

PERCEPÇÃO OBJETIVA, ESPAÇO EGOCÊNTRICO E NÃO- CONCEITUALISMO KANTIANO: UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO*

Objective perception, egocentric space, and Kantian nonconceptualism: a first approximation

Renato Duarte Fonseca

Universidade Federal de Santa Maria
renato.fonseca@ufsm.br

Resumo: O não-conceitualismo estrito kantiano toma Kant como um filósofo que defende que nossa forma básica de percepção de objetos, ou intuição empírica, independe de qualquer atualização de capacidades conceituais. Hanna e Allais, em particular, alegam que a intuição pura do espaço, tal como descrita na Estética Transcendental, fornece uma estrutura egocêntrica de consciência perceptual que não requer qualquer espécie de síntese governada por conceitos. A fim de avaliar criticamente sua posição evitando as flutuações no uso de ‘percepção’ (*Wahrnehmung*) por Kant, introduzo a noção de *percepção objetiva*: atenção através dos sentidos a objetos como tais, sem o reconhecimento destes sob conceitos empíricos. Tento indicar que, de um ponto de vista kantiano, nossa representação original do espaço é de fato orientada egocentricamente; isso, a par de outras considerações razoáveis, implica que há percepção objetiva; essa estrutura egocêntrica pressupõe a apercepção, por conseguinte uma síntese de acordo com as categorias.

Palavras-chave: Kant; percepção objetiva; espaço egocêntrico; não-conceitualismo; intuição.

Abstract: Kantian strict nonconceptualism take Kant as defending that our basic form of perception of objects, or empirical intuition, is independent of any actualization of conceptual capacities. Hanna and Allais, in particular, claim that the pure intuition of space, as described in the Transcendental Aesthetic, provides for an egocentric framework of perceptual awareness without requiring any sort of synthesis governed by concepts. In order to critically evaluate their approach in a way that bypass the fluctuations in Kant’s use of ‘perception’ (*Wahrnehmung*), I introduce the notion of *objective perception*: attention through the senses to objects as such, without recognition of them under empirical concepts. I try to indicate that, from a Kantian point of view, our original representation of space is indeed egocentrically-oriented; this, along with other reasonable considerations, entails that there is objective perception; such an egocentric structure presupposes apperception, thus a synthesis according to the categories.

Keywords: Kant; objective perception; egocentric space; nonconceptualism; intuition.

O propósito deste trabalho é contribuir, ainda que na forma de notas preliminares, para a elucidação de uma questão que tem ocupado os leitores filosóficos da *Crítica da*

* O presente trabalho tem origem em apresentações no XV Colóquio Kant da UNICAMP (2013), no Colóquio “Sentido interno e refutação do idealismo em Kant”, na UFRJ (2014) e na VII Jornada de Metafísica e Conhecimento da UNIOESTE (2015), a cujos organizadores e participantes agradeço, respectivamente, pelos convites e questionamentos. O trabalho preserva o caráter exploratório das apresentações, com a expectativa de refinamento (e eventuais reformulações) no futuro. Agradeço especialmente a Luciano Carlos Utteich, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, pelo incentivo e pela colaboração para a publicação deste artigo.

Razão Pura recentemente: qual seria a posição de Kant nas controvérsias contemporâneas sobre a natureza do conteúdo perceptual – mais exatamente, o debate sobre se o conteúdo de nossa percepção de objetos ordinários é ou não constitutivamente conceitual.¹

Na literatura, Kant é considerado um precursor, ora do conceitualismo, ora do não-conceitualismo, encontrando-se passagens que favorecem seja uma, seja a outra interpretação. Assim, por exemplo, referindo-se a uma famosa passagem do início da *Analítica Transcendental* (A51/B75)², York H. Gunther escreve: “Em seu slogan ‘Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas’, Kant resume a doutrina do conceitualismo” (2003, p. 1). Em contraste, com base na controvertida passagem em que Kant escreve “que objetos podem realmente nos aparecer sem necessariamente serem reportados às funções do entendimento” (A89/122), Lucy Allais afirma haver “clara evidência textual para pensar que a visão de Kant é que intuições nos apresentam particulares e que elas não dependem de conceitos para fazer essa contribuição” (2012, p. 44).

Não me ocuparei aqui dos muitos meandros dessa controvérsia, que segue em curso.³ Meu foco será um problema mais específico, mas que possui, espero mostrar, um impacto decisivo sobre o debate geral: que direção a concepção de nossa “representação originária do espaço” desenhada na *Crítica*, bem como em textos associados, imprime sobre o tratamento da questão acima.

Com isso, a questão *particular* que norteará o que segue pode ser enunciada da seguinte forma: de um ponto de vista kantiano, é possível haver percepção externa objetiva independentemente de operações do entendimento? Os termos da própria

¹ O debate recente sobre a natureza conceitual ou não do conteúdo perceptual teve seu principal impulso em McDowell (1996). Em um primeiro momento, tanto McDowell quanto seus críticos pressupunham que a percepção possui conteúdo representacional – a questão consistindo se ele teria ou não um caráter conceitual. Esse pressuposto veio a ser posteriormente questionado com o desenvolvimento da assim-chamada “*no-content view*”, segundo a qual a percepção (em contraste com juízos perceptuais) seria desprovida de condições de correção (ou veracidade), por conseguinte de conteúdo na acepção relevante. Entre os defensores dessa posição encontram-se Charles Travis, John Campbell e Bill Brewer (nos seus trabalhos mais recentes). Para um vislumbre do que está envolvido nessa última controvérsia, ver a discussão entre McDowell (2013), Travis (2013) e Putnam (2013).

² Cito a *Crítica da Razão Pura* segundo o padrão consagrado, segundo a paginação original de sua primeira e de sua segunda edições, respectivamente A (1781) e B (1787). A referência a passagens de outras obras de Kant é feita com o título da obra em português, informando-se, respectivamente, o volume e a página da *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken* (AA) em Kant (1902-), separados por dois pontos. A tradução de todas as passagens de Kant é de minha responsabilidade.

³ Para um panorama da origem do debate, de seus principais movimentos e de seus desdobramentos recentes, ver Heidemann (2014), McLear (2014) e Allais (2016).

questão demandam esclarecimento, a fim de que ela possa ser adequadamente enfrentada. É com essa tarefa que inicio.

1. Esclarecimento da questão

1.1. Observações preliminares

Perguntar se, *de um ponto de vista kantiano*, é possível haver percepção externa objetiva independentemente de operações do entendimento é perguntar por essa possibilidade no quadro de uma orientação teórica compatível com compromissos centrais da filosofia crítica de Kant, ainda que se apele, ao mesmo tempo, a ferramentas de análise e a um vocabulário conceitual que não sejam salientes no texto de Kant. Paralelamente, quando falo em *operações do entendimento* tenho em vista, aqui, a atualização de capacidades conceituais. Capacidades conceituais são capacidades para empregar conceitos, compreendidos como modos de classificação de objetos paradigmaticamente – mesmo que não exclusivamente – mobilizados em juízos, isto é, atos nos quais um sujeito toma algo como verdadeiro estando aberto ao escrutínio de suas credenciais epistêmicas, vale dizer, ao exame das razões que o autorizam a tal assentimento. Dois tipos de capacidades conceituais são relevantes à presente discussão: as que correspondem a conceitos materiais empíricos (em particular, conceitos observacionais) e as que correspondem a conceitos formais categoriais (que Kant denomina conceitos puros do entendimento).

Ao utilizar a expressão ‘percepção objetiva’ na formulação da questão central deste artigo, distancio-me do vocabulário kantiano justamente para evitar que nossa discussão deslize para uma disputa simplesmente terminológica (algo não raro em controvérsias interpretativas). Meu emprego da expressão não equivale ao uso feito por Kant do termo na “escala” (*Stufenleiter*) das representações apresentada por ele no início da Dialética Transcendental (A319-20/B376-77). Naquela passagem, lembremos, ‘percepção’ (*Perzeption, perceptio*) compreende a representação consciente *em geral*, da qual Kant distingue duas espécies. De um lado, tem-se sensação, que “se reporta apenas ao sujeito como modificação do seu estado” (A320/B376). De outro, tem-se o conhecimento, ou cognição (*Erkenntnis*), qualificado de “percepção objetiva” (*objectiv Perzeption*) (A320/B376), o que naturalmente significa que se trata de uma representação consciente que se reporta a objetos, em contraste com a mera sensação.

