltiplo de representações dadas numa consciência, que é possível que eu mesmo me represente a identidade da consciência nestas representações” (B 133).

O que Kant entende por “ligação do múltiplo numa consciência” nada mais é que a “representação da unidade sintética do múltiplo” (B 130-31). No conceito de “ligação” Kant pensa a síntese do múltiplo enquanto submetida à unidade objetiva de “uma consciência”, vale dizer, de um conceito. Desse modo, a tese de Kant é que apenas pela consciência da subsunção das intuições dadas a conceitos de objetos, formando uma unidade objetiva, é possível a consciência de mim mesmo como sujeito dessas intuições.

“O pensamento: estas representações dadas na intuição pertencem em conjunto a mim significa, pois, que eu as reúno numa consciência de si, ou pelo menos posso aí reuni-las, e embora ele próprio não seja ainda a consciência da síntese das representações, ele pressupõe contudo a possibilidade da última, isto é, só porque posso compreender o múltiplo das mesmas em uma consciência, que eu chamo as mesmas em conjunto de representações minhas (...). A unidade sintética do múltiplo das intuições, enquanto dada *a priori*, é pois o fundamento da identidade da própria apercepção que antecede *a priori* a todo pensamento meu determinado” (B 134).

Vemos no texto acima que Kant qualifica sua afirmação de que a consciência do múltiplo sintetizado segundo conceitos de objetos é condição da consciência das intuições: não é a consciência atual de uma síntese ou a realização de atos de síntese particulares que é condição da consciência das intuições, mas sim a consciência desse poder de síntese segundo conceitos. Assim, a unidade da consciência de si nada mais é que a consciência de um poder *a priori* de submeter o múltiplo das intuições à unidade de uma consciência.

Mas, afinal, por que a consciência desse poder de pensar o múltiplo como sinteticamente ligado segundo conceitos de objetos é condição de possibilidade de um sujeito consciente de si? É preciso explicar agora positivamente por que apenas pela consciência desse poder de sínteses segundo conceitos é possível um sujeito consciente de suas representações.

A subordinação do múltiplo das intuições sinteticamente ligadas sob conceitos de objetos se exprime no juízo. Com o juízo erguemos pretensões de validade objetiva, isto é, erguemos a pretensão de conhecer através das intuições em nós objetos distintos de nós próprios. Isso fica claro, como diz Kant, quando atentamos para a força assertórica expressa pelo termo “é”, que serve “para distinguir a unidade subjetiva da unidade objetiva de representações dadas” (B 142). Desse modo, na medida em que sou capaz de julgar, posso primeiramente distinguir a unidade objetiva das intuições (enquanto intuições de um objeto) de sua unidade subjetiva (enquanto representações em mim)⁹. Ora, dissemos que ser sujeito consciente de si é ter consciência de suas representações como suas. Vemos, agora, que a condição para que eu tenha consciência das representações em mim como minhas é obtida primeiramente pelo contraste com a consciência das representações como representações de um objeto fora de mim. Assim, para ter consciência de representações como estando em mim é preciso que eu seja capaz de compreender as representações como remetendo para algo fora de mim. Ou seja, eu só posso saber o que está em mim e o que sou eu por contraste com o que não está em mim e que é distinto de mim mesmo, isto é, se posso contrastar a ordem subjetiva das percepções com a ordem objetiva, isso acontecendo justamente no juízo. Por conseguinte, vemos agora, a possibilidade de eu dispor de um conceito de mim mesmo, exigida pelos juízos de percepção para a caracterização das representações em mim, é condicionada pela possibilidade de fazer juízos de experiência, ou, como diz Kant, “a unidade analítica da apercepção (isto é, o ‘eu penso’ idêntico que é o pólo de referência comum do múltiplo de representações) só é possível sob a pressuposição de uma unidade sintética qualquer (isto é, a unidade sintética das intuições sob conceitos de objetos)” (B 133).

Da Forma da Argumentação Transcendental

Até aqui estaria provada a aplicabilidade necessária dos conceitos puros sobre as intuições, enquanto condição de possibilidade de haver um

sujeito consciente de si mesmo como tendo intuições. Contudo, nossa prova procedeu de um modo puramente analítico, concentrando-se na análise do conceito de consciência de representações. Vimos, porém, que a finalidade da argumentação transcendental é a obtenção de um juízo sintético sobre o que há, e isto não pode ser estabelecido pela mera análise de um conceito. Tudo o que obtivemos até aqui foi a prova da aplicabilidade dos conceitos puros às intuições, enquanto condição de um sujeito hipoteticamente consciente de suas representações. O que é preciso estabelecer, agora, é que tal condição está satisfeita, isto é, que as intuições estão submetidas a conceitos de objetos e, portanto, que há conhecimento objetivo. Para isso, é preciso que passemos da mera hipótese de um sujeito consciente das intuições para a afirmação da existência de um tal sujeito. Mas onde obteríamos tal afirmação?

