

## Observações críticas acerca da prova kantiana da objetividade das representações na Dedução Transcendental das Categorias\*

[Critical remarks regarding the Kantian proof of the objectivity of representations in the Transcendental Deduction of the Categories]

Fernando Sposito Yokoyama\*

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

### Introdução

De acordo com uma tradicional e influente linha interpretativa presente na literatura secundária, a Dedução Transcendental apresentada por Kant na *Crítica da Razão Pura*<sup>1</sup> contém, em ambas as suas versões, uma prova da objetividade do nosso conhecimento. Kant partiria de uma premissa a ser aceita por um eventual interlocutor cético que põe em dúvida essa objetividade e deduziria que nossas representações mentais devem necessariamente poder ser pensadas como se referindo a objetos delas distintos. Acreditando que esta é uma interpretação correta do argumento desenvolvido na Dedução, procuraremos, no entanto, mostrar que ele possui algumas importantes limitações que derivam de certos pressupostos fundamentais do sistema filosófico kantiano.

Não será nossa intenção, porém, defender de maneira pormenorizada *que* a Dedução de fato contenha este argumento “anti-cético”, o qual iremos criticar. Tal tarefa exigiria um trabalho exclusivamente dedicado a ela. Limitar-nos-emos a examinar algumas passagens que nos permitirão, ao menos, dar plausibilidade a

---

\* E-mail: [fernando\\_sy89@hotmail.com](mailto:fernando_sy89@hotmail.com)

\* O presente trabalho foi realizado com o apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil.

<sup>1</sup> A *Crítica da Razão Pura* será referida pela abreviatura “*KrV*”. As letras “A” e “B” indicam a paginação das edições originais. A *Crítica da Faculdade do juízo*, sua introdução não publicada e os *Prolegômenos a toda Metafísica Futura* serão referidos, respectivamente, pelas abreviaturas *KU*, *EEKU* e *Prol*, sendo que em cada um desses casos as letras “AA” indicam a referência à paginação da Akademie-Ausgabe. As traduções utilizadas destas obras estão indicadas nas Referências Bibliográficas. Eventualmente, essas traduções foram modificadas. A tradução das citações de comentadores de língua inglesa são de nossa autoria.

esta leitura<sup>2</sup>. Em seguida, seremos levados a considerar a crítica de Kenneth Westphal, que, ao partilhar de uma interpretação semelhante à nossa, alega que algumas teses com as quais Kant se compromete na Dedução são inconsistentes com certos pressupostos de sua filosofia. Defenderemos, contra Westphal, que o argumento de Kant não o deixa exposto a esta inconsistência. Por outro lado, tentaremos mostrar que o caminho que permite a Kant livrar-se dela passa pela adoção de determinadas posições que acarretam nas limitações deste argumento às quais nos referimos acima. Isso será feito a partir de uma comparação entre as doutrinas kantiana e humeana da experiência, comparação esta que se mostrará relevante pelo fato de que, embora, segundo nossa análise, Hume seja um dos principais alvos da Dedução, Kant posteriormente será levado a assumir posições que se assemelham a certas doutrinas humeanas das quais ele pretendia se afastar. Com isso, nosso trabalho pretenderá ter questionado o real alcance da suposta prova kantiana acerca da objetividade do conhecimento.

## 2. O argumento anti-cético da Dedução: apercepção e objetividade

Ao dizermos que a Dedução Transcendental contém um argumento anti-cético, estamos entendendo que ela busca *provar*, ao invés de apenas *pressupor*, que a nossa experiência é uma experiência de objetos distintos das nossas representações mentais, entendidas como estados de consciência meramente subjetivos. É incontroverso que o objetivo da Dedução consiste em demonstrar que os conceitos puros do entendimento, as categorias, se referem necessariamente aos objetos da experiência. Na terminologia kantiana, trata-se de provar sua “validade objetiva”. Fosse a objetividade da experiência algo pressuposto, e não provado, pela Dedução, então ela poderia levar, no máximo, a uma conclusão hipotética, do tipo: *se* temos experiência de objetos, então as categorias, por serem condições de possibilidade desse tipo de experiência, têm validade objetiva. Sendo assim, para que se diga que a Dedução contém um argumento contra o ceticismo deve-se mostrar que ela parte de alguma premissa que seja, supostamente, aceita pelo cético que, por outro lado, põe em dúvida a objetividade da experiência.

Na Dedução B, uma premissa capaz de cumprir essa função pode aparentemente ser encontrada na famosa sentença que abre o §16: “O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o

---

<sup>2</sup> Como exemplo de autores que defendem o que estamos chamando de uma leitura “anti-cética” da Dedução, uns de uma maneira mais outros menos próxima da que estaremos fazendo, cf. Allison, 1972, pp. 203-6; Almeida, 1993; 2005, pp. 155-63; Faggion, 2007, pp. 70-100, 200-14; 2012, 375-86; Guyer, 1987, pp. 131-49; Strawson, 1966, pp. 72-4, 85-97; Wolff, 1963, pp. 111-7, 174-82.

mesmo é dizer que a representação ou seria impossível ou não seria nada para mim” (*KrV*, B 131-2). Se entendermos a exigência de que deve ser possível anexar o “*eu penso*” às minhas representações como a exigência de que deve ser possível tornar-se consciente delas, parece legítimo colocá-la como algo que deve ser aceito pelo cético, ainda que inicialmente se deixe em aberto a questão acerca da objetividade, ou não, dessas representações. Como observa Guido de Almeida, proponente de uma interpretação anti-cética da Dedução, a própria hipótese cética de que nossas representações não se referem a objetos delas distintos pressupõe que se possa ter consciência delas (2005, pp. 156; cf. também 1993, pp. 199-200). Se o leio corretamente, isso quer dizer que o cético deve poder estar consciente dessas representações como suas representações – anexar o “*eu penso*” a elas – pois, do contrário, a dúvida acerca de sua objetividade sequer poderia ser levantada, já que representações das quais ele não pode ter consciência “não seria[m] nada para” ele. Deste modo, a exigência de Kant valeria para nossas representações tomadas de modo geral, isto é, ainda que, em um primeiro momento, se deixe em aberto a questão acerca de sua objetividade.

Temos assim aquele que é denominado princípio da unidade transcendental da “apercepção” ou da “autoconsciência”, que, em uma leitura anti-cética da Dedução, ao menos da forma como nós (e mais um número considerável de autores) a estamos construindo, figura como sua premissa fundamental: “Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra” (ibid., idem). Pouco depois da passagem citada, Kant nos sugere a possibilidade de se derivar “conhecimento *a priori*” a partir deste princípio, justificando-a da seguinte maneira:

Porque as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem na sua totalidade a uma auto-consciência; quer dizer, enquanto representações minhas (...), têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se *podem* encontrar reunidas numa autoconsciência geral, pois não sendo assim, não me pertenceriam inteiramente. Desta ligação originária podem-se extrair muitas consequências (*KrV*, B 132-3).

Antes de vermos quais seriam essas “muitas consequências”, é preciso ressaltar que esta passagem indica que o princípio da unidade transcendental da apercepção, mais do que afirmar a necessidade de o “*eu penso*” acompanhar minhas representações, estabelece a *identidade*, ou, *singularidade* desse “eu”: para serem minhas, representações devem pertencer ou se encontrar reunidas em *uma* “auto-consciência geral”. No entanto, essa exigência da identidade do “eu” me parece lícita no contexto do argumento. O “eu” que pensa um múltiplo de representações não poderia estar consciente delas *enquanto um múltiplo* se as representações individuais que compõem esse múltiplo fossem acompanhadas por deferentes “eus”. Faggion explica de maneira precisa este momento do argumento

kantiano: no caso de não haver essa identidade do “eu”, o “eu” “que pensa A não seria o mesmo ‘eu’ que pensa B e vice-versa, ou seja, para o ‘eu’ que pensa B, a representação A nada seria (...)” (Faggion, 2007, p. 82).

Kant irá alegar então que a identidade do “eu” com relação ao múltiplo de suas representações pressupõe uma “síntese” (*KrV*, B 133). A razão dada para isso é a de que “a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si mesma dispersa e sem referência à identidade do sujeito” (*ibid.*, *idem*). Para entendermos esse ponto, convém considerarmos o seguinte trecho da Dedução A, que enuncia o que seria a mesma tese contida em *KrV* B 133. Pouco depois de afirmar que “nenhum eu fixo e permanente” pode ser fornecido no fluxo empírico de nossos estados internos (*KrV*, A 107), Kant diz: “Com efeito, o espírito não poderia pensar *a priori* a sua própria identidade no diverso de suas representações se não tivesse diante dos olhos a identidade do seu ato, que submete a uma unidade transcendental toda a síntese da apreensão (...)” (*KrV*, A 108). Sem a intenção de nos aprofundarmos nessa etapa do argumento, diríamos apenas que o “eu” idêntico, que deve necessariamente acompanhar minhas representações, não é, ele próprio, algo dado mediante estas mesmas representações ou quaisquer outros estados internos meramente empíricos (cf. *KrV*, A 107, B 135). Como sugere *KrV* A 108, a consciência de sua identidade deve então ser assegurada mediante a consciência *de sua atividade de síntese* que reúne essas representações em uma única autoconsciência, ou, ao menos, mediante a consciência da “possibilidade” de tal atividade, como indicam outras formulações mais ponderadas de Kant (cf. *KrV*, B 134).