Cognições, por sua vez, dividem-se em dois tipos, a saber, intuições e conceitos. Ambos podem ter um caráter puro ou empírico, e entre os tipos de conceitos puros estipulados por Kant encontram-se os conceitos puros do entendimento, ou categorias, conceitos matemáticos (que se originam em “uma imagem pura da sensibilidade”) e as ideias da razão. Obviamente, uma ideia da razão não pode ter qualquer contrapartida no sensível, pois “ultrapassa a possibilidade da experiência” (A320/B377). Por essa razão, o uso de ‘percepção’ no contexto da *Stufenleiter* não corresponde ao uso do termo na acepção relevante aqui, onde o termo significa a discriminação consciente de algo dado aos sentidos (uma conotação comum, talvez mesmo a mais comum, do termo entre nós).

Esse último uso é afim ao emprego do termo ‘*Wahrnehmung*’ por Kant, traduzido igualmente por ‘percepção’. Consideremos como ele o utiliza em textos do assim-chamado “período crítico”. Ele escreve que a percepção (*Wahrnehmung*) é (i) “consciência empírica”, ou seja, “consciência acompanhada de sensação”⁴. Ele também afirma que ela é (ii) uma “intuição empírica indeterminada”⁵, ou ainda (iii) a consciência de uma intuição empírica (ou de seu diverso)⁶, ou mesmo (iv) consciência da aparência (*Erscheinung*)⁷. Adicionalmente, Kant afirma que ela consiste em (v) uma representação de um espaço ou tempo determinados⁸, caracterizando-a também – e isto tem um papel importante no argumento da Analítica Transcendental – como (vi) o produto da síntese da apreensão do diverso *da*, ou *em* uma, intuição empírica ou aparência⁹. Ademais, Kant a qualifica como (vii) uma modificação do sentido interno¹⁰ ou mesmo (viii) uma determinação da apercepção¹¹. Presume-se, aqui, que essas caracterizações são coerentes entre si, sem prejudicar sobre relações de consequência entre elas.

As caracterizações acima delimitam uma espécie de ocorrência representacional a ser contrastada com a experiência (*Erfahrung*). A experiência pressupõe a percepção¹², mas envolve, adicionalmente, a determinação do objeto percebido sob conceitos

⁴ B147, B207, A177/B220.

⁵ *Prolegômenos*, §10, AA 04: 283; *Prolegômenos*, §57, AA 04: 350; B422.

⁶ *Prolegômenos*, §20, AA 04: 300; B160.

⁷ A120.

⁸ B202-3.

⁹ B160, A182/B226, B202-3, A189/B234, A190/B235.

¹⁰ A367.

¹¹ A368.

¹² Doravante, utilizo o termo ‘percepção’ de um modo que pretende corresponder ao uso de ‘*Wahrnehmung*’ no texto de Kant, abstraindo das nuances (e complicações) do uso de ‘*Perzeption*’ na *Stufenleiter*.

empíricos, constituindo uma instância de conhecimento empírico expressa (ou pelo menos passível de ser expressa) por um juízo.¹³ Como a caracterização (ii) indica claramente, a mera percepção independe da aplicação de conceitos empíricos de qualquer tipo ao que aparece. Notá-lo basta para não confundirmos a distinção entre percepção e experiência com a distinção correlata, tornada célebre pelos *Prolegômenos*, entre juízos de percepção e de experiência¹⁴. Mesmo que se sustente que toda instância de experiência corresponde a um juízo de experiência (o que por si só é controverso), a independência da percepção com respeito a conceitos empíricos deve nos impedir de assimilar percepções a juízos de percepção, que não os dispensam (embora dispensem conceitos puros).

De todo modo, essas observações são suficientes para darmos uma resposta parcial à questão da possibilidade de percepção externa (abstração ainda da qualificação de objetividade) sem operações do entendimento. Se nos detivermos nos conceitos empíricos, a resposta deve ser afirmativa. Os textos sugerem, porém, que a possibilidade de percepção não-conceitualizada não se limitaria, para Kant, ao caso dos conceitos empíricos. Há boas evidências de que nosso autor admitia que ao menos alguns animais desprovidos de entendimento são capazes de percepção, pelo menos na acepção (i) acima. Enquanto seres sencientes, animais dispõem de consciência empírica (isto é, mediante sensações) de facetas de seu ambiente. Não me ocuparei das sinuosidades do tema das representações animais em Kant. Simplesmente assumamos, para os fins da presente discussão, tendo em vista fartas indicações textuais, que ele de fato atribuiu percepção, *qua* consciência empírica, a animais desprovidos de conceitos, sejam empíricos ou *puros*.¹⁵ Dessa forma, somos conduzidos a uma resposta afirmativa

¹³ Ver B1, A97-8, B134, B147-8, B165-6, B177, B218-9.

¹⁴ Ver *Prolegômenos*, §18, AA 04: 297-8.

¹⁵ Ver *A Falsa Sutileza das Quatro Figuras do Silogismo*, AA 02: 59-60; *Investigação sobre a Distinção dos Princípios da Teologia Natural e da Moral*, AA 02: 285; *Crítica do Juízo*, AA 05: 464; *Lógica de Jäsche*, AA: 64-5; carta a Marcus Herz, 26 de maio de 1789, AA 11: 51-52; *Metafísica Volckmann*, AA 28: 449; *Metafísica Mrongovius*, AA 29: 878-9, 888. Na primeira Introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant chega mesmo a atribuir aos animais desprovidos de entendimento certa capacidade de reflexão. Ele escreve que “[r]efletir (ponderar) [*Reflectiren (überlegen)*], porém, é comparar e conectar [*vergleichen und zusammen*] representações dadas, seja umas com as outras, seja com nossa própria faculdade cognitiva, com referência a um conceito com isso possível. [...]”; se nos animais racionais essa reflexão demanda um princípio, em animais desprovidos do poder cognitivo superior essa reflexão se dá por mero instinto: “O refletir (que ocorre mesmo com os animais, embora apenas instintivamente, a saber, não com referência a um conceito com isso adquirido, mas a alguma inclinação a ser com isso determinada), em nosso caso requer um princípio...” (AA 20: 211). De acordo com a interpretação mais natural da passagem, a meu ver, Kant está atribuindo a animais irracionais certa capacidade de classificar

à versão mais simples de nossa questão: sim, de um ponto de vista kantiano é possível haver percepção externa sem operações do entendimento. Não surpreendentemente, a admissão da percepção animal por Kant é via de regra evocada por seus leitores não-conceitualistas.¹⁶

No entanto, as coisas não são tão simples. Na Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento, na versão da edição B da *Crítica*, lemos que “toda a síntese, mediante a qual é tornada possível a própria percepção, encontra-se sob as categorias” (B161). A tese tem um papel fundamental na estratégia argumentativa da Dedução B, com vistas à prova de que as categorias são condições necessárias de possibilidade da experiência – caracterizada como “conhecimento por meio de percepções conectadas” (B161) –, o que por sua vez lhes conferiria validade objetiva, cumprindo o objetivo desse capítulo central da *Crítica*. O caminho pelo qual pretende chegar a ela é notoriamente intrincado, envolvendo a relação entre a síntese transcendental da imaginação, de caráter *a priori*, e a síntese da apreensão, de caráter empírico. Seja como for, ela afirma a dependência de nossa percepção com respeito a atualização de capacidades conceituais – no que concerne, minimamente, a conceitos puros. Isso vai de encontro à leitura não-conceitualista de Kant, pelo menos em sua versão mais estrita.¹⁷

Representantes dessa versão do que podemos chamar de “não-conceitualismo kantiano” sustentam que, à luz da *Crítica da Razão Pura* e de outros escritos associados de Kant, é possível percepção (humana, adulta, normal) independentemente de qualquer exercício do entendimento. Diante do problema de como conciliar essa posição com a da Dedução Transcendental, sua estratégia consiste majoritariamente em circunscrever, especialmente na Estética Transcendental, modos de representação sensível mais fundamentais do que aqueles relevantes à Dedução (mais fundamentais porque independentes destes e porque pressupostos por estes). Exemplarmente, Lucy Allais

– sem conceitualizar – objetos. Embora tais modos de classificação não possam ser, eles próprios, objetos de representação por parte desses animais (por essa razão não são modos *conceituais* de classificação), é implausível pensar que isso implique que os últimos não tenham das entidades assim classificadas alguma espécie de consciência – aquela envolvida na mera noção de um ser senciente.