O problema da validade objetiva do conhecimento, a dúvida e a pergunta pela justificação de nossa pretensão de conhecer objetos existentes no espaço e no tempo, e identificáveis por conceitos, são questões levantadas pelo ceticismo na sua formulação clássica. É verdade que, diante da dúvida cética enquanto uma exigência de justificação de nossas pretensões de conhecimento objetivo, há quem assuma uma atitude de descaso, tratando-a como um pseudoproblema. Segundo essa concepção, há sentido, por exemplo, em perguntar ou pedir justificação da pretensão erguida com juízos sobre unicórnios. Pois temos à nossa disposição todo um *framework* espaço-temporal, dentro do qual unicamente podemos investigar, com vistas a determinar se a algum dos objetos nele contidos convém os predicados pensados no conceito de unicórnio. Tratar-se-ia, portanto, de uma dúvida quanto à justificação de juízos ela própria justificada, porque supõe algo como indubitável (a existência de objetos espaço-temporais), por relação ao qual pode ser respondida. Mas, agora, por relação a qual *framework* mais amplo seria possível colocar a dúvida com referência à existência de objetos espaço-temporais de um modo geral? A dúvida cética com relação à possibilidade do conhecimento objetivo de um modo geral seria, portanto, destituída de sentido, um pseudoproblema, o que tornaria uma dedução transcendental por sua vez também desnecessária e destituída de sentido.

Contudo, a peculiaridade da argumentação transcendental frente ao verificacionismo consiste no fato de o filósofo transcendental não partir dos juízos objetivos como algo dotado de sentido. Pelo contrário, o filósofo transcendental reconhece que o cético pode recusar toda a classe de juízos objetivos, refugiando-se na classe dos juízos sobre estados subjetivos. Pois o cético reconhece como um fato que nós ordinariamente baseamos os juízos da forma "É verdade que p", em juízos da forma "Parece-me que p", mas acrescenta que, enquanto os segundos estão para além de toda dúvida, os primeiros, por princípio,

podem ser sempre falsos. Assim, vemos que o cético fornece razões para duvidar, que a pergunta pela justificação da pretensão erguida com juízos objetivos é ela mesma justificada: é por relação à indubitabilidade dos juízos sobre as percepções enquanto estados meramente subjetivos que pode ser posta a dúvida cética quanto à validade dos juízos objetivos.

Se o que expusemos estiver correto, resulta clara a estratégia da argumentação transcendental frente ao cético, de modo a obter a afirmação da existência de um sujeito consciente de intuições, que deve garantir a validade objetiva dos conceitos puros. Pois, para que o cético possa colocar justificada e sensatamente sua dúvida com relação ao conhecimento objetivo, é preciso que ele pelo menos admita que tem consciência epistêmica de seus estados subjetivos. Portanto, para que o cético possa colocar a questão da validade do conhecimento objetivo, ou, nos termos em que é colocada a dedução, para que o cético possa colocar a questão da aplicabilidade necessária dos conceitos puros às intuições, ele tem de admitir pelo menos ter consciência das intuições a título de estados meramente subjetivos. Com isto, fica claro também o valor posicional do conceito analisado por Kant no princípio do § 16: Kant procede justamente à análise do conceito de consciência de representação enquanto estado subjetivo, porque a admissão da consciência desses estados é a própria condição de colocação da dúvida cética, devendo servir simultaneamente para a sua posterior refutação.

Com a admissão feita pelo cético de ter consciência de si mesmo como tendo representações estaria garantida a aplicabilidade dos conceitos puros sobre as intuições enquanto condição do conhecimento objetivo. Por meio de uma argumentação que teria a forma de algo que poderíamos denominar inferência transcendental¹⁰ obteríamos como conclusão um juízo sintético.

Se uma consciência das intuições como estados subjetivos deve ser possível, então os conceitos puros têm de ter validade.

Ora, o cético admite (e tem de admitir) ter consciência das intuições como meros estados subjetivos.

Logo, (o cético tem de admitir que) os conceitos puros têm validade objetiva.