O §16 se encerra com a seguinte passagem, que constitui o passo fundamental da Dedução em sua leitura anti-cética:

Sou, pois, consciente de um eu idêntico, por relação ao diverso das representações que me são dadas numa intuição, porque chamo minhas todas as representações em conjunto, que perfazem uma só. Ora isto é o mesmo que dizer que tenho consciência de uma síntese necessária *a priori* dessas representações, a que se chama unidade sintética originária da apercepção, à qual se encontram submetidas todas as representações que me são dadas, mas à qual também deverão ser reduzidas mediante uma síntese (*KrV*, B 135-6).

Tendo estabelecido a necessidade da unidade da consciência e que ela depende de uma síntese, Kant está concluindo que esta última deve igualmente ser “necessária *a priori*”; afinal, a ela cabe garantir, ou, produzir algo que é, ele próprio, necessário: a unidade da consciência. Como diz Guyer, discorrendo sobre este mesmo tema: “A unidade de todas as representações em uma consciência que é independente de seu conteúdo empírico tem de estar fundada em uma síntese que é igualmente independente de condições meramente empíricas” (Guyer, 1987, p. 135). Sendo assim, a síntese que funda a unidade da consciência tem de ser

“necessária *a priori*”, vale dizer, guiada por regras *a priori* indiferentes ao conteúdo específico e contingente das representações a serem combinadas.

Do §17 ao §20, Kant irá argumentar que essa síntese *a priori* que funda a unidade da consciência é uma síntese guiada pelas categorias. Fica provado, assim, que os fenômenos devem necessariamente ser conformes a estas últimas (cf., especialmente, *KrV*, B 143). Não caberá examinar aqui de que modo se dá a passagem dos resultados do §16 para esta conclusão, tema que certamente provoca inúmeras divergências entre os intérpretes. Para os nossos propósitos, o essencial é enfatizar que, no contexto da filosofia kantiana, uma síntese de representações submetida às categorias é uma síntese objetivamente válida, isto é, uma por meio da qual tais representações são pensadas como se referindo a objetos delas distintos. Este é um ponto a ser melhor explorado a seguir. Por ora, vale mencionar que ele já havia sido estabelecido desde o §14, onde as categorias são colocadas como “os conceitos que concedem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência” (*KrV*, A 94/B 126).

Temos assim aquele que seria o caráter anti-cético do argumento da Dedução. Parte-se de uma premissa que supostamente deve ser aceita pelo cético, a de que o “*eu penso*” deve poder ser anexado às minhas representações, e prova-se, a partir dela, que estas representações devem necessariamente estar submetidas a uma unidade sintética fundada nas categorias, as quais conferem às representações uma *validade objetiva*.

Para clarificar e suportar estas conclusões convém examinarmos o modo como a mesma linha argumentativa é desenvolvida na Dedução A. Em *KrV* A 119-123 ela ganha, segundo penso, sua formulação mais clara<sup>3</sup>. Kant começa retomando temas relacionados àquela que ficou conhecida como doutrina da tríplice síntese. Ela estabelece, entre outras coisas, que um múltiplo de representações dado na sensibilidade nunca resultaria na imagem completa de um fenômeno se, na medida em que minha apreensão passasse das representações precedentes às subsequentes, as primeiras escapassem ao meu pensamento e não fossem reproduzidas na composição do todo (cf. *KrV*, A 102). No presente contexto, isso é formulado através da necessidade de haver um “princípio subjetivo capaz de evocar uma percepção, da qual o espírito passa de uma para a outra, depois para a seguinte e, assim, é capaz de representar séries inteiras dessas percepções (...)” (*KrV*, A 121). Kant acrescenta, porém, que, para que essas representações formem um “encadeamento determinado”, e não um mero “amontoado”, sua reprodução necessita de uma “regra, segundo a qual uma representação se une de preferência com esta do que com uma outra na imaginação” (ibid., idem). Trata-se aqui, diz Kant, de um princípio “empírico” e

---

<sup>3</sup> Nossa interpretação do argumento aí desenvolvido é especialmente devedora de Allison, 1972, pp. 203-6; Wolff, 1963, pp. 157-9, 178-82; e, sobretudo, Faggion, 2007, pp. 210-12; 2012, pp. 375-84.

“subjetivo”, que ele denomina “associação de representações” (ibid., idem). Por serem *empíricos*, combinações de representações guiadas por princípios deste tipo não possuem validade objetiva para Kant. Sobre esse ponto, atentemos para o fato de que na Dedução B, ao tratar da distinção entre unidades objetivas e subjetivas de representações, unidades subjetivas são caracterizadas, justamente, por estarem pautadas meramente em tais “leis da associação”: “Em conformidade com estas diria apenas: quando seguro um corpo, sinto uma pressão de peso, mas não que o próprio corpo é pesado” (*KrV*, B 142). Ou seja, ao me deparar constantemente com a representação de corpos seguida pela sensação de peso, posso ser levado a associar estas representações entre si. Contudo, não posso requerer que todos necessariamente as associem como eu, pois tal associação está fundada em mecanismos meramente psicológicos desencadeados por tais e tais circunstâncias às quais fui individualmente exposto. Porém, na sequência da passagem sob exame, Kant irá argumentar em favor da necessidade de haver regras *objetivas* de síntese:

Se esta unidade da associação, contudo, não tivesse também um princípio objetivo, de tal modo que fosse impossível serem apreendidos os fenômenos pela imaginação, de outra maneira que não fossem subordinados à condição de uma unidade sintética possível dessa apreensão, seria também algo de completamente acidental que os fenômenos se acomodassem num encadeamento de conhecimentos humanos. Com efeito, embora nós tivéssemos a faculdade de associar percepções, mantinha-se contudo completamente indeterminado e contingente se elas seriam susceptíveis de associação. No caso de não o serem, poderia ser possível uma multidão de percepções e mesmo toda uma sensibilidade, onde muitas consciências empíricas se encontrariam no meu espírito, mas separadas e sem que pertencessem a uma consciência única de mim próprio, o que é impossível (*KrV*, A 121-2).

A justificativa apresentada aqui para a afirmação de que deve haver um “princípio objetivo” para unidades de associação é a de que a possibilidade de os fenômenos se acomodarem “num encadeamento de conhecimentos humanos” não pode ser algo de “completamente acidental” ou “contingente”. Como vimos em nossa análise da Dedução B, e como também é estabelecido na Dedução A (cf. *KrV*, A 108), a unidade da consciência com relação ao múltiplo de suas representações pressupõe uma síntese destas últimas. Sendo assim, no caso desta síntese não ser possível, “uma consciência única de mim próprio” também não o seria. Contudo, Kant simplesmente diz que isso “é impossível”. Ocorre que, como também vimos em nossa análise da Dedução B e como também é estabelecido na Dedução A, por ser “condição necessária da possibilidade de todas as representações” (*KrV*, A 118), Kant concebe a unidade da consciência como algo absolutamente necessário (cf., especialmente, *KrV*, A 116-8). Sendo assim, ele está deduzindo que esta unidade não pode estar dependente de aspectos acidentais ou contingentes da experiência. Isso lhe permite concluir em seguida:

Deve, portanto, haver um princípio objetivo, isto é, captável *a priori*, anteriormente a todas as leis empíricas da imaginação, sobre o qual repousam a possibilidade e mesmo

a necessidade de uma lei extensiva a todos os fenômenos, que consiste em tê-los a todos como dados dos sentidos, susceptíveis de se associarem entre si (...) (*KrV*, A 122).

Um “princípio objetivo, isto é, captável *a priori*” é um princípio de síntese que, diferentemente das “leis empíricas da imaginação”, possui um fundamento *a priori* no entendimento. Tal fundamento consiste, naturalmente, nas categorias (cf. *KrV*, A119). Já a associabilidade que é dita existir nos fenômenos na medida em que se conformam a este princípio “captável *a priori*” é denominada, em seguida, sua “afinidade”, ou, “afinidade transcendental” (*KrV*, A 114). Como fica mais claro nesta versão da Dedução, a posição de Kant fundamentada ao longo deste argumento consiste, em última instância, na tese de que, uma vez que a associabilidade dos fenômenos não pode ser algo relegado ao mero acaso, ela deve ser, por assim dizer, *gerada* pelo sujeito, isto é, *imposta* por ele aos fenômenos que lhe são dados. Como diz Guyer: “Apenas se nós estivermos certos de nós podemos impor as condições necessárias para a apercepção a quaisquer experiências possíveis nós podemos estar certos de que a apercepção será possível” (Guyer, 1987, p. 132). De fato, a “afinidade” dos fenômenos é, logo em seguida, caracterizada por Kant como uma “consequência necessária de uma síntese da imaginação, que está fundada *a priori* sobre regras” (*KrV*, A 123). Trata-la como uma *consequência* da imaginação fundada *a priori* sob regras é, segundo penso, o mesmo que dizer que a afinidade é gerada ou imposta aos fenômenos por parte do sujeito. E, de maneira ainda mais clara, lemos um pouco depois que “nós próprios que introduzimos, portanto, a ordem e a regularidade nos fenômenos [isto é, sua “afinidade”], que chamamos natureza, e que não se poderiam encontrar, se nós (...) não as introduzíssemos originariamente” (*KrV*, A 125). Em conformidade com o modo como viemos analisando esta argumentação, a razão dada para esta afirmação é a de que “esta unidade da natureza deve ser uma unidade necessária, isto é, certa *a priori*, da ligação dos fenômenos” (ibid., idem).