¹⁶ Ver, por exemplo, Hanna, 2005, p. 248; Allais, 2012, p. 42-3; Golob, 2016, p. 30 *passim*.

¹⁷ Uma versão menos estrita do não-conceitualismo consiste em sustentar que nossa percepção de objetos ordinários (em contraste com a experiência ou conhecimento empírico dos mesmos) independe de conceitos empíricos, mas não de conceitos puros ou categorias. Ver Torres (2008). No presente artigo, recomendo uma posição interpretativa nesses moldes, embora por vias diversas. Um engajamento direto com a abordagem de Torres fica reservado para outra oportunidade.

escreve que

o argumento na [Dedução Transcendental] não concerne ao que é necessário para intuições serem intuições (serem unificadas do modo que é necessário para elas serem representações singulares e imediatas que nos dão objetos), mas para intuições serem unificadas da maneira distinta que é necessária para elas serem conhecidas [*cognized*] - para elas serem apreendidas [*grasped*] como objetos, usando-se conceitos e aplicando-se conceitos a elas. (Allais, 2012, p. 19-20)

Allais fala aqui em intuição, mas sua afirmação pretende valer para a percepção *em pelo menos um sentido que a palavra assumiria em Kant*. De fato, intérpretes de Kant que lhe atribuem uma concepção não-conceitualista da consciência perceptual (e mesmo o papel de precursor do não-conceitualismo contemporâneo) chamam a atenção para a diversidade de usos de ‘percepção’ (*Wahrnehmung*), reconhecendo que nosso autor emprega a palavra em contextos que fazem da percepção um estado que pressupõe uma síntese governada por conceitos, mas insistindo que ele igualmente tem um uso para o termo (como equivalente de ‘intuição empírica’) que é mais fundamental, de acordo com o qual a percepção independe da atualização de capacidades conceituais. De forma exemplar, Sacha Golob sustenta que “é profundamente obscuro a que equivale ‘percepção’, um problema que tem sua raiz na interação entre os vários termos que Kant utiliza para isso”, de sorte que, “para B161 ser plausível, a despeito de tudo o mais que aconteça, ‘percepção’ deve ali significar algo comparativamente substantivo” (Golob, 2016, p. 51).

Justamente para evitar que a análise de nossa questão particular – e das controvérsias que a cercam – se deixe obnubilar por ambiguidades terminológicas, formulei a questão em termos do que denomino percepção externa *objetiva*. Tal como empregarei ‘objetivo(a)’ aqui, percepção externa objetiva é percepção de um objeto externo, ou no espaço, *como um objeto*. Ora, a preposição na expressão ‘como um objeto’ não deve ser tomada como indicação elíptica da identificação de um objeto como um objeto deste ou daquele tipo sob conceitos empíricos, sob pena de não se permitir qualquer distinção entre o que estou aqui denominando percepção objetiva e o que Kant denomina experiência. Como, então, devemos aqui compreender a expressão? É o que procuro esclarecer a seguir.

1.2. ‘Percepção objetiva’: uma regimentação terminológica

Permitam-me então precisar meu uso de ‘percepção externa objetiva’. Logo em seguida, farei algumas observações elucidatórias. Assim, direi que se um estado ou evento mental φ de um percipiente S é uma instância de percepção externa objetiva, então:

- (1) S atenta, em φ , a um corpo x presente a ele(a) através dos sentidos e
- (2) no próprio estado ou evento φ , S tem consciência de x como algo cuja existência não depende de φ e
- (3) S não representa x sob conceitos empíricos no estado φ .

Quanto à condição (1). No sentido relevante aqui, estados perceptuais são estados de atenção. O ponto está em consonância com o vínculo que encontramos, na *Lógica de Jäsche* entre “perceber” (*wahrnehmen*) e “notar” (*kennen, noscere*) algo dentre uma multiplicidade de itens igualmente disponíveis à consciência sensória. Deparamo-nos no texto com um gradiente que vai do mero representar, de um lado, ao compreender (*begreifen*), de outro, na direção de uma crescente sofisticação cognitiva. No segundo grau dessa progressão, temos “representar algo com consciência, ou perceber [*wahrnehmen*] (*percipere*)”, ao passo que no grau seguinte temos “notar [*kennen*] algo (*noscere*), ou representar algo em comparação com outras coisas, seja quanto à identidade, seja quanto à diferença” (AA 09: 64-5). A distinção entre os dois graus não deixará de parecer artificial ao leitor, como não raro é o caso com essas classificações inspiradas nos manuais do racionalismo wolffiano. Afinal, o que poderia ser representar com consciência algo dado, sem discriminá-lo de outras coisas dadas no mesmo contexto? Diante disso, parece lícito tomar os dois “graus” como circunscrevendo em conjunto uma única espécie de estado representacional a ser distinguida da cognição (*Erkenntnis*) propriamente dita, como se verá em seguida.

No que tange à condição (2), há duas observações a fazer. Em primeiro lugar, o requisito introduzido pela expressão ‘no próprio estado ou evento φ ’ visa marcar que o estado φ é ele mesmo, intrínseca ou inerentemente, objetivo (no sentido em que estou procurando circunscrever). Não se trata, portanto, de um estado ou evento que é acompanhado por outro estado ou evento (uma crença ou um juízo) no qual x é representado objetivamente.

Em segundo lugar, a locução sublinhada está pela descrição de um *modo de perceber*. Por hipótese, é possível que S represente x em φ do modo descrito sem que os

conceitos empregados na descrição sejam mobilizados em uma crença ou juízo de S sobre x , ou mesmo que S possua tais conceitos. Considere-se aquele gradiente cognitivo desenhado pela *Lógica de Jäsche*. Logo após o grau do “notar”, temos a cognição em sentido próprio: “notar algo com consciência, isto é, conhecer [*erkennen*] (*cognoscere*). Animais também notam os objetos, mas não os conhecem” (AA 09: 65). À primeira vista, parece estranho caracterizar conhecer x como notar x com consciência. Com efeito, o texto qualificara a percepção como representação com consciência e o notar como pressupondo tal consciência. Creio que a estranheza se dissipa se entendermos o contraste entre o notar e o conhecer como o contraste entre, de um lado, discriminar um objeto atendendo a (algumas de) suas características distintivas e, de outro, discriminá-lo atendendo a essas características como tais, isto é, como características, o que só é possível mediante conceitos. É possível notar algo sem conhecê-lo, assim como é possível ter a capacidade de notar objetos sem ter a capacidade de conhecê-los, como no caso de animais desprovidos de entendimento.

A condição (3), por fim, visa distinguir o que se chama aqui de *percepção* objetiva daquilo que Kant denomina experiência, isto é, o reconhecimento de um objeto dado aos sentidos sob conceitos empíricos apropriados.

Agora bem, como poderíamos articular a segunda condição, concernente à objetividade própria à percepção objetiva, de uma maneira fenomenologicamente perspicua, isto é, que desdobre como se possa, do ponto de vista do percipiente, atender a algo cuja existência é distinta de seu perceber? Não é minha pretensão oferecer uma resposta completamente satisfatória a essa questão no presente momento. No entanto, quero apresentar como condição suficiente (mesmo que não necessária) da satisfação de (2) a seguinte condição:

(2*) no próprio estado ou evento ϕ , S tem consciência de x como algo que possui aspectos que não lhe estão sensorialmente presentes.

Em outras palavras, se S, no próprio estado ou evento perceptual ϕ , atende a x como algo que lhe apresenta, em ϕ , apenas um dentre vários de aspectos, então S tem consciência de x como algo distinto de seu presente estado de consciência: algo lhe aparece como tendo aspectos que não aparecem, de sorte que se mostra transcendendo

seu aparecer¹⁸. Nesse caso, S atende a x como um objeto, ou *objetivamente*. Essa relação entre o caráter “objetivo” de um estado ou evento mental e seu caráter perspectivo (sob certas qualificações) será reivindicada e (ao menos parcialmente) esclarecida, com referência a Kant, na seção final deste trabalho.