Nessa inferência a premissa maior é analítica, contendo uma cadeia de proposições que são obtidas como implicações analíticas do conceito de consciência de intuições. A premissa menor consiste de uma proposição factual, portanto, sintética *a posteriori*. A conclusão apresenta um juízo em que é afirmada a aplicação dos conceitos puros sobre as intuições (para o sujeito que admite ter consciência delas). Entretanto, a partir de uma premissa analítica *a priori* e outra sintética *a posteriori*, só podemos obter como conclusão uma proposição sintética *a posteriori*,

e não a fundamentação de um juízo sintético *a priori* afirmando que as intuições estão necessariamente subsumidas sob conceitos de objetos e, portanto, a validade necessária e universal do conceito de experiência, que é o objetivo da dedução transcendental. Desse modo, se a inferência transcendental, tal como foi apresentada, deve perfazer a forma da argumentação transcendental em geral, então ela estará fadada ao fracasso.

Entretanto, é preciso atentar, aqui, para a peculiaridade do enunciado feito pelo cético. Pois embora em si mesmo possa ser negado sem contradição, uma vez que se trata de um enunciado factual, não pode sê-lo pelo próprio cético no momento mesmo em que coloca sua dúvida. Pois, como vimos, é condição de colocação justificada da dúvida cética quanto à validade do conhecimento a admissão de ter consciência epistêmica de suas representações enquanto estados meramente subjetivos. Assim, a negação do enunciado sobre a consciência das intuições envolve, nesse contexto, aquele tipo de contradição que encontramos no *cogito* cartesiano, a saber, a assim chamada contradição **performativa**. Desse modo, apesar de ser um enunciado factual, portanto sintético, tem validade *a priori*, nesse sentido alargado de aprioridade, e, conjugado com a cadeia de proposições analíticas anteriormente consideradas, permite justificar o juízo sintético *a priori* sobre a validade da experiência enquanto conhecimento objetivo.

Portanto, a forma de um argumento transcendental em geral parece ser a seguinte. Uma vez que visa obter como conclusão um juízo sintético *a priori*, suas premissas terão de ser, em sua maior parte, proposições analíticas, já que de proposições sintéticas *a posteriori*, que seriam uma alternativa, não se podem derivar enunciados com validade *a priori*. Na inferência transcendental, essas premissas analíticas perfazem no seu conjunto a premissa maior. Contudo, como essas proposições apenas explicitam as condições contidas no conceito analisado, é preciso acrescentar uma premissa factual que garanta a satisfação destas condições. Porém, não pode se tratar de uma premissa factual qualquer, sob pena de não justificar um juízo sintético *a priori*, mas sim apenas de um enunciado factual que não possa ser negado sem contradição, por conseguinte, com validade *a priori*. Ora, como conclusão da inferência transcendental, obteríamos uma proposição que, por um lado, tem validade *a priori* em virtude da premissas maior e menor, e que, por outro lado, recebe seu elemento sintético da premissa menor. Desse modo, a conclusão (uma proposição sintética *a priori*) não contém nada que não seja já pensado nas premissas, sendo o argumento portanto formalmente válido.

Porém, podemos apresentar a argumentação transcendental sob outro ponto de vista. Pois, como na premissa maior nada mais é feito que a análise do que é enunciado na premissa factual (a consciência de in-

tuições), podemos dizer que Kant parte do "fato" (necessariamente admitido pelo cético) de que há consciência de intuições, procedendo então a um desdobramento dedutivo-conceitual das condições de possibilidade pressupostas por esse "fato" (a subsunção necessária das intuições sob conceitos de objetos). Numa palavra, retomando as indicações de Kant a respeito do modo de procedimento da prova transcendental, podemos dizer que a prova da validade dos conceitos e princípios puros consiste de fato na demonstração de que eles tornam primeiramente possível o seu próprio "princípio" de prova (*Beweisgrund*), a saber, a consciência das intuições.

A menção de um "fato" do qual partiu a dedução transcendental obriga a considerar a conveniência, ou bem do método analítico-regressivo, ou bem do método progressivo-sintético, na caracterização da forma do argumento transcendental em geral. Por um lado, é preciso admitir que o método regressivo-analítico tal como fora de fato empregado por Kant nos "Prolegômenos" não se presta à refutação do cético, pois exigiria desse último a concessão justamente daquilo que põe em dúvida. Eis por que muitos propugnam que o método adequado à filosofia transcendental frente ao problema do cético seria o progressivo-sintético, isto é, não aquele que parte do conhecimento enquanto o condicionado ou principiado e remonta aos princípios e condições, mas sim aquele que vai da condição ou princípio rumo ao conhecimento como o condicionado¹¹. Por outro lado, porém, se o objetivo da argumentação transcendental é justamente fornecer uma prova dos conceitos e princípios, como poderíamos pensar em partir deles? Diante disso podemos apresentar pelo menos duas razões para afirmar que o método da filosofia transcendental tem de ser o analítico-regressivo.