Contudo, sínteses *a priori*, para Kant, não apenas fundam a unidade da consciência como também conferem às nossas representações relação a um objeto. Este é um ponto que já havia sido abordado nessa versão da Dedução. Kant se pergunta o que devemos entender “quando se fala de um objeto correspondente ao conhecimento e, por consequência, distinto dele?” (*KrV*, A 104). O pensamento da relação de nossas representações ao objeto é então identificado ao pensamento de uma unidade *necessária* de síntese. Posto de modo muito geral, que é tudo o que caberá fazer aqui, a ideia de Kant é a de que, se a uma combinação de representações é pensada como objetivamente válida, elas devem ser pensadas como se relacionando necessariamente entre si: “porque, devendo se reportar-se a um objeto, devem também concordar necessariamente entre si, relativamente a este objeto (...)” (*KrV*, A 104-5). Por serem mecanismos psicológicos desencadeados pela experiência individual dos sujeitos, regras *empíricas* de associação não podem

conferir essa necessidade a unidades sintéticas. É diferente no caso de sínteses guiadas por categorias, já que, em virtude de sua origem *a priori* em todo e qualquer entendimento humano possível, categorias fornecem regras de síntese que não dependem de propensões psicológicas nem da experiência particular de sujeitos individuais (cf. *KrV*, A 111). Por isso, no contexto do sistema kantiano, sínteses de representações fundadas em conceitos *a priori* conferem a elas relação a objetos. O modo específico pelo qual cada categoria atua nesse processo é explicado na “Análítica dos Princípios”, cuja análise ultrapassaria, porém, os limites deste trabalho (cf., especialmente, *KrV*, B 218-9; A 189-91/B 234-6).

Temos assim, novamente, o caráter anti-cético da Dedução. A prova de que deve haver sínteses fundadas em conceitos *a priori* não toma o conhecimento objetivo como premissa. Sua premissa é, antes, o princípio da unidade transcendental da consciência, que, supostamente, deve ser aceito por um eventual interlocutor cético, pois ele estabelece uma “condição necessária da possibilidade de todas as representações” que “representam para mim qualquer coisa” (*KrV* A 118). Acontece que, como coloca Faggion, partidária de uma leitura anti-cética da Dedução, “a mesma unidade sintética que o conhecimento [objetivo] requer também é a unidade sintética que torna possível a consciência da identidade do sujeito que pensa o diverso da intuição (...)” (Faggion, 2007, p. 99). A unidade sintética que torna possível a consciência da identidade do sujeito deve ser uma unidade que não depende de fatores acidentais ou contingentes, uma vez que a consciência da identidade do sujeito é, segundo Kant, necessária, e sua dissolução é, portanto, “impossível” (*KrV*, A 121-2). Trata-se, em outras palavras, de uma unidade gerada por sínteses fundadas em conceitos *a priori*, as quais fundam também a objetividade do conhecimento e as quais devem ser, portanto, concedidas pelo cético que, em um primeiro momento, coloca em dúvida essa objetividade.

Evidentemente, com a análise dos trechos da Dedução realizada na presente seção não temos a pretensão de ter oferecido uma interpretação exaustiva desta complexa etapa da *Crítica*. Essa não será a intenção deste trabalho, que também não irá confrontar a leitura apresentada aqui com interpretações contrárias<sup>4</sup>. Ainda assim, vale mencionar que as passagens examinadas acima apresentam indícios em favor da nossa leitura, que, aliás, não tem qualquer pretensão de originalidade, fazendo parte de uma linha interpretativa bastante tradicional. Dito isto, o que faremos de agora em diante será tomar os resultados obtidos até aqui como uma premissa e investigar qual seria, de fato, a eficácia da Dedução enquanto um argumento contra o cético, partindo do pressuposto de que tal argumento possui o objetivo e a estrutura que estamos lhe atribuindo.

---

<sup>4</sup> Como exemplo de autores que recusam que o argumento da Dedução possua o caráter anti-cético que estamos lhe atribuindo, cf. Ameriks, 1978; e Dickerson, 2004, pp. 206-210.

### 3. O problema da associabilidade dos fenômenos no que diz respeito à sua “matéria”

Segundo nossa análise acima, a etapa talvez mais importante do argumento da Dedução é aquela que estabelece que a unidade da consciência requer que associabilidade dos fenômenos, sua “afinidade”, esteja necessariamente garantida, não sendo, portanto, dependente do curso empírico da natureza (cf., especialmente, *KrV*, A 117-8, A 121-2, B 134-5). Devemos, segundo Kant, ser capazes de *gerar* ou *impor* essa associabilidade aos fenômenos, o que só seria possível mediante sínteses fundadas em regras *a priori*. Chega-se assim à “prova” da validade objetiva das categorias e, com isso, do conhecimento em geral. O problema é que, se não for tomada com os devidos cuidados, a afirmação de que o sujeito “impõe” ou “gera”, por si mesmo, a associabilidade dos fenômenos pode sugerir a presença de uma inconsistência no interior do sistema kantiano. Que haja tal inconsistência é uma tese defendida por Westphal, cuja análise será, por conta disso, utilizada como referência na presente seção.

Embora um pilar fundamental da filosofia teórica kantiana seja a tese de que as faculdades cognitivas do sujeito são a origem dos elementos *formais* de sua experiência - espaço e tempo assim como certas propriedades estruturais da realidade empírica refletidas nas categorias – não menos fundamental é a tese de que os elementos *materiais* da experiência *não* têm sua origem nestas mesmas faculdades. A “matéria” dos fenômenos depende, em última instância, da presença de “sensação”, definida como o “efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados” (*KrV*, A 19-20/B 34). Ao depender de uma afecção por parte de objetos externos à sua faculdade de representação, essa matéria não é, portanto, produzida pelo próprio sujeito, e só pode ser dada *a posteriori* (cf. *KrV*, B 72, A 720/B 748). Assim, quais objetos *particulares* existem, a maneira *particular* pela qual eles estão arranjados no espaço e no tempo, e quais leis *particulares* vigoram entre eles não pode ser, para Kant, algo determinado *a priori* pelo sujeito. Do contrário, o idealismo de Kant seria um idealismo absoluto no qual o sujeito seria responsável por todos os elementos de sua experiência - tanto formais/*a priori* quanto materiais/*a posteriori* - ao passo que o idealismo transcendental que é marca distintiva de toda a sua filosofia é concebido essencialmente como um idealismo *exclusivamente* “formal” (cf. *Prol*, AA 4: 374-5, 288-9).

Contudo, Westphal sustenta que os aspectos fundamentais do sistema kantiano que acabamos de ressaltar indicam a existência de uma “tensão” na doutrina da afinidade transcendental (Westphal, 2004, p. 110). Insistimos que, segundo Kant, a afinidade dos fenômenos é gerada ou imposta a eles pelo sujeito mediante sínteses *a priori*. Westphal reconhece que esta seja a posição assumida

por Kant (Westphal, 2004, pp. 107-110). O problema, segundo ele, é que a afinidade dos fenômenos só pode dizer respeito a “características específicas do conteúdo de sensações, intuições, ou aparecimentos” (Westphal, 2004, p. 112). Sua ideia é a de que, ainda que concedamos a Kant que a *combinação* de representações seja um ato do sujeito, que elas sejam suscetíveis de serem combinadas só pode ser uma função *dos próprios elementos a serem combinados* (cf. Westphal, 2004, pp. 89-90). Deste modo, se a associabilidade dos fenômenos fosse algo a ser “gerado” pelo sujeito, este seria responsável por “gerar” esses próprios fenômenos: “Nós seríamos responsáveis por gerar não apenas a forma, mas ao menos parte da matéria da experiência” (Westphal, 2004, p. 112). Isso levaria, porém, ao que nos referimos acima como um idealismo absoluto, no qual o sujeito seria responsável por produzir tanto a forma quanto a matéria da experiência (Westphal, 2004, pp. 112-3). Sendo assim, se quisermos nos manter fiéis ao princípio, fundamental na filosofia kantiana, de que essa matéria é *dada*, e não produzida pelo sujeito, temos, segundo o autor, que abandonar a tese de que a afinidade seja “gerada, injetada, ou imposta pelo sujeito cognoscente” (Westphal, 2004, p. 115): “A satisfação do princípio da afinidade transcendental é uma função contingente das características específicas da matéria *a posteriori* da sensação (...)” (Westphal, 2004, p. 115).

Contudo, penso ser razoável afirmar que é pouco provável que Kant tenha deixado escapar uma incompatibilidade tão profunda entre sua doutrina da afinidade transcendental e seu princípio básico de que a matéria dos fenômenos deve ser *dada*, e não gerada pelo sujeito. Dada a importância de ambos estes temas, Kant devia estar consciente de que a afinidade transcendental, sendo algo gerado pelo próprio sujeito, não só deve como pode ser concebida, no interior de seu sistema, como uma associabilidade que diz respeito *exclusivamente* à forma dos fenômenos. Isso tanto é verdade que se trata de um ponto que ele faz questão de ressaltar em ambas as versões da Dedução. No final da primeira, Kant reitera a tese, que já nos é conhecida, de que “o entendimento é a própria fonte das leis da natureza e, conseqüentemente, da unidade formal da natureza” (*KrV*, A 127). Trata-se, mais uma vez, do sujeito enquanto “gerador” da experiência. Em seguida, porém, Kant pondera: “É certo que leis empíricas, como tais, não podem derivar a sua origem, de modo algum, do entendimento puro (...)” (*KrV*, A 127). Pouco depois, lemos: “O entendimento puro é, portanto, nas categorias, a lei da unidade sintética de todos os fenômenos e torna assim primeira e originalmente possível a experiência *quanto à forma*” (*KrV*, A 128; grifo nosso). Tomados em conjunto, esses trechos deixam claro que a “legislação” do entendimento abrange, apenas, a forma da natureza, pois leis *empíricas* não podem ser derivadas dele. Observações análogas podem ser encontradas na Dedução B, em *KrV* B 164-5.