1.3. Duas questões e três posições

Feita essa regimentação terminológica, vemos que a questão de que partimos divide-se, a rigor, em duas. Em primeiro lugar, trata-se de estabelecer se, de um ponto de vista kantiano, é possível haver percepção externa objetiva. Isso significa estabelecer se, desse ponto de vista, é possível que um sujeito atenda a objeto corpóreo x como algo que dispõe de aspectos que não lhe estão sensorialmente presentes, sem representar x sob conceitos empíricos. Se a resposta a essa questão for afirmativa, resta ainda uma segunda questão, a saber, se tal percepção externa objetiva demanda, de um ponto de vista kantiano, a atualização de capacidades conceituais correspondentes a conceitos puros – os conceitos formais que Kant prevê sob o título de categorias.

O que denominarei de conceitualista kantiano estrito responderá à primeira questão negativamente, dispensando, com isso, a segunda questão¹⁹. Em contrapartida, o que denominarei o não-conceitualista kantiano estrito responderá afirmativamente à primeira questão e negativamente à segunda, sustentando que, segundo Kant, é possível perceber objetos como tais sem a atualização de quaisquer capacidades conceituais. Em particular, alguns dos proponentes dessa posição alegam que a intuição pura do espaço, tal como descrita na *Estética Transcendental*, fornece uma estrutura egocêntrica de

¹⁸ Essa “transcendência” do objeto não deve ser entendida na acepção que Kant confere ao adjetivo ‘transcendente’, qualificando aquilo que, problematicamente considerado, existe “para além” dos limites da experiência possível, não podendo ser dado à intuição sensível. Trata-se antes da acepção que lhe empresta Husserl, quando insiste – em oposição a Brentano e alguns de seus seguidores – que o objeto intencional não é imanente à consciência, mas essencialmente aponta para além de si mesma. A transcendência do objeto intencional, paradigmaticamente do objeto da percepção, se revela em que, para a própria consciência, o que aparece é dado apenas mediante certos perfis ou “sombreamentos” (*Abschattungen*) que se revelam desde uma dentre diversas perspectivas possíveis, de sorte que no próprio aparecer o que é dado “ultrapassa” o aparecer. Ver *Investigações Lógicas*, V, §§ 11-14 (Husserl 1968a, p. 370-387) e VI, §14 (Husserl 1968b, p. 56-59), assim como o primeiro livro das *Ideias para uma Fenomenologia Pura*, §41 (Husserl, 1976, p. 83-86). No que segue, procuro indicar como o ponto de Husserl já se encontra (pelo menos implicitamente) na visão de Kant sobre o papel da imaginação na percepção. Sigo, nisso, a interpretação de Sellars (2002). O próprio Sellars não faz referência a Husserl nesse texto, nem em seus outros textos sobre Kant, até onde me consta, mas o faz explicitamente em Sellars (2015, p. 257-262). Naturalmente, dizer que o ponto de Husserl já estava em Kant não significa projetar neste todo o edifício teórico construída por aquele para dar conta dele.

¹⁹ Cf. Strawson, 1966, p. 20; Sellars, 1968, p. 1-30; Allison, 1983, p. 67-68; Allison, 2004, p. 81-82; Bowman, 2011, *passim*; Griffith, 2012, *passim*.

consciência perceptual que não requer qualquer espécie de síntese governada por conceitos.²⁰ Logo se vê que há, em princípio, espaço para uma terceira posição. Considerando as várias caracterizações de ‘percepção’ (*Wahrnehmung*) feitas por Kant, discernidas por mim na seção (1.1), no que segue recomendarei, inicialmente, uma compreensão da noção kantiana de percepção que abarca as caracterizações (i) a (iv). Em seguida, indicarei elas estão vinculadas a (v) e (vi) e como estas implicam, por sua vez, (vii) e (viii). Uma vez que (viii) claramente exige, para Kant, a atualização de capacidades conceituais, ao menos o uso das categorias, uma reconstrução da concepção kantiana de percepção não pode sustentar que nossa consciência perceptual de objetos no espaço dispensa qualquer atualização de capacidades conceituais: se dispensa conceitos empíricos, não pode dispensar conceitos puros. Como antecipado no subtítulo do artigo, trata-se aqui de uma primeira aproximação ao tema, que visa delimitar um caminho para investigações futuras.

2. Percepção, imaginação e espaço

2.1. *Presentações sensórias*

Kant afirma que o que nos é dado na percepção é uma aparência (*Erscheinung*): “A primeira coisa que nos é dada é a aparência, a qual, se é vinculada à consciência, denomina-se percepção [...]” (A119-120). Ora, há dois sentidos distintos (embora relacionados, como veremos) de ‘aparência’ (*Erscheinung*) na filosofia crítica de Kant²¹. Por aparências, pode-se entender:

- (a) objetos de experiência – paradigmaticamente, embora não exclusivamente, aquilo que aparece fora de nós de acordo com a condição formal de nosso sentido externo, o espaço –, em contraste com as coisas tal como são consideradas em si mesmas, em abstração das condições formais de nossa intuição delas, ou
- (b) modos como objetos de experiência particulares aparecem a sujeitos de experiência particulares em contextos de percepção particulares (desde diferentes perspectivas, etc.).

Enquanto tal, toda aparência possui, em certo sentido, um caráter relativo à ou dependente da mente; nos termos de Kant, toda aparência é, em certo sentido, *ideal*.

²⁰ Neste trabalho, concentro-me sobre dois autores que incontrovertidamente satisfazem essa descrição, Robert Hanna (2005, 2008, 2011) e Lucy Allais (2009, 2012).

²¹ Ver Fonseca (2013), bem como as referências que o acompanham. Para uma visão diferente da distinção, ver Pimenta (2006).

Kant distingue dois sentidos de ‘ideal’ e ‘idealidade’, que correspondem aos dois sentidos de ‘aparência’ discriminados acima.

De um lado, todos os objetos de experiência possível – ou seja, aparências na acepção (a) acima – são *transcendentalmente* ideais. Uma caracterização precisa e devidamente justificada do idealismo transcendental de Kant escapa aos limites deste trabalho, naturalmente. Pressuponho, aqui, uma interpretação “aspectual” (uma espécie de *two-aspects view*) da tese kantiana da idealidade transcendental dos objetos de nossa experiência possível, segundo a qual os aspectos espaciais e/ou temporais sob os quais tais objetos necessariamente são experienciados, embora convenham realmente a tais objetos, convêm a eles apenas em relação à forma de nossa intuição.

Recomendo que interpretemos o uso de ‘aparência’ em A119-120 no sentido (b). Uma aparência, nesse sentido, é uma apresentação sensória de um objeto. Se nos limitarmos à percepção externa visual, trata-se do modo como uma região do campo visual é delimitada e preenchida com as qualidades sensoriais na percepção de algo por alguém em um contexto particular. O modo como a região do campo perceptual é delimitada corresponde à configuração (*Gestalt*) e extensão (*Ausdehnung*) aparentes (*scheinbare*) de algo dado aos sentidos. As qualidades sensoriais que preenchem a região em questão pertencem à sensação. Kant escreve:

Assim, se separo da representação de um corpo aquilo que o entendimento pensa acerca dele, tal como substância, força, divisibilidade, etc., bem como aquilo que pertence à sensação, tal como impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo dessa intuição empírica resta ainda para mim, a saber, a extensão e a configuração. (A20-21/B35)

É preciso sublinhar o que a referência à extensão e configuração *aparentes* não significam, aqui. Em primeiro lugar, ‘aparente’ não exclui necessariamente ‘real’: pode ser o caso de que, por exemplo, a configuração aparente do objeto ϕ percebido por S em um contexto k seja, de fato, a configuração desse objeto. Em segundo lugar, dizer que ϕ aparece de tal e tal maneira a S em k , ou que tal-e-tal é a configuração (ou extensão, ou cor, etc.) aparente de ϕ a S em k , não significa dizer que, em k , S julga ou crê *que* ϕ é tal-e-tal. A configuração (ou extensão, ou cor, etc.) aparente de ϕ é simplesmente a configuração (ou extensão, ou cor, etc.) com que ϕ aparece a S em k , independentemente de como S julgue que ϕ é ou, mesmo, parece ser. Considere a

seguinte passagem da *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*:

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

Agora bem, significa isso que os próprios objetos de nossa percepção são apresentações sensórias que, como tais, só existem em estados ou eventos de percepção? Essa seria uma interpretação “humeana” da posição de Kant. De acordo com Hume, as únicas coisas que percebemos através dos sentidos são nossas próprias percepções; mais especificamente, nossas próprias impressões (da sensação):

A filosofia mais comum nos informa que a mente não pode conhecer nenhum objeto externa de maneira imediata, sem a interposição de uma imagem ou percepção. Aquela mesa que nesse exato momento aparece diante de mim é apenas uma percepção, e todas as suas qualidades são qualidades de uma percepção. (Hume, 2007, p. 157 [1.4.5. (Selby-Bigge 139)])

Hume argumenta que, com base no conhecimento de nossas impressões, não podemos razoavelmente inferir a existência de corpos existentes fora de nossas mentes. Ele oferece uma história da gênese de nossa crença na existência de objetos externos, de acordo com a qual minha imaginação opera sobre minhas diferentes percepções, associando-as e produzindo a crença de que algo fora de mim corresponde a elas. Agora bem, de acordo com a interpretação de A119-120 recomendada acima, Kant entende por percepção a consciência de uma apresentação sensória. Isso parece sugerir que, segundo Kant, os objetos imediatos de percepção são, como em Hume, entidades introspectáveis, imagens mentais (uma sugestão reforçada por sua caracterização da percepção como

uma “modificação do sentido interno”). Como poderia Kant escapar dos embaraços de Hume?

2.2. Percepção e imaginação

A fim de entendê-lo, devemos considerar o diferente papel que Kant atribui à imaginação na percepção. Em contraste com Hume, Kant concebe a imaginação como “um ingrediente necessário da própria percepção” (A120n). Ora, ele define a imaginação como “a faculdade de representar um objeto mesmo sem sua presença na intuição” (B151). Isso sugere que a imaginação é a faculdade de produzir, reproduzir, recuperar, etc., imagens mentais. Mas então nos vemos confinados aos conteúdos do sentido interno. Isso não parece uma saída promissora do modelo humeano (e, em geral, empirista) da percepção.

J. Michael Young tem uma sugestão. Ele escreve que

imaginar envolve dois momentos: a consciência [*awareness*] sensória imediata, ou intuição empírica, e a operação de tomar ou interpretar [*construing*] essa consciência como consciência de algo outro, ou algo mais, do que aquilo que aparece imediatamente. Tendo em vista o primeiro ponto, [Kant] diz que imaginar envolve representar algo na intuição. Tendo em vista o segundo, ele diz que envolve representar algo que não está ele próprio presente, ao menos não completamente, nessa intuição. (Young, 1988, p. 142)

De acordo com Young, no sentido relevante à epistemologia kantiana o papel da imaginação na percepção é a interpretação do material sensório imediatamente presente à mente na intuição empírica. É difícil ver como essa operação poderia ser outra coisa que não a formação de uma *crença* acerca do ambiente externo, na base de *sense-data* subjetivos.

Em um ensaio já clássico apresentado originalmente em 1978, Wilfrid Sellars oferece uma abordagem alternativa de como Kant concebe o papel da imaginação na percepção. Em sua análise do papel da imaginação na percepção de objetos como tais, o ponto de partida de Sellars é a distinção fenomenológica entre o objeto que é visto e o que é visto do objeto: não vemos de uma maçã, em um contexto particular de percepção, senão uma parte de sua superfície, que se mostra a nós desde o ponto de vista que ocupamos em relação à fruta. O empirismo tradicional considera tais

apresentações os objetos imediatos da percepção visual, de sorte que a pretensa experiência de objetos físicos tridimensionais seria, em realidade, uma crença produzida por inferências. Evocando a teoria kantiana da imaginação produtiva, Sellars argumenta que, embora os aspectos de um objeto (opaco) ocultos à nossa visão em dado contexto perceptual não estejam *sensorialmente presentes* ao sujeito, eles não são, para o sujeito, simplesmente matéria de crença; eles se fazem presentes na percepção através da operação da imaginação produtiva, guiadas por conceitos. Nas palavras de Sellars, a “maçã é vista como tendo um lado oposto vermelho. Mais ainda, [...] o lado oposto não é meramente algo em que se crê [*is not merely believed in*]; ele está de corpo presente [*bodily present*] na experiência [...]” (Sellars, 2002, p. 422).

Em sua interpretação da posição de Kant, Sellars empreende uma sutil, mas fundamental, distinção entre imaginação (*imagining*) e produção de imagens (*imaging*). A imaginação corresponde a “uma mescla íntima entre produção de imagens e conceitualização, ao passo que a percepção é uma mescla íntima entre sensação, produção de imagens e conceitualização” (Sellars, 2002, p. 423). Quando simplesmente imaginamos algo, produzimos uma imagem mental como uma imagem de tal-e-tal, de acordo com o conceito de tal-e-tal. Na percepção, temos a sensação do sensorialmente presente e produzimos uma estrutura unificada que contém imagens de aspectos do objeto ausentes aos sentidos, de acordo com um conceito do objeto. Assim, na percepção visual a mescla incorpora o caráter essencialmente perspectivo da experiência perceptual.

A imaginação produtiva teria, assim, um duplo papel na apresentação de um variegado sensório em uma situação particular de percepção. Ela informaria a produção de representações demonstrativas conceituais – como, por exemplo, a expressa pela locução ‘esta pirâmide vermelha vista lateralmente’ –, sendo, nessa medida, sujeita ao entendimento. Ela igualmente informa a construção, pela mente, de um *modelo imagético* (um *image-model*) que corresponde à “imagem perspectiva de si mesmo diante de uma pirâmide vermelha vista lateralmente” (Sellars, 2002, p. 426). Como salienta McDowell (2008) em uma recente reconstrução crítica da abordagem de Sellars, os dois papéis corresponderiam a duas dimensões inseparáveis de um único ato cognitivo. De um lado, a imaginação proporcionaria ao sujeito a consciência de objetos particulares como instâncias de conceitos (representações gerais), guiando o

entendimento no seu uso empírico. De outro, tais conceitos seriam regras para a construção de modelos imagéticos de apresentações perspectivas de suas instâncias na percepção. Meras sensações – consideradas à parte do exercício de capacidades conceituais – teriam meramente um papel causal na percepção, condicionando o rol de modelos imagéticos que poderiam ser construídos em situações perceptuais particulares – e, com isso, condicionando o exercício do entendimento no reconhecimento do que se faz presente aos sentidos como um objeto. Contudo, como procura explicar McDowell, “o que guia os processos conceituais não é um mero agregado de sensações cruas, mas o resultado de uma construção, com as sensações incluídas como o seu material, de acordo com um receituário fornecido pelos próprios processos conceituais”, de sorte que nossas capacidades de conceitualização operam na constituição tanto do que guia quanto na do que é guiado” (McDowell, 2008, p. 316).

2.3. *O caráter perspectivo (ou “egocêntrico”) da percepção: uma ambiguidade*

Agora bem, embora Sellars fale de “percepção” na sua discussão do que entende ser a função da imaginação produtiva segundo Kant, sua abordagem concerne, na verdade, à experiência – isto é, ao reconhecimento, sob conceitos empíricos, de objetos presentes aos sentidos.²² Ainda assim, há algo importante a ser retido de sua discussão, que aponta para um tratamento da percepção que escape do embaraço de Hume. Se a própria apreensão do diverso em uma apresentação sensória possui uma estrutura perspectiva ou egocêntrica, ela incorpora a consciência dessa apresentação como apresentação de algo que possui outros aspectos além daqueles sensorialmente presentes nessa apresentação. Assim, a apreensão de uma apresentação sensória é imediatamente a consciência de algo distinto dessa apresentação – um objeto.

Representantes do que denominei *não-conceitualismo estrito kantiano* prontamente sublinham o caráter perspectivo ou egocêntrico da consciência perceptual. Hanna, por exemplo, escreve que “a forma empiricamente realizada da representação espacial – i.e., a forma da intuição em sentido próprio – para Kant representa uma estrutura formal tridimensional, retilínea ou euclidiana, orientada egocentricamente”

²² O mesmo se pode dizer de Strawson (1982). Enquanto o foco de Sellars é o caráter perspectivo de nossa percepção de objetos no espaço, Strawson concentra-se sobre as condições de identificação e reidentificação perceptuais destes.