Em primeiro lugar, devido à própria concepção kantiana de Filosofia. Para Kant, Filosofia consiste em análise de conceitos dados; o filósofo nada mais faz do que explicitar o que todos nós, ordinária e pré-filosoficamente, já sempre pensamos nos conceitos de "experiência", "moralidade", etc. E, com efeito, podemos dizer que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, procede inicialmente à análise de um conceito dado, à análise do conceito de experiência enquanto conhecimento objetivo, remontando às suas condições de possibilidade, contudo sem poder estabelecer ainda se estas condições estão satisfeitas.

Em segundo lugar, quando Kant vai tratar da questão da justificação, isto é, na medida em que visa estabelecer se existe algo que seja o caso do conceito anteriormente analisado, ele não pode prescindir de uma proposição factual-sintética qualquer. Eis por que, na dedução transcendental, Kant também parte de um conceito dado, a saber, do conceito de experiência, só que em sentido reduzido (como mera consciência de intuições), de modo a ser aceito e necessariamente concedi-

do inclusive pelo cético, procurando igualmente remontar às suas condições de possibilidade últimas, que descobre serem justamente as condições pensadas no conceito de experiência em sentido forte. Desta vez, porém, Kant pode garantir a satisfação das condições pensadas no conceito de experiência em sentido forte, posto que o cético não concede apenas o conceito de consciência de intuições, mas sim que tem de admitir um caso deste conceito, ou seja, tem que conceder pelo menos que de fato tem consciência de suas intuições.

Se o que foi exposto estiver correto, teremos de concluir que a distinção de métodos a ser feita no interior da filosofia transcendental não é aquela entre o analítico-regressivo e o sintético-progressivo, mas sim entre o **regressivo-hipotético**, isto é, aquele que parte do conceito de experiência como algo dado, mas apenas se limita a estabelecer suas condições de possibilidade, e o **regressivo-categórico**, isto é, o que afirma que aquelas condições estão satisfeitas, e que é um complemento necessário do primeiro. Por fim, resta apenas observar que a admissão de que o método da filosofia transcendental tem de ser o analítico-regressivo não a condena, por isso mesmo, a uma débil petição de princípio frente ao cético, posto que o que está em questão não é uma premissa factual qualquer, mas sim um "fato", que o próprio cético é levado a aceitar e compartilhar como condição de colocação de sua dúvida.

Notas

1. Pelo menos no nível em que Kant pretende que tais questões devam e possam ser colocadas, a saber, ao nível de questões sobre justificação ou fundamentação **última**.
2. Cf. P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense*. London, 1966, p. 52.
3. Cf. N. KEMP SMITH, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. New York: Humanities Press, 1962, p. 335.
4. Restaria ainda por explicar a possibilidade de derivação de proposições sintéticas a partir de proposições meramente analíticas. A solução para esse problema terá de esperar o desenvolvimento do texto.
5. Cf. K.r.V. A 68\ B 93.
6. Sobre os assim chamados predicados j, cf. E. TUGRNDHAT, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979, p. 50.

7. Assim, podemos dizer que um primeiro resultado da análise de Kant consiste na refutação tanto da teoria empirista quanto da teoria idealista da consciência epistêmica dos próprios estados. Contra os empiristas, Kant mostrou, em primeiro lugar, que não se trata de uma consciência de estados isolados, à maneira de objetos, sem referência a um eu, e, em segundo lugar, que não se trata de uma apreensão imediata e não conceitual dos próprios estados, pois nela está necessariamente envolvida a formulação de juízos. Contra os idealistas, Kant mostrou que, em contrapartida, não existe consciência de um eu isolado, à maneira de um objeto, que expressar-se-ia em juízos da forma: "eu me sei". Segundo Kant, essa última é uma formulação gramaticalmente incorreta da consciência epistêmica dos estados, que, na verdade, exprime-se necessariamente como consciência de que me encontro em tal ou qual estado. Sobre as teorias idealista e empirista da consciência epistêmica dos próprios estados, cf. E. TUGENDHAT, op. cit. pp. 22-23.

8. Cf. K. CRAMER, Über Kants Satz: Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können, in: CRAMER, FULDA, HORSTMANN, POTHAST (Hg.), *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987, p. 168.

9. Cf. a esse respeito GUIDO. A. DE ALMEIDA, Consciência de si e Conhecimento Objetivo na 'Dedução Transcendental' da 'Crítica da Razão Pura', *Analytica*, vol. 1, n. 1, 1993.

10. Cf. M. HOSSENFELDER, Überlegungen zu einer transzendentalen Deduktion des kategorischen Imperativs, in: *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*. Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt: Suhrkamp, 1988, p. 283

11. Assim, por exemplo, R. ASCHENBERG, *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, Stuttgart, 1982, pp. 260-ss.

Endereço do Autor:

Rua Barão da Torre, 299 / 204

22411-001 Rio de Janeiro -RJ