Sendo assim, é lícito concluir que a posição refletida de Kant seja mesmo a de que apenas a forma dos fenômenos é “gerada” ou “imposta” mediante princípios

*a priori*. Categorias aplicadas à forma espaço-temporal da sensibilidade fixam determinadas estruturas *a priori* (os chamados “esquemas transcendentais”) às quais o múltiplo da intuição *empírica* deve necessariamente se conformar. Diríamos que na medida em que esse múltiplo preenche tais estruturas ele adquire necessariamente sua “afinidade”. Nada, porém, é determinado *a priori* acerca de seu *conteúdo específico*, pois isso requer, sempre, o contributo da experiência.

Todavia, creio que é justamente o fato de a “legislação” do entendimento se limitar apenas à forma da experiência que levará Kant a posteriormente introduzir em seu sistema algumas doutrinas que parecem ir na contramão das conclusões que extraímos do argumento da Dedução. Enquanto esta sugeria fortemente que sínteses *a priori* do entendimento garantiriam *por si só* a unidade da experiência e, por conseguinte, da consciência, no Apêndice à Dialética Transcendental Kant aparentemente irá defender que tal unidade requer também os chamados princípios regulativos da razão. Examinemos este tema.

O uso regulativo da razão é inicialmente caracterizado como aquele que visa fornecer uma unidade sistemática aos produtos do entendimento (*KrV*, A 643-4/B 672-3). Tal unidade sistemática, por sua vez, é caracterizada mediante determinados “princípios lógicos”, denominados princípio da “homogeneidade”, da “especificação” e da “continuidade” (*KrV*, 657-8/B 685-6). Dados os resultados da Dedução, e da Analítica Transcendental como um todo, o natural seria imaginarmos que a obtenção desta unidade sistemática não seria imprescindível para o funcionamento do entendimento, mas apenas de interesse particular da razão. Contudo, Kant irá afirmar reiteradas vezes que os princípios “lógicos” mencionados pressupõem princípios “transcendentais” correspondentes. Estes são então por vezes colocados como princípios sem os quais “não haveria uso coerente do entendimento” (*KrV*, A 651/B 680) nem “experiência possível” (*KrV*, A 654/B 682). A passagem na qual tal posição recebe sua justificativa mais clara se relacionará diretamente com o nosso tema:

Se houvesse uma tal diversidade entre os fenômenos que se nos apresentam, não direi quanto à forma (pois aí podem assemelhar-se), mas quanto ao conteúdo, isto é, quanto à diversidade dos seres existentes, que nem o mais penetrante entendimento humano pudesse encontrar a menor semelhança, comparando uns com os outros (um caso que é concebível), a lei lógica dos gêneros não se verificaria, nem sequer um conceito de gênero ou qualquer conceito geral; conseqüentemente, nenhum entendimento, pois que este só desses conceitos se ocupa. O princípio lógico dos gêneros supõe, pois, um princípio transcendental, para poder ser aplicado à natureza (...). Segundo esse mesmo princípio, na diversidade de uma experiência possível deverá supor-se, necessariamente, uma homogeneidade (...) porque, sem esta, não haveria conceitos empíricos, nem, por conseguinte, experiência possível (*KrV*, 653-4/B 681-2).

A “lei lógica dos gêneros” consiste no princípio de “homogeneidade”, mencionado acima. O crucial aqui é que Kant afirma que, mesmo concedendo que os fenômenos se assemelhem *quanto à forma*, isso não elimina a possibilidade de a

diversidade *quanto ao seu conteúdo* ser tão grande a ponto de impossibilitar a formação de conceitos empíricos<sup>5</sup>. Isso, conclui Kant, acarretaria no fim de qualquer uso do entendimento, “pois que este só desses conceitos se ocupa”. Dada a absoluta interdependência entre sensibilidade e entendimento que caracteriza a filosofia kantiana, é lícito concluir que o fim do uso do entendimento inviabilizaria a mera possibilidade do “eu penso” acompanhar as minhas representações (*KrV*, B 132-3). Isso implica que, ao contrário do que é sugerido na Dedução, a unidade da consciência não pode ser garantida *tão somente* por sínteses *a priori* do entendimento, e daí o apelo aos princípios regulativos da razão<sup>6</sup>. Contudo, e isso é o que os caracteriza como “regulativos”, tais princípios não podem garantir que os fenômenos possuam uma ordenação que seja adequada às nossas faculdades cognitivas por meio de uma espécie de “imposição” análoga à que o entendimento realiza *no que diz respeito à sua forma*. Sabemos que isso não seria legítimo no interior do sistema kantiano, uma vez que o que está em jogo aqui é a matéria ou “conteúdo” empírico dos fenômenos. Como lemos diversas vezes, a ordenação dos fenômenos necessária para conferir-lhes uma unidade sistemática adequada às nossas faculdades cognitivas é apenas *pressuposta* (cf. *KrV*, A 650-7/B 678-685). Mais do que isso, tal “pressuposição” deve se dar mesmo quando a referida ordenação não é verificada na experiência, e mesmo quando sabemos de antemão que ela nunca poderá ser verificada (cf. *KrV*, A 650/B 678, A 657/B 685, A 661/B 689, A 668-B 696). Aliás, é dito desde o início que a unidade sistemática que a razão prescreve ao entendimento pressupõe sempre uma “ideia”, que se trata, no fim das contas, de uma “ilusão” (*KrV*, 644-5/B 672-3).

Embora a exposição realizada ao longo do Apêndice seja reconhecidamente confusa, aquela que parece ser a posição ponderada e definitiva de Kant no que diz respeito a este conjunto de problemas ganha uma expressão mais sólida na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Aqui, o trabalho antes conferido aos princípios regulativos da razão é transferido para o chamado “princípio de conformidade a fins”, atribuído agora à “faculdade de juízo reflexiva”. Não caberá indagar as razões que levaram Kant a esta mudança e nem realizar uma discussão mais detalhada acerca da terceira *Crítica*. Todavia, penso ser relativamente incontroverso que nas duas introduções (publicada e não publicada) da obra Kant toca diretamente nos problemas que viemos abordando. Especialmente nas seções IV e V de ambas, vemos ele reconhecendo reiteradamente que, mesmo que

<sup>5</sup> Afinal, conceitos, para Kant, refletem propriedades *comuns* a diferentes objetos (cf. *KrV* A 320/B 377). Uma *diversidade* muito grande entre estes poderia, portanto, impossibilitar sua formação.

<sup>6</sup> Westphal toma a passagem citada como um reconhecimento (talvez involuntário) por parte de Kant de que seu princípio da afinidade transcendental diz respeito não apenas à forma, mas também à matéria da experiência (cf. 2004, pp. 92-3, 110-1). Porém, como ele próprio reconhece (ibid., p. 111), este princípio não é mencionado ali. Pelo contrário, o contexto deixa claro que o princípio da homogeneidade é uma máxima regulativa *da razão*. Já a afinidade transcendental é caracterizada como um produto da síntese da imaginação transcendental, que, por sua vez, é caracterizada como estando fundada nos conceitos puros *do entendimento* (cf. *KrV* A 122-5).

admitamos que a natureza seja governada pelos princípios transcendentais do entendimento, não se tem a garantia de que em seu nível *empírico* ela possua uma ordem que seja apreensível pela nossa mente: “(...) a diversidade específica das leis empíricas da natureza, com os respectivos efeitos poderia ser, no entanto, tão grande que seria impossível para o nosso entendimento descobrir nela uma ordem suscetível de ser compreendida (...) (KU, AA 05: 185; cf. também KU, AA 05: 179-80, 183-4; EEKU, AA 20: 209, 213). As razões dadas para esta conclusão giram em torno do ponto que viemos insistindo: as leis do entendimento se limitam aos elementos *formais* da experiência (cf., especialmente, EEKU, AA 20: 210-1; KU, AA 05: 183-5).

Como adiantamos, Kant, diante deste cenário, recorrerá ao chamado princípio de conformidade a fins, que na introdução publicada recebe a seguinte formulação:

(...) como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento, que as prescreve à natureza (...) têm as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, que ser consideradas segundo uma tal unidade, como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis particulares. Não como se desse modo tivéssemos que admitir efetivamente um tal entendimento (...) pelo contrário, desse modo, esta faculdade [a faculdade de juízo reflexiva] dá uma lei somente a si mesma e não à natureza (KU, AA 05: 180).

Em certa medida, tal princípio se assemelha aos princípios “regulativos” do Apêndice. O modo como ele é caracterizado nas duas introduções mostra que Kant o concebe basicamente como um princípio que nos obriga a pressupor que a natureza possui uma organização sistemática que seja suscetível de ser apreendida por nós (cf., por exemplo, EEKU, AA 20: 213-6; KU, 5: 185). Não caberá tentar elucidar aqui de que maneira exatamente Kant espera que esse tipo de pressuposição seja o que nos permite “encontrar nosso caminho em um labirinto da multiplicidade de leis particulares empíricas possíveis” (EEKU, AA 20: 214). Para os nossos propósitos, bastarão as seguintes observações acerca da citação anterior (a de KU, AA 5: 180). Primeiro, fica claro mais uma vez que o princípio de conformidade a fins vem suprir aquilo que não pode ser garantido pelos princípios transcendentais do entendimento, ou seja: que mesmo no que diz respeito à sua ordem *empírica* a natureza exiba “uma uniformidade que nós podemos apreender” (EEKU, AA 20: 213). Como viemos insistindo, esse tipo de uniformidade não pode ser “gerada” pelo nosso entendimento, e daí o apelo de Kant a “um entendimento (ainda que não o nosso)”, o qual supostamente poderia, ele sim, a ter gerado “em favor da nossa faculdade de conhecimento”.