(Hanna, 2005, p. 273). Allais, por sua vez, escreve o seguinte:

Podemos conceder que há dois “níveis” de nossa representação do espaço: primeiro, a representação ordenadora, a forma o sentido externo, que nos capacita a sermos apresentados com particulares empíricos enquanto localizados de modo único em uma estrutura tridimensional orientada e centrada egocentricamente, e, segundo, a representação de um espaço objetivo unificado enquanto o objeto de estudo da geometria, resultante da subordinação do primeiro nível à unidade transcendental da apercepção. Atribuir a uma criatura a capacidade de representar o espaço no primeiro sentido não requer que ela possa representar o espaço no último sentido. (Allais, 2009, p. 404)

Ora, se o não-conceitualista kantiano estrito defende a possibilidade da percepção objetiva na ausência de qualquer atualização de capacidades conceituais e afirma, ao mesmo tempo, que a consciência perceptual (objetiva) tem uma estrutura egocêntrica, ele nos deve uma explicação. Ele tem de explicar como é possível dispor de uma representação ou um quadro de referência egocêntricos sem os recursos conceituais requeridos pela autoconsciência propriamente dita, isto é, pela consciência de si mesmo como tal – a capacidade, como diz Kant, de ter o *eu* nos próprios pensamentos, constitutiva da faculdade do entendimento²³.

O não-conceitualismo kantiano estrito deve, com isso, distinguir duas formas de representação egocentricamente estruturada, relativa a uma perspectiva, de objetos no espaço: uma forma reflexiva, ou propriamente *de se*, e uma forma não-reflexiva. Essa distinção deverá corresponder ou ser análoga à distinção entre, respectivamente, representações espaciais egocêntricas de natureza *relacional* e de natureza *monádica*, introduzida por John Campbell. Sobre o quadro de referência egocêntrico da visão, ele escreve:

[O] quadro de referência egocêntrico usado na visão emprega noções espaciais monádicas, tais como ‘à direita’, ‘à esquerda’, ‘acima’, ‘defronte’ e assim por diante, ao invés de noções relacionais, tais como ‘à minha direita’, ‘acima de mim’, ‘à minha frente’, e assim por diante. (Campbell, 1994, p. 119)

A motivação dessa distinção, no caso de Campbell, seria dar conta da

²³ Ver *Antropologia*, §1, AA 07: 127.

representação espacial – na percepção e na ação – por parte de animais desprovidos de capacidades conceituais, bem como de crianças humanas cujas competências conceituais não estão plenamente desenvolvidas.²⁴ Ele escreve:

Um animal poderia muito bem ter visão espacial mesmo que não dispusesse de noções egocêntricas relacionais (...). Sua visão representa coisas como ‘à direita’ ou ‘acima’; não parece correto dizer que ele representa as coisas como ‘à minha direita’ usando a noção relacional (...). Quando aprendemos a primeira pessoa, aprendemos uma regra procedural: que se a visão representa um objeto como à direita, então estamos em posição de dizer ‘O objeto está à minha direita’. Aprendemos como fazer juízos relacionais envolvendo a primeira pessoa na base de *input* espacial monádico. (Campbell, 1998, p. 128-9)

Mas como poderia haver uma representação do espaço que fosse a um só tempo *egocêntrica* e *monádica*? Talvez possamos compreender o que Campbell tem em vista através da concepção de *índices egocêntricos* desenvolvida por Tyler Burge:

Estou interessado nos antecedentes da representação do si-mesmo [*self*]. O mais primitivo antecedente representacional é constitutivo de todo conteúdo representacional perceptual e de ação [*actional*]. Esse antecedente é um *índice ego-cêntrico*. Nas suas formas mais primitivas, esses índices não são conceituais. Aplicações de índices ego-cêntricos ancoram toda percepção e todos os estados acionais primitivos. Em formas primitivas, eles não são usados ou aplicados *pelo indivíduo*. Eles são, contudo, um tipo primitivo de representação egoica [*ego-related*]. Essas formas primitivas vem a ser incorporadas a crenças perceptuais proposicionais e a intenções proposicionais. Quando isso se dá, elas são conceituais. (Burge, 2013, p. 145-146)

Um exemplo de uma representação de relação espacial egocêntrica, porém monádica, seria à <minha> direita, onde ‘<minha>’ está por um índice que não requer a posse do conceito de primeira pessoa, mas tem um caráter subpessoal. Se a representação egocêntrica que caracteriza a percepção visual fosse estruturada em termos de noções relacionais, em vez de simplesmente monádicas, a visão necessariamente requereria, da parte do percipiente, a consciência de si mesmo como tal (a consciência que tenho de mim mesmo como eu mesmo, paradigmaticamente expressa no meu uso da primeira pessoa do singular). Ora, essa forma de autoconsciência

²⁴ Por essa razão, o uso do termo ‘noção’ por Campbell não pode circunscrever-se a noções *conceituais*. Nesse contexto, o termo significa antes certo *modo de representação*.

demanda a posse de capacidades conceituais. Por conseguinte, o não-conceitualista estrito (kantiano ou não), na medida mesma em que reconhece que nosso campo perceptual (ou, mais especificamente, nosso campo visual) tem uma estrutura egocêntrica, deve defender que essa estrutura envolve a mobilização de representações espaciais monádicas, ao invés de relacionais. Se, contudo, ele for um não-conceitualista estrito *kantiano*, ele deve estar preparado para sustentar que nossa representação do espaço na percepção externa, tal como ela é descrita na “Exposição metafísica do espaço” da Estética Transcendental, tem uma estrutura egocêntrica, mas monádica.

2.4. *A “Exposição metafísica do espaço” implica que nossa percepção externa tem uma estrutura egocêntrica reflexiva*

O primeiro argumento da “Exposição metafísica do espaço” sustenta que nossa representação do espaço (logo depois qualificada de nossa representação *originária* do espaço) não pode ter uma origem empírica. A maneira como ele o faz sugere que nossa percepção externa tem uma estrutura egocêntrica reflexiva:

O espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas. Pois a fim de que certas sensações sejam referidas a algo fora de mim (isto é, a algo em um lugar do espaço diferente daquele em que eu me encontro), por conseguinte para que eu possa representá-las como fora e a par umas das outras, por conseguinte não apenas como distintas, mas em distintos lugares, a representação do espaço deve já subjazer-lhes como fundamento. Logo, a representação do espaço não pode ser obtida a partir da experiência das relações da aparência externa, mas essa experiência, ela própria, só é primeiramente possível através dessa representação. (B38)

O não-conceitualista kantiano estrito poderia alegar que tudo o que o argumento estabelece, se bem-sucedido, é o seguinte condicional: se um sujeito tem a experiência de coisas como estando “fora e a par uma da outra” no interior de um quadro de referência egocêntrico reflexivo, então a “representação do espaço” deve já subjazer-lhe “como fundamento”. Com base nisso, por si só, não se segue que tal representação do espaço não possa igualmente subjazer à experiência do espaço no interior de um quadro de referência não-reflexivo.

Consideremos, porém, os dois últimos argumentos da Exposição, que visam estabelecer a natureza intuitiva de nossa representação original do espaço.

Presumivelmente, encontraríamos ali elementos de sustentação da posição não-conceitualista. Todavia, são justamente esses argumentos que acarretam as maiores dificuldades para essa posição. Com efeito, temos nessas passagens uma descrição fenomenológica de nossa consciência do espaço que importa em atribuir-lhe uma estrutura egocêntrica reflexiva.