Contudo, como a mesma passagem deixa claro, não temos nenhuma espécie de prova da existência de um tal entendimento e, por conseguinte, da uniformidade

empírica supostamente produzida por ele. Em ambas as versões da introdução, fica claro que essa uniformidade é, mais uma vez, apenas *pressuposta* (cf., por exemplo, *EEKU*, AA 20: 209-10, 215; *KU*, 05: 185). Como observa Allison, a posição de Kant não é a de que nós temos “algum tipo de garantia *a priori* de que ela [a natureza] é ordenada de uma maneira proporcional às nossas capacidades e necessidades cognitivas”, mas, sim, a de que “nós somos racionalmente constrangidos a abordar a natureza *como se* ela fosse ordenada desta maneira” (Allison, 2012, p. 185-6). Isso explica por que Kant dirá de seu “conceito transcendental de uma conformidade a fins” que ele não é “um conceito de natureza”, já que ele “nada atribui ao objeto (da natureza)” (*KU*, AA 05: 184). Pelo contrário, ele apenas representa “a única forma segundo a qual nós temos que proceder na reflexão sobre os objetos da natureza”, o que leva Kant a caracterizar o princípio em questão como “subjetivo” (ibid., idem; cf. também *KU*, AA 05: 185-6).

Com estes últimos esclarecimentos, podemos sintetizar as conclusões gerais da presente seção. Em primeiro lugar, discordamos de Westphal quando este afirma que a doutrina da afinidade transcendental acarreta em uma “tensão” no sistema kantiano. De modo consistente com seu sistema, Kant entende esta afinidade como uma associabilidade que se restringe *exclusivamente* à forma dos fenômenos. Isso tanto é verdade que depois ele se verá obrigado a recorrer a princípios adicionais para lidar com as limitações que decorrem desta restrição. No entanto, o próprio fato de Kant ter de recorrer a tais princípios indica que Westphal está certo quanto ao seu ponto básico. A associabilidade dos fenômenos necessária para a experiência possível deve, de alguma maneira, dizer respeito ao *conteúdo específico* desses fenômenos, ou seja, não apenas à forma, mas também à matéria empírica da experiência. A solução de Kant não consistirá, porém, em recorrer a um idealismo irrestrito no qual o sujeito seria responsável por “gerar” essa matéria. Ao chamarmos atenção para o caráter “subjetivo” e “regulativo” do princípio de conformidade a fins e dos princípios da razão, respectivamente, procuramos enfatizar que a associabilidade dos fenômenos no que diz respeito à sua matéria não é, de modo algum, gerada, mas apenas pressuposta pelo sujeito.

Porém, se isso parece preservar a consistência interna do sistema kantiano, pretendemos mostrar a seguir que o fato de Kant se ver obrigado a recorrer a tais princípios afeta, de maneira negativa, os resultados “anti-céticos” supostamente obtidos pela Dedução Transcendental. Para tanto, nossa estratégia será contrapor teses kantianas que viemos examinando a algumas ideias presentes na filosofia de David Hume. Não apenas porque, devido a fatores relacionados à própria gênese da primeira *Crítica*, esse tipo de contraposição seja geralmente frutífera e, por conseguinte, comumente realizada por estudiosos do livro; mas, sobretudo, porque, como pretendemos mostrar, o alvo de Kant nas passagens relevantes para o momento anti-cético de seu argumento são justamente certas doutrinas que

caracterizam a filosofia humeana. Deste modo, o contraste entre os dois filósofos nos ajudará a expor com precisão os problemas e as limitações que julgamos existir neste argumento.

#### 4. Limitações do argumento anti-cético kantiano

É sabido que as conclusões de Hume acerca do estatuto do conceito de causalidade tiveram um impacto sobre Kant que foi determinante para a realização do projeto levado a cabo por ele em toda a Analítica Transcendental (cf. *Prol*, AA 4: 260-1). Por isso, grande parte dos estudos dedicados ao contraste entre os dois filósofos se concentra no tratamento que eles deram a tal conceito. Também aqui, será interessante estabelecer o nosso diálogo entre eles a partir deste tema. Sendo assim, convém, primeiramente, examinar algumas ideias envolvidas na concepção humeana de causalidade tal como desenvolvida no *Tratado da Natureza Humana*<sup>7</sup>.

Para Hume, a ideia de causalidade se mostra problemática por envolver a ideia de uma “*conexão necessária*” entre objetos que consideramos como causa e efeito um do outro (THN 1.3.2, 11). Que haja um problema aqui se deve ao seu princípio fundamental de que “*todas as nossas ideias simples no seu primeiro aparecimento derivam das impressões simples que lhes correspondem (...)*” (THN 1.1.1, 7). Acontece que Hume, em um primeiro momento, se diz incapaz de encontrar a impressão da qual a ideia de conexão necessária seria derivada (THN 1.3.2, 12). Diante deste impasse, ele levanta duas outras questões, “cujo exame talvez nos traga uma sugestão capaz de esclarecer a presente dificuldade” (THN 1.3.2, 13). É em meio ao exame da segunda delas que a origem da ideia de conexão necessária será localizada. Trata-se da questão de “por que concluímos que tais causas particulares devem necessariamente ter tais efeitos particulares, e qual é a natureza da inferência que fazemos de umas para as outras e da *crença* que nela depositamos?” (THN 1.3.2, 15). Inferências deste tipo, segundo Hume, só podem estar fundadas na “*experiência*”, uma vez que não há “objeto nenhum que implique a existência de qualquer outro, se consideramos estes objetos em si mesmos e não olhamos para além das ideias que formamos deles” (THN 1.3.6, 1-2). Como é bem conhecido, ele constata que a experiência em questão consiste na experiência da “*conjunção constante*” entre espécies de objetos que tomamos como causa e efeito um do outro (THN 1.3.6, 3). Todavia, Hume logo reconhece que, assim como a experiência de uma única sequência de objetos não contém a impressão de uma conexão necessária entre eles, tal impressão tampouco é encontrada na experiência

---

<sup>7</sup> O *Tratado* será referido pela abreviatura “THN” (*Treatise of Human Nature*) seguida do número do livro, parte, seção e parágrafo conforme a edição indicada nas Referências Bibliográficas. A tradução utilizada também está indicada nas Referências.

da repetição de tais sequências (ibid., idem). Convencido de que, não obstante, a experiência de conjunções constantes é, sim, determinante em nossas inferências causais, ele passa a investigar se estas últimas, ao se apoiarem nesse tipo de experiência, se dariam mediante a “razão” ou a “imaginação” (THN 1.3.6, 4). A primeira hipótese é rejeitada com base no argumento de que a razão, para fundamentá-las, dependeria do princípio de “*que os casos de que não tivemos experiência se assemelham àqueles que experimentamos*” (THN 1.3.6, 5), o qual, alega Hume, não pode ser justificado nem por “argumentos demonstrativos” nem por “probabilidade” (THN 1.3.6, 4-7).

Rejeitada a via da razão, Hume defenderá então que nossas inferências causais estão fundadas na imaginação. Ele estabelece como “regra geral” que sempre que a mente realiza uma transição entre ideias ou impressões de um objeto para a ideia de outro “sem razão alguma” ela o faz mediante certos princípios que “associam umas às outras as ideias destes objetos e as unem na imaginação” (THN 1.3.6, 12). Não sendo determinadas pela razão, nossas inferências causais estariam fundadas justamente em um princípio desta natureza (cf. THN 1.3.6, 15), sendo que esta explicação elucidará também qual é, afinal, a origem da ideia de conexão necessária. Se, por um lado, a conjunção constante entre determinadas espécies de objetos não pode “produzir *no objeto* qualquer qualidade nova que possa ser o modelo desta ideia”, por outro lado a “*observação*” desta conjunção “produz *no espírito* uma nova impressão, que é o verdadeiro modelo da ideia” (THN 1.3.14, 20). Ou seja, a impressão correspondente à ideia de necessidade, que não pôde ser encontrada “externamente nos corpos” (THN 1.3.14, 24), é, na verdade, “uma impressão interna da mente, ou uma determinação de transportar os nossos pensamentos de um objeto para o outro”, que se manifesta após nossa mente ter se deparado com um número de conjunções de objetos suficiente a ponto de suas respectivas ideias serem unidas na imaginação (THN 1.3.14, 20).

Contudo, conexões necessárias são concebidas por nós como relações que vigoram *entre os próprios objetos*. A explicação de Hume para este fato consiste em apontar para uma propensão adicional da mente humana: “(...) a mente tem grande propensão para se expandir sobre objetos exteriores e conjugar com estes objetos as impressões interiores que eles provocam (...)” (THN 1.3.14, 25). Tal propensão seria “a razão que nos faz supor que a necessidade e o poder residem nos objetos que consideramos, e não na nossa mente que os considera” (ibid., idem). Hume pouco diz aqui acerca dessa propensão além de apontar que se trata de um fenômeno que se manifesta também em outros casos além do que está sob exame. Para os nossos propósitos, cumpre apenas ressaltar que, por tudo que vimos até então, sua posição só pode ser a de que, ao menos no caso da ideia de necessidade, tal “expansão” da mente resulta em uma perspectiva essencialmente

distorcida e ilusória<sup>8</sup>. Afinal, como lemos pouco antes: “(...) a necessidade é algo que existe na mente, e não nos objetos; e jamais podemos formar dela uma noção, ainda que distante, se a considerarmos como uma qualidade dos corpos” (THN 1.3.14, 22).

Feita esta digressão, convém relacionarmos as últimas considerações ao nosso tema. Para tanto, comecemos pelo exame da seguinte caracterização que Kant faz da posição humeana:

(...) [David Hume] não podendo de maneira nenhuma explicar como era possível que o entendimento devesse pensar como necessariamente ligados no objeto conceitos que não estão ligados, em si, no entendimento, e como não lhe ocorreu que o entendimento poderia, por ventura, mediante esses conceitos [conceitos puros do entendimento], ser o autor da experiência onde se encontram os seus objetos, foi compelido a derivá-los da experiência (a saber, de uma necessidade subjetiva, que resulta de uma frequente associação na experiência, que é por fim falsamente tomada por objetiva, que é o *hábito*) (*KrV*, B 127).

A citação começa se referindo à incapacidade de Hume de explicar a possibilidade daquilo que Kant denomina juízos sintéticos *a priori* e termina com uma caracterização da explicação humeana do conceito de causalidade, na qual este é derivado da experiência. Também é sugerida, de passagem, a alternativa que Kant irá contrapor à de Hume: longe de derivá-los da experiência, o próprio entendimento é, por meio de seus conceitos puros, “o autor da experiência”. Temos aqui, evidentemente, o princípio que caracteriza a chamada “Revolução Copernicana” de Kant (*KrV*, B XVI-XVIII), princípio este que, como vimos mais acima, é trabalhado na Dedução através da tese de que o entendimento atua como uma espécie de legislador da natureza (cf. *KrV*, A 125, 127-8, B 164-5). Comentando especificamente sobre o conceito de causa, Kant afirma um pouco antes que ele “exige absolutamente que algo A seja de tal espécie, que algo B seja a sua consequência *necessária* e segundo *uma regra absolutamente universal*” (*KrV*, A 91/B 241). Hume e Kant concordam que este conceito, assim entendido, não pode ser dado ou encontrado na experiência – esta nos mostra, apenas, que “algo acontece habitualmente” (ibid., idem) – de modo que um conceito de causa dela derivado possuiria, como diz Kant, apenas uma “necessidade subjetiva”, que é precisamente aquela que Hume lhe atribui. Por outro lado, se, em conformidade com a chamada “Revolução Copernicana”, o entendimento é colocado como “autor” da experiência, então não precisamos que seus conceitos puros sejam dados através dela para explicar sua relação a objetos (cf. *KrV* A 92-4/B 124-7). Embora não sejam *dados*, estes conceitos teriam sido *impostos* ou *introduzidos*, pelo próprio entendimento, na “experiência onde se encontram os seus objetos”,

---

<sup>8</sup> Este é um ponto bem explorado por Noonan (1999, pp. 143-9), de quem, aliás, a presente discussão acerca do *Tratado* é devedora.

possuindo, assim, validade objetiva, e não uma validade meramente subjetiva como a do conceito humeano de causa.

Todavia, teria Kant, diante de um adversário como Hume, uma prova de *que* o entendimento deve, de fato, ser tomado como o autor ou legislador da experiência; isto é, de que ele deve estruturá-la mediante seus conceitos *a priori*? Ora, segundo a leitura anti-cética da Dedução que estamos assumindo aqui, esta prova estaria justamente em um argumento que parte do princípio da unidade transcendental da apercepção. Vimos que Kant fala ali de leis empíricas de associação, as quais são classificadas como meramente subjetivas (cf. *KrV*, A 100-1, 121; B 139-40, 142). Sem pretensão de originalidade, acreditamos que nesse contexto ele tenha em vista princípios análogos aos princípios de associação sobre os quais Hume fundamenta nossas inferências causais<sup>9,10</sup>. Embora seu nome não seja mencionado, é difícil não chegar a esta conclusão quando tais princípios são caracterizados como leis empíricas por meio das quais “representações que frequentemente se têm sucedido ou acompanhado, acabam, finalmente, por se associar entre si, estabelecendo assim uma ligação tal que, mesmo sem a presença do objeto, uma representação faz passar o espírito à outra representação” (*KrV*, A 100). Isso parece ser confirmado por passagens como *KrV*, B 5, B 127 e A 764-66/B 792-4, onde Hume é mencionado em contextos bastante semelhantes.

Pois bem, vimos que o que Kant faz na Dedução é argumentar que deve haver regras *a priori* que sirvam de “princípio objetivo” para estes princípios empíricos e subjetivos (*KrV*, A 121-2; cf. A 100-1). Se não fosse assim, a conformidade dos fenômenos à nossa faculdade de associar representações seria totalmente contingente. Embora Hume certamente estaria satisfeito com esta consequência, Kant alega que em um cenário em que fenômenos não fossem associáveis eles não pertenceriam a uma autoconsciência singular, o que, segundo ele, “é impossível” (*KrV*, A 122). Daí a “prova” de que deve haver princípios *a priori* de síntese, que introduzem nos fenômenos uma associabilidade necessária - sua “afinidade transcendental”. Tais princípios, como sabemos, são guiados pelas categorias, dentre as quais está o conceito de causa. Além disso, é essencial reiterar que, no contexto do sistema kantiano, provar a origem *a priori* e a validade objetiva das categorias é provar a objetividade do conhecimento empírico de modo

<sup>9</sup> Como exemplo de autores que também interpretam a Dedução como contendo uma refutação da posição humeana, cf. Allison, 1972, pp. 203-6; Faggion, 2012, pp. 375-86; Guyer, 2008, pp. 96-107; Westphal, 2004, pp. 72-6; Wolff, 1963, pp. 154-64, 179-80. Nossa própria interpretação acerca deste ponto é especialmente devedora de Faggion.

<sup>10</sup> Embora tenhamos optado por apresentar as ideias humeanas a partir do texto do *Tratado*, é sabido que o acesso de Kant a esta obra fora bastante limitado, sendo que seu contato com a filosofia de Hume teria se dado, provavelmente, através da *Investigação sobre o entendimento humano* (cf. Guyer, 2008, pp. 5-6). Todavia, embora não possamos nos estender sobre o tema, os aspectos da filosofia humeana que foram abordados acima e que serão relevantes para o que se segue são, de uma maneira ou de outra, desenvolvidos na *Investigação*. Sobre esta última afirmação, vale mencionar, especialmente, a Seção 7, Parte 2 desta obra, que trata, justamente, da origem da ideia de conexão necessária.

geral. Ligações de representações baseadas em regras empíricas de associação, como aquelas às quais Hume recorre em sua doutrina da causalidade, teriam, para Kant, uma validade meramente subjetiva, enquanto que ligações fundadas em conceitos *a priori* conferem às representações relação a um objeto (cf. *KrV*, A 111, B 141-3).

Assumindo, mais uma vez, que esta seja de fato a estrutura do argumento kantiano, gostaríamos de defender que ele possui algumas importantes limitações no que diz respeito ao seu objetivo anti-cético de provar a objetividade do conhecimento. Ocorre que, como mostramos na Seção 3, a exigência mencionada acima de que a conformidade dos fenômenos à nossa faculdade de cognição deve ser *necessária* não pode ser satisfeita tão somente mediante as sínteses transcendentais do entendimento. Estas garantem, apenas, a associabilidade dos fenômenos *no que diz respeito à sua forma*, mas não garantem que a natureza em seu nível *empírico* possua a uniformidade requerida pelas nossas faculdades cognitivas. Vimos Kant recorrer então aos princípios da razão e/ou da faculdade de juízo para suprir aquilo que não pode ser garantido pelos princípios transcendentais do entendimento. Contudo, aqueles princípios possuem confessadamente um caráter essencialmente *subjetivo*, o qual, segundo penso, acaba por obscurecer o contraste que Kant pretende estabelecer entre sua posição e a de seus eventuais adversários, dentre os quais focaremos em Hume.

Sabemos que Kant não sustentará que o sujeito, por meio de tais princípios, pode efetivamente *gerar* ou *impor* à matéria *a posteriori* dos fenômenos a ordenação requerida por nossas faculdades de cognição. Esta ordenação é, pelo contrário, apenas *pressuposta*; como diz Kant no Apêndice, a unidade sistemática que a razão prescreve ao entendimento “(como simples ideia) é apenas uma unidade projetada” (*KrV*, A 647/B 675). Por se assentar em uma “ideia”, trata-se, ao fim e ao cabo, de uma “ilusão”, ainda que “inevitavelmente necessária” (*KrV*, 644-5/B 672-3). Na terceira *Crítica*, estas mesmas teses são formuladas mediante a caracterização do princípio de conformidade a fins como um princípio “subjetivo”, posto que “nada atribui ao objeto (da natureza)” (*KU*, AA 05: 184). Diferentemente do entendimento, que prescreve leis à natureza, a faculdade do juízo legisla apenas para si mesma (*KU*, AA 05: 185-6).