O primeiro argumento da intuitividade do espaço (item 3 da Exposição metafísica na edição B) baseia sua conclusão nas seguintes considerações:

[P]odemos representar apenas um único [*einigen*] espaço, e se falamos em muitos espaços, entendemos por isso apenas partes de um e o mesmo espaço uno [*alleinigen*]. E essas partes não podem como que preceder o espaço único oniabrangente [*einigen allbefassenden*] como seus componentes (a partir dos quais sua composição fosse possível), mas antes são pensadas apenas *nele*. Ele é essencialmente único [*einig*]; o diverso nele, por conseguinte também o conceito universal de espaços em geral, repousa apenas em limitações. (A24-5/B39)

Os primeiros dois períodos da passagem consistem em observações fenomenológicas acerca de nossa representação do espaço, isto é, da nossa maneira de representar o espaço que se encontra na base de quaisquer outras (sejam intuitivas ou conceituais). O primeiro período diz respeito ao caráter único do espaço, ou sua unicidade: os diferentes espaços que podemos discriminar na percepção e no pensamento são compreendidos por nós, mesmo que tacitamente, como partes de um só e mesmo espaço. O segundo período, por outro lado, concerne à estrutura parte-todo – dito de outro modo, à estrutura mereológica – desse espaço único: suas diferentes partes (discrimináveis no pensamento ou na percepção) não o precedem como elementos de sua composição, mas são representadas no seu interior mediante limitações – efetuadas, de acordo com a Analítica, pela faculdade da imaginação guiada pelas (ou de acordo com as) categorias (ou seus esquemas). A conjunção dessas duas observações implica que o espaço, tal como é representado originalmente por nós, é *essencialmente* uno. Isso, por sua vez, implica que essa representação originária possui uma natureza intuitiva.

O segundo argumento da intuitividade do espaço sustenta a mesma conclusão com base na seguinte alegação (ela também de cunho fenomenológico): “O espaço é representado como uma grandeza infinita *dada*”. Pode parecer haver uma contradição

entre essa alegação e a observação de Kant à tese da Primeira Antinomia, onde lemos que “uma grandeza infinita dada [...] é impossível” (A430/B458). A contradição desaparece se atentarmos para o fato de que ‘magnitude’ (*Größe*) recebe conotações distintas nos dois contextos.

No contexto da Primeira Antinomia, ‘*Größe*’ corresponde ao conceito expresso pelo latim ‘*quantitas*’. Kant o caracteriza como “a determinação de uma coisa através da qual pode-se pensar quantas unidades são postas nela”, determinação que “tem por fundamento a repetição sucessiva, por conseguinte o tempo e a síntese (do homogêneo) nele” (A242/B300). Nesse sentido, “grandeza (*quantitas*) [é] a resposta à questão Quão grande é algo?” (A163/B204).

Mas ‘grandeza’ pode também significar *quantum*. Kant escreve que a “consciência do diverso homogêneo na intuição em geral, na medida em que por seu intermédio a representação de um objeto primeiramente se torna possível, é o conceito de uma grandeza (*Quanti*)” (B203). Em sua caracterização mais geral, portanto, um *quantum* é um todo que tem partes que podem ser tomadas como unidades para a mensuração da *quantitas* de algo, seja dele próprio ou de outros *quanti*. Espaços determinados (por limitação do espaço único omniabrangente, como ensina a Estética), bem como objetos que os ocupam são *quanta* mensuráveis. Ao próprio espaço, porém, não convém nenhuma medida. Na medida em que qualquer espaço determinado, isto é, limitado, é representado como parte de um único espaço, esse espaço único não pode, por sua vez, ser determinado ou limitado. É precisamente esse caráter ilimitado que constitui a infinitude daquilo do espaço dado na sua representação originária. Por essa razão, ele é denominado por Kant um *quantum originarium*, em contraste com o espaço geométrico (representado geometricamente) e o espaço físico (como espaço dos objetos corpóreos efetivos), que constituem *quanta derivative*.

O texto que expõe essa distinção de maneira mais explícita e clara é a resposta de Kant a um artigo de Kästner, publicado no *Magazin* de Eberhard, atacando a teoria do espaço articulada na *Crítica da Razão Pura*²⁵:

Quando dizemos [...] que o espaço dado originalmente no nosso poder de representação é infinito, isso nada mais significa que todos

²⁵ Beneficiei-me do soberbo Fichant (1997). O artigo é seguido da tradução da *Resposta a Kästner* por Fichant, da qual igualmente me beneficiei.

os espaços que podem ser dados são possíveis apenas como partes de um espaço único [*nur als Theile eines einzigen möglich sind*], que eles não podem ser dados exceto como partes de um único espaço; mas um espaço do qual todo espaço discriminável [*anzugebender*], isto é, todo espaço determinado no que toca à sua grandeza, não pode senão ser uma parte é um espaço maior do que todo *quantum spatii*, do que todo *spatium (mathematice) dabile*, isto é, do que todo espaço que eu poderia descrever [*beschreiben*]; isso significa que ele é infinito. (AA 20: 418)

O geômetra funda a possibilidade de seu problema – expandir um espaço (do qual há muitos) ao infinito – sobre a representação original de um espaço único, infinito, subjetivamente dado. (AA 20: 420)

Dizer, contudo, que o espaço metafísico, isto é, o espaço original, mas dado de maneira meramente subjetiva – o qual (por não haver muitos) não pode ser tomado sob qualquer conceito, não sendo capaz de uma construção, mas que ainda assim contém o fundamento da construção de todos os conceitos geométricos possíveis – é infinito, significa apenas que ele consiste na forma pura do modo de representação sensível do sujeito, enquanto intuição *a priori*; assim, nessa forma de intuição, enquanto representação singular [*einzelnen*], é dada a possibilidade de todos os espaços, que se seguem ao infinito. (AA 20: 420-421)

Não se trata simplesmente de dizer que qualquer espaço determinado que possamos representar é, de fato, parte de um único espaço infinito. Não podemos *representar* um espaço particular senão *como* parte de um espaço único infinito. Ora, se Kant está correto em sua exposição de nossa representação original do espaço, essa necessidade não é uma questão de pensamento ou crença, mas da maneira – ou *forma* – como percebemos externamente o que quer que seja. Não podemos pensar um espaço determinado exceto como parte no espaço único porque nossos conceitos espaciais têm origem na limitação de um espaço dado, no ato mesmo de limitá-lo, como ilimitado. É nesse sentido que o espaço é representado como grandeza infinita *dada*. Ele é dado à consciência *com* qualquer espaço particular (e, portanto, com qualquer intuição empírica externa).

Ora, embora tal espaço único infinito seja dado à consciência – com a consciência de qualquer espaço e objeto espacial particular –, ele próprio não pode ser dado como um objeto. Não obstante toda percepção espacial envolva a consciência do espaço, o próprio espaço não pode ser percebido: “se seres extensos não fossem percebidos, não seríamos capazes de representar o espaço” (A292/B349). No mesmo espírito, Kant escreve:

As aparências, como objetos da percepção, não são intuições puras (meramente formais, como o espaço e o tempo (pois esses não podem ser percebidos em si mesmos). (A166/B208)

Ora, o objeto não pode ser dado a um conceito senão na intuição, e, mesmo uma intuição pura sendo possível *a priori* antes do objeto, mesmo esta só pode adquirir seu objeto, por conseguinte sua validade objetiva, apenas através da intuição empírica, da qual ela é a mera forma. (A239/B298)

Ora, da consciência empírica à consciência pura é possível uma alteração gradual, na qual o real na primeira desaparece inteiramente, restando uma consciência meramente formal (*a priori*) do diverso no espaço e no tempo. (A165/B208)

A mera forma da intuição, sem substância, não é ela própria um objeto, mas a condição meramente formal de um (como aparência), como o espaço puro e o tempo puro, que decerto são algo, enquanto formas do intuir, mas não são eles mesmos objetos a serem intuídos (*ens imaginarium*). (A291/B247)

O ponto central não é que o espaço para além do campo visual, não sendo visto, não é registrado de maneira alguma em um estado de consciência perceptual, nem que sua presença é registrada na mente apenas sob a forma de crenças e expectativas associadas a esse estado. O ponto é precisamente que ele é *dado* na consciência perceptual *como* algo não-percebido, ou para além da visão. Dito de outro modo, o campo de visão, em um estado particular de consciência visual, delimita uma região do espaço que é dada, nesse mesmo estado, como parte de um espaço único omniabrangente, que em si mesmo está para além do alcance do ver. O espaço delimitado no campo visual e o espaço infinito para além de toda visão, do qual aquele é parte, são dados em conjunto, inextrincavelmente, na mesma consciência.