O problema aqui, a meu ver, é que isso faz com que os princípios regulativos da razão assim como o de conformidade a fins apresentem características perigosamente similares àquelas que Kant condenava nos princípios associativos humeanos. Vimos que, ao caracterizar (corretamente) a doutrina humeana, Kant diz que Hume teria derivado conceitos puros do entendimento de uma “necessidade subjetiva, que resulta de uma frequente associação na experiência, que é por fim falsamente tomada por objetiva” (*KrV*, B 127). E, de fato, da perspectiva de Hume a conexão necessária contida no conceito de causa não é uma relação que existe nos próprios objetos, mas apenas uma impressão subjetiva, a qual é tomada, de

maneira ilusória, como residindo nos objetos devido a uma grande propensão da mente para se “expandir” sobre eles (THN 1.3.14, 25). Entretanto, a unidade sistemática que pressupomos vigorar na natureza mediante os princípios kantianos da razão e da faculdade de juízo reflexiva se mostra “subjéctiva” em um sentido muito próximo a este. Uma vez que o que está em jogo aqui são os elementos *empíricos* da natureza, Kant, desta vez, não poderá lançar mão de sua doutrina do sujeito como “autor” da experiência, à qual, como vimos anteriormente, ele recorre para contrapor sua posição à humeana (*KrV*, B 127). Mas, sendo assim, nos encontramos na seguinte situação. De um lado, devemos necessariamente pressupor que esta unidade sistemática existe *na própria natureza*, pois, sem isso, “nós não poderíamos esperar encontrar nosso caminho em um labirinto da multiplicidade de leis particulares empíricas possíveis” (*EEKU*, AA 20: 214). Por outro lado, assim como a conexão necessária em Hume era uma impressão interna da mente que não possuía correspondência com objetos externos, em certo sentido o mesmo poderá ser dito acerca da unidade sistemática de Kant. O sujeito kantiano deve necessariamente pressupor que a natureza possui, em seu nível empírico, uma ordenação que corresponde ao modo segundo o qual ele é obrigado, em virtude da constituição de suas faculdades cognitivas, a refletir sobre ela, mas sem, contudo, poder *gerar* ou *impor* esta ordenação à natureza. Parafraçando Hume, diríamos que o que temos aqui é o sujeito kantiano se “expandindo” sobre a natureza, ou seja, imputando a ela uma ordenação de origem subjéctiva que - diferentemente do que ocorre na “legislação” do entendimento - não terá seu correlato objetivo.

Guyer chega a conclusões semelhantes ao examinar, mais especificamente, a questão referente à conformidade dos fenômenos à categoria kantiana de causalidade. Uma vez que em ambas as introduções da terceira *Crítica* o princípio de conformidade a fins é colocado como condição para a descoberta de leis causais *empíricas* particulares (cf. *EEKU*, AA 20: 213, *KU*, AA 05: 183-4), Guyer afirma que, ao insistir que este princípio “se aplica apenas ao nosso modo de pensar e não à própria natureza”, Kant estaria cedendo a Hume (Guyer, 2008, p. 120; cf. *ibid.*, p. 115). No restante deste trabalho, iremos examinar o quanto Kant estaria realmente disposto a ceder, e tentar mostrar que, apesar das conclusões do parágrafo anterior, há importantes diferenças entre os dois filósofos que precisam ser reconhecidas e que se relacionam diretamente com o nosso tema. Veremos que Kant não cede e nem precisa ceder a Hume, ao menos, no que diz respeito a um ponto central que tem dominado toda a nossa discussão, a saber: a questão referente à necessidade ou contingência da conformidade da natureza às nossas faculdades cognitivas.

Assim como viemos fazendo, Guyer enfatiza que o idealismo de Kant diz respeito apenas à forma dos objetos, mas não à sua “existência”, existência esta que, segundo Kant, “de modo algum depende de nós” (Guyer, 2008, p. 106). Contudo, relações causais, afirma o autor, “parecem depender da existência efetiva de objetos que se comportam de uma maneira regular [*behave in an orderly*

*fashion]*” (ibid., idem). Sendo assim, Guyer conclui que, mesmo que aceitemos seu idealismo transcendental, Kant não pode evitar que a conformidade dos fenômenos à categoria de causa seja algo *contingente*. Embora a intenção de Kant seja justamente eliminar esta contingência (cf. Guyer, 2008, pp. 95-6), tal conformidade estaria, *assim como em Hume*, na dependência de uma “feliz harmonia pré-estabelecida” entre nossas formas de pensamento e o curso da natureza (Guyer, 2008, 107; cf. também pp. 120-1). O termo “harmonia pré-estabelecida” é retirado justamente da *Investigação sobre o entendimento humano*, em um contexto em que Hume se refere, provavelmente de modo irônico, à concordância entre, de um lado, as propensões da imaginação em que se origina a ideia de causa e, de outro, a regularidade da natureza (cf. Guyer, 2008, p. 92). E é evidente que, *para Hume*, essa “harmonia pré-estabelecida” só pode ser algo contingente. Não há, no seu sistema, nada que garanta que a natureza necessariamente apresente uma regularidade que satisfaça nossas propensões naturais, de modo que estas poderiam ser frustradas a qualquer momento caso objetos que tomamos como causa e efeito um do outro deixem de ser exibidos em conjunções constantes.

Dito isto, gostaríamos de defender aqui que, ao menos no que diz respeito a este ponto, Kant não só não estaria disposto a ceder a Hume como também não teria a necessidade fazê-lo. Ou seja, Kant não coloca, e nem precisa colocar, a conformidade da natureza às nossas faculdades cognitivas – incluindo aí sua conformidade à categoria de causa em específico - na dependência de uma “harmonia pré-estabelecida” *contingente*. Em primeiro lugar, a categoria de causa assim como todas as demais categorias dizem respeito *exclusivamente* aos aspectos *formais* da experiência. Por conseguinte, Kant, seguindo sua “Revolução Copernicana”, poderá alegar, sem prejuízo para a consistência interna de seu sistema, que elas são efetivamente *impostas* aos fenômenos pelo sujeito. Isso tornaria a conformidade da natureza tanto à categoria de causa como às demais categorias algo necessário, e não dependente daquela “harmonia pré-estabelecida” contingente<sup>11</sup>. É verdade que no Apêndice à Dialética e nas introduções da terceira *Crítica* Kant irá admitir que esta “imposição” não garante que a natureza possua *em seu nível empírico* “uma ordem suscetível de ser compreendida” pelo nosso entendimento (*KU*, AA 05: 185). No entanto, não há, segundo penso, nada no Apêndice ou na terceira *Crítica* que indique que ele estaria disposto a abrir mão do princípio, estabelecido na Dedução, de que a conformidade dos fenômenos às nossas faculdades cognitivas *não* pode depender das contingências do curso empírico da experiência. Pelo contrário, sua posição parece ser a de que a pressuposição de que a natureza possui uma unidade sistemática apreensível por

<sup>11</sup> Em Yokoyama, 2015, procurei explicar de que maneira a categoria de causa pode ser entendida, no interior do sistema kantiano, como estruturando *exclusivamente* a *forma* da experiência, apesar do fato de que, como diz Guyer, leis causais particulares aparentemente dizem respeito à “existência efetiva de objetos que se comportam de uma maneira regular” (Guyer, 2008, p. 106).

nós deve atuar com uma considerável “independência” com relação àquilo que é *de fato* constatado através de nossas observações empíricas.

Por exemplo, sobre a tarefa de reduzir as diferentes forças da natureza a uma “força fundamental única e radical” (princípio da “homogeneidade”), Kant diz no Apêndice que nós pressupomos que esta será descoberta “mesmo que se não tenha tentado ainda a concordância das diversas forças que a natureza nos dá a conhecer e mesmo que essa tentativa se malogre após todos os esforços para a descobrir” (*KrV*, A 649-50/B 677-8, grifo nosso). Afirmações semelhantes são feitas acerca do princípio da “especificação” (cf. *KrV*, A 657/B 685). Por fim, e de modo ainda mais radical, sobre o princípio da “continuidade”, que deve igualmente ser imputado à natureza, é dito que: a “continuidade das formas é uma mera ideia, para a qual *se não pode mostrar na experiência um objeto correspondente*” (*KrV*, 661/B 689; grifo nosso); e que “da observação e compreensão das disposições da natureza não se poderia extrair como algo a ser afirmado objetivamente” (*KrV*, A 668/B 696).

Na terceira *Crítica* também é verificada a mesma “independência” do princípio de conformidade a fins com relação ao modo como a natureza seria *de fato* constituída em seu nível empírico. Ela é, a meu ver, confirmada nas diversas passagens em que este princípio é justificado: Kant justifica que nós devemos considerar a natureza como se ela fosse conforme às nossas faculdades de cognição *justamente* com base no argumento de que os princípios *a priori* do entendimento não excluem a possibilidade de que a natureza *não* seja efetivamente conforme às nossas faculdades de cognição (cf., por exemplo, *EEKU*, AA 20: 209-210, 20: 213; *KU*, 05: 183-5). Também é interessante considerarmos o trecho no qual Kant afirma que, quando se diz que a natureza se organiza segundo o princípio de conformidade a fins, “nem se prescreve à natureza uma lei, nem dela se apreende alguma mediante a observação (ainda que aquele princípio possa ser confirmado por esta)” (*KU*, AA: 05: 186). Ora, ao dizer, quase que de passagem, que seu princípio *pode* ser confirmado “mediante a observação”, Kant parece deixar em aberto a possibilidade de que ele, eventualmente, *não* possa ser assim confirmado, e não parece achar que isso represente uma grande ameaça para o mesmo. Isso indica que a *pressuposição* de que a natureza é adequada à nossa faculdade de cognição atuaria, ao menos em grande medida, de forma *independente* com relação àquilo que nos é efetivamente dado mediante observação empírica.

Sendo assim, concluímos que, para Kant, a conformidade da natureza às faculdades de cognição do sujeito não está na dependência de uma “harmonia pré-estabelecida” contingente entre ambas - diferentemente do que ocorre no caso do tratamento humeano da causalidade. E isso porque, embora a diversidade *empírica* da natureza (possivelmente) seja, em si mesma, caótica a ponto de ser inacessível a ele, o sujeito kantiano, parafraseando o Apêndice (*KrV* A 647/B 675), simplesmente “projeta” sobre a natureza uma unidade sistemática que seja

conforme à sua faculdade de cognição. Sabemos que essa conformidade é, para Kant, uma condição da unidade da consciência. Uma vez que a primeira continua sendo tomada como estando garantida independentemente de elementos contingentes da experiência, Kant se mantém, assim, fiel ao princípio estabelecido na Dedução de que a própria unidade da consciência deve estar necessariamente garantida. Tendo em vista que este princípio desempenhava um papel essencial no argumento “anti-cético” da Dedução, isso significa que as considerações de Kant feitas tanto no Apêndice como na terceira *Crítica* não constituem, ao menos não necessariamente, um desabono deste argumento. Kant ainda estaria “provando” que sínteses guiadas por categorias devem ser possíveis, pois estas fundamentam a unidade da consciência na medida em que garantem a associabilidade dos fenômenos *no que diz respeito à sua forma*. O problema, como é fácil de antever, é que a *mesma* exigência de que os fenômenos devem necessariamente ser conformes às nossas faculdades de cognição traz consigo a demanda por aqueles princípios adicionais que possuem um caráter confessadamente subjetivo.

Por isso, embora reconheçamos que Kant não deixa a conformidade da natureza à nossa faculdade de cognição dependente de uma “harmonia pré-estabelecida” contingente, continuamos tendo motivos para questionar o alcance de seu argumento anti-cético. Se os fenômenos devem necessariamente ser conformes às nossas faculdades de cognição, essa conformidade necessária deve dizer respeito não apenas à sua forma, mas também à *sua matéria*. Isso será garantido mediante a unidade sistemática “projetada” sobre a natureza através dos princípios regulativos da razão e/ou de conformidade a fins. É sobre *esta* unidade “projetada” que se darão as sínteses do entendimento guiadas por categorias. Os princípios mencionados são o que garante que a natureza seja considerada como organizada segundo um sistema que seja apreensível por nossas faculdades de cognição. Sem isso, não estaria garantida, entre outras coisas, sequer a possibilidade de formarmos conceitos empíricos (cf. *KrV*, A 653-4/B 681-2; *EEKU*, AA 20: 211-3; *KU*, 05: 185). E é evidente que, para Kant, juízos objetivos acerca da natureza, aqueles que os *Prolegômenos* denominam “juízos de experiência” (cf. *Prol*, AA 04: 298), pressupõem (além de categorias) conceitos empíricos. Portanto, esses juízos serão formados por conceitos extraídos a partir daquela ordenação que é “projetada” sobre a natureza, mas que possui, no entanto, um estatuto essencialmente “subjetivo”, no sentido explicado mais acima: embora ela deva de alguma maneira ser concebida pelo sujeito como vigorando na natureza, trata-se de uma ordenação que, por dizer respeito aos seus elementos *empíricos*, não pode, todavia, ser *gerada* pelo próprio sujeito e efetivamente *imposta* por ele à natureza - diferentemente do que ocorre com as categorias mediante a “legislação” do entendimento no que diz respeito à *forma* da natureza. Vemos assim que os mesmos princípios que permitem ao sujeito kantiano não depender daquela “harmonia pré-estabelecida” contingente que caracteriza a doutrina humeana da causalidade levam ele a -

parafrazeando o próprio Hume - se “expandir” sobre a natureza, isto é, a “projetar” sobre ela uma ordenação de origem subjetiva que *não* terá seu correlato objetivo.

Por conseguinte, “juízos de experiência” conterão em si um ingrediente que, segundo princípios fundamentais da filosofia kantiana, não é e nem pode ser objetivo. Ou seja, aqueles que no sistema de Kant são nossos juízos objetivos por excelência acabam por adquirir um ingrediente essencialmente subjetivo, o que era justamente uma das coisas que ele queria evitar por meio de seu argumento desenvolvido na Dedução Transcendental (cf. *KrV*, B 127). Se nossa análise estiver correta, isso indica a presença de uma importante limitação deste argumento, ao menos no que diz respeito à sua tentativa de provar a objetividade do conhecimento. Como dissemos desde o início, defender isto era a intenção do presente trabalho. Kant não estaria, porém, em condições de abrir mão de seus princípios regulativos da razão e/ou de conformidade a fins com o intuito de evitar o impacto negativo que eles têm sobre os resultados anti-céticos da Dedução. Pois, se nossa análise estiver correta, a necessidade de recorrer a estes princípios seria uma consequência inevitável do princípio da unidade transcendental da consciência, o qual é, por sua vez, a premissa da qual Kant precisa para que a Dedução funcione como um argumento contra o cético que duvida da objetividade das nossas representações.

## 5. Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. "Reflective judgment and the application of logic to nature: Kant's deduction of the principle of purposiveness as an answer to Hume". In: ALLISON, H. *Essays on Kant*, pp. 177-188. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- ALLISON, H. "Transcendental Affinity – Kant's Answer to Hume". In: BECK L. W. (ed.). *Proceedings of the Third International Kant Congress*, pp. 203-11. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1972.
- ALMEIDA, G. A. "Consciência de si e conhecimento objetivo na 'Dedução Transcendental' da 'Crítica da Razão Pura'", *Analytica*, v. 1, n. 1 (1993), pp. 187-219.
- ALMEIDA, G. A. "Kant e o 'Escândalo da Filosofia'". PEREZ D. O. (org.). *Kant no Brasil*, pp. 137-66. São Paulo: Escuta, 2005.
- AMERIKS, K. "Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument", *Kant-Studien*, 69 (1978), pp. 273-87.
- DICKERSON, A. B. *Kant on Representation and Objectivity*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- FAGGION, A. *Dedução Transcendental e Esquematismo Transcendental: O problema da possibilidade e da necessidade da constituição de objetos em Kant*. Tese de Doutorado. UNICAMP, 2007. Versão digital em <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000415265&opt=4>
- FAGGION, A. "O problema da causalidade à luz do naturalismo de Hume e do Criticismo de Kant. In: KLEIN J. T. (org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*, pp. 343-413. Florianópolis: NEFIPO, 2012.
- GUYER, P. *Kant and the claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- GUYER, P. *Knowledge, reason and taste: Kant's response to Hume*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Volume 1. David Fate Norton and Mary J. Norton (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HUME, D. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Tom L. Beauchamp (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1999.
- HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do juízo*. 2ª ed. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5ª ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *Critique of pure reason*. Trad. Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KANT, I. *Critique of the power of judgment*. Trad. Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- KANT, I. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*. Trad. Gary Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- NOONAN, H. *Hume on knowledge*. London and New York: Routledge, 1999.

- STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London and New York: Routledge, 1966.
- WESTPHAL, K. *Kant's transcendental proof of realism*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- WOLFF, R. P. *Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963.
- YOKOYAMA, F. "Leis causais empíricas na Segunda Analogia e a suposta dependência de uma "harmonia pré-estabelecida". *Studia Kantiana*. v. 13, n. 19 (2015), pp. 63-88

**Resumo:** De acordo com uma tradicional linha interpretativa, a Dedução Transcendental apresentada por Kant na *Crítica da Razão Pura* contém um argumento anti-cético que se propõe a provar a objetividade de nossas representações mentais. Embora acreditemos que esta seja uma interpretação correta da Dedução, o presente artigo pretende questionar o real alcance deste seu argumento anti-cético. Segundo nossa análise, para provar a objetividade das nossas representações Kant precisa se comprometer com a tese de que a conformidade dos fenômenos à nossa faculdade de cognição não é meramente contingente, mas necessária. Porém, defenderemos que esta mesma tese nos obrigará a atribuir aos princípios regulativos da razão e/ou ao chamado “princípio de conformidade a fins” um papel por meio do qual eles afetarão de maneira negativa os resultados “anti-céticos” supostamente obtidos pelo argumento da Dedução.

**Palavras-chave:** Kant, dedução transcendental, objetividade, ceticismo, idealismo transcendental.

**Abstract:** According to a long line of interpreters, the Transcendental Deduction presented by Kant in the *Critique of Pure Reason* contains an anti-skeptical argument that aims to prove the objectivity of our mental representations. Although we believe this is a correct reading of the Deduction, the present article intends to question the effectiveness of its anti-skeptical argument. According to our analysis, in order to prove the objectivity of our representations Kant must commit himself to the thesis that the agreement of appearances with our faculty of cognition is not merely contingent, but necessary. However, we will argue that this same thesis will force us to assign to the regulative principles of reason and/or to the so-called “principle of purposiveness” a role through which they will undermine the anti-skeptical results supposedly achieved in the Deduction’s argument.

**Keywords:** Kant, transcendental deduction, objectivity, skepticism, transcendental idealism.

Recebido em: 04/2017

Aprovado em: 01/2018