É por essa razão, afinal, que Kant afirma que nossa representação originária do espaço é a representação de um espaço único infinito *subjetivamente dado*: ele não pode ser dado como objeto. Assim, por um lado, não podemos ser conscientes de um espaço determinado sem ter consciência dele como parte de um único espaço infinito; por outro lado, não podemos ser conscientes do espaço único infinito senão sendo conscientes de um espaço determinado como parte dele. Isso significa que a representação original do espaço *chega à consciência*, por assim dizer, somente através da delimitação (ou como Kant por vezes escreve, da “descrição”) de um espaço particular. Nesse sentido, a intuição pura do espaço depende de uma síntese – a saber, da síntese pela qual é gerada a representação, não do espaço enquanto tal, mas de *um* espaço determinado. Essa síntese, pode-se dizer, possibilita a consciência do próprio espaço, de sorte este só pode

a rigor ser dado sob a condição de uma síntese que, sustenta Kant, é governada por conceitos (puros) do entendimento. No entanto, isso não significa que o próprio espaço único e infinito – ou sua representação originária – sejam produto dessa síntese. É antes a representação de um espaço determinado que é gerada sinteticamente – sem a qual o espaço para além de toda a síntese possível advém à consciência.

Agora bem, se espaço abarcado pelo campo visual do percipiente não pode ser representado por ele senão como parte de um espaço que necessariamente escapa ao que ele pode perceber, então, em um episódio de consciência visual, o sujeito tem consciência de seu próprio campo de visão como tal, mesmo se não sob essa exata descrição – como o modo como certa região do espaço se descortina à sua consciência desde uma perspectiva particular, a saber, a *sua*. Desse modo, a concepção de nossa consciência do espaço que emerge da Estética Transcendental está comprometida com a ideia (a “tese”, se quiserem) de que nossa percepção externa possui uma estrutura egocêntrica *de se*.

Todavia, na medida em que o sujeito percipiente tem consciência de algo no espaço como visto desde sua própria perspectiva, ele o vê como algo que poderia igualmente ser visto desde outras perspectivas. Ele o vê, portanto, como algo que tem ou pode ter outros aspectos além daqueles presentes aos seus sentidos desde a perspectiva em que efetivamente se encontra. Ora, é precisamente isso o que está envolvido na representação sensória de um objeto como um objeto, de acordo com nossa estipulação inicial (2*). Se podemos estabelecer que isso não requer a representação do objeto sob conceitos empíricos, podemos reivindicar a noção de percepção objetiva.

Suponhamos que possamos fazê-lo. Ora, o papel da imaginação produtiva na percepção objetiva seria precisamente possibilitar ao sujeito ver um objeto *em* uma apresentação sensória através da apreensão de seu diverso – um objeto que é percebido como disponível a diferentes perspectivas possíveis, desde as quais o mesmo sujeito, ou outros, podem vê-lo *em* diferentes apresentações sensoriais possíveis através da apreensão de diferentes diversos sensoriais possíveis. As categorias são as regras que guiam a imaginação nessa operação, precisamente como regras por meio das quais “todo o diverso [...] é trazido a uma *consciência em geral*” (B143, meus itálicos). Mas essa já é uma longa história, cuja consideração ultrapassa o escopo deste artigo.

Referências

ALLAIS, L. (2009). Kant, non-conceptual content and the representation of space, *Journal of the History of Philosophy*, v. 47, n. 3, p. 383-413.

_____. (2012). Perceiving distinct particulars. In: BAIASU, R.; BIRD, G; MOORE, A. W. (eds.). *Contemporary Kantian Metaphysics: new essays on space and time*. London: Palgrave Macmillan, p. 41-66.

_____. (2016). Conceptualism and nonconceptualism in Kant: a survey of the recent debate. In: SCHULTING, D. (ed.). *Kantian Nonconceptualism*. London: Palgrave Macmillan, p. 1-26.

ALLISON, H. (1983). *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press.

_____. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense, revised & enlarged edition*. New Haven: Yale University Press.

BOWMAN, B. (2011). A conceptualist reply to Hanna's Kantian non-conceptualism, *International Journal of Philosophical Studies*, v.19, n. 3, p. 417-446.

BURGE, T. (2013). Self and self-understanding: the Dewey Lectures. In: _____. *Cognition through Understanding*. Oxford: Oxford University Press, p. 140-226.

CAMPBELL, J. (1994). *Past, Space and, the Self*. Cambridge, MA: The MIT Press.

_____. (1998). Joint-attention and the first person. In: O'Hear, A. (ed.). *Current Issues in the Philosophy of the Mind*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, p. 137-156.

FICHANT, M. (1997). 'L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée': la radicalité de l'Esthétique, *Philosophie*, n. 56, p. 20-48.

FONSECA, R. D. (2013). Aparência, apresentação e objeto: Notas sobre a ambivalência de 'Erscheinung' na teoria kantiana da experiência, *Studia Kantiana*, vol. 11, n. 14, p. 80-99.

GOLOB, S. (2016). Why the Transcendental Deduction is compatible with nonconceptualism. In: SCHULTING, D. (ed.). *Kantian Nonconceptualism*. London: Palgrave Macmillan, p. 27-52.

GRIFFITH, A. M. (2012). Perception and the categories: a conceptualist reading of Kant's *Critique of Pure Reason*, *European Journal of Philosophy*, v. 20, n. 2, p. 193-222.

GUNTHER, Y. H. (2003). General introduction. In: _____ (ed.). *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge, MA: The MIT Press, p. 1-19.

HANNA, R. (2005). Kant and nonconceptual content, *European Journal of Philosophy*, v. 13, n. 2, p. 247–290.

_____. (2008). Kantian non-conceptualism, *Philosophical Studies*, v. 137, n. 1, p. 41-64.

_____. (2011). Beyond the myth of the myth: A Kantian theory of non-conceptual content, *International Journal of Philosophical Studies*, v. 19, n. 3, p. 323-398.

HEIDEMANN, D. H. (2014). Kant and non-conceptual content: the origin of the problem. In: _____ (ed.). *Kant and Non-Conceptual Content*. London: Routledge, p. 1-10.

HUME, D. (2007). *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton & M. J. Norton (eds.). v. 1. Oxford: Clarendon Press.

HUSSERL, E. (1968a). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (I. Teil). Tübingen: Max Niemeyer.

_____. (1968b). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (II. Teil). Tübingen: Max Niemeyer.

_____. (1976). *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie. The Hague: Martinus Nijhoff.

KANT, I. (1902–). *Kants gesammelte Schriften*. 29 vols. Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften (Vols. I-XXII); Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Vol. XXIII); Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Vols. XXIV-XXIX). Berlin: Walter de Gruyter.

MCDOWELL, J. (1996). *Mind and World*: with a new introduction. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____. (2008). Sensory consciousness in Kant and Sellars, *Philosophical Topics*, v. 33, n. 1-2, p. 311-326.

_____. (2013). Concepts in perceptual experience: Putnam and Travis. In: BAGHRAMIAN, M. (ed.). *Reading Putnam*. London: Routledge, p. 341-346.

MCLEAR, C. (2014). The Kantian (non)-conceptualism debate”, *Philosophy Compass*, v. 9, n. 11, p. 769-790.

PIMENTA, O. (2006). A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno, *Kant e-prints*, v. 1, n.1, p. 119-126.

PUTNAM, H. (2013). Comments on Travis and McDowell. In: BAGHRAMIAN, M. (ed.). *Reading Putnam*. London: Routledge, p. 347-358.

SCHULTING, D. (ed.). (2016). *Kantian Nonconceptualism*. London: Palgrave Macmillan.

SELLARS, W. (1968). *Science and Metaphysics: variations on Kantian themes*. London: Routledge.

_____. (2002). The role of imagination in Kant's theory of experience. In: SICHA, J. (ed.). *Kant's Transcendental Metaphysics: Sellars' Cassirer Lectures and other essays*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, p. 419-29.

_____. (2015). *Notre Dame Lectures 1969-1986*. Pedro V. Amaral (ed.). Atascadero: Ridgeview Publishing Company.

STRAWSON, P. F. (1966). *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen.

_____. (1982) Imagination and perception. In: WALKER, R. (ed.). *Kant on Pure Reason*. Oxford: Oxford University Press, p. 82-99.

TORRES, J. C. B. (2008). Determinação categorial e síntese da apreensão, *Studia Kantiana*, v. 6, n. 6/7, p. 62-82.

TRAVIS, C. (2013). Affording us the world. In: BAGHRAMIAN, M. (ed.). *Reading Putnam*. London: Routledge, p. 322-340.

YOUNG, J. M. (1988). Kant's view of imagination, *Kant-Studien*, v. 79, n. 2, p. 140-164.