

Algumas notas sobre a dedução transcendental das categorias como resposta de Kant a Hume

Remarks on the transcendental deduction of the categories as a Kantian answer to Hume

Andrea Faggion

Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, do Programa de Mestrado em Filosofia da mesma instituição e do Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá

E-mail: andrefaggion@me.com

Resumo: O objetivo deste artigo é identificar um ponto nuclear quanto às diferenças entre as teorias do conhecimento de Hume e Kant. Sugiro que Kant seja lido, não contra Hume, como um filósofo que teria procurado refutar seus procedimentos para justificativa de crenças, mas como um filósofo que teria procurado fundar o princípio subjacente a tais procedimentos. Com base em uma análise do propósito das oito regras humeanas que nos permitem saber quando objetos estão em relação de causa e efeito, sugiro que Hume poderia ser um confiabilista. A seguir, argumento que o confiabilismo em questão apenas adiaría o problema relativo à justificativa do princípio da indução ou princípio da uniformidade da natureza. Na sequência, apresento, em linhas gerais, a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento como uma tentativa kantiana de justificativa do princípio da uniformidade.

Palavras-chave: Hume, Kant, crença, princípio da uniformidade, confiabilismo.

Abstract: This paper intends to identify a core point regarding the difference between Hume's and Kant's theory of knowledge. I suggest that Kant should not be read as a philosopher who struggled to refute Humean proceedings to justify beliefs, but as a philosopher who endeavored to ground the principle that underlies such proceedings. By analyzing the purpose of the eight Humean rules thereby we can know whether objects are in a causal relation, I suggest that Hume may be a reliabilist. In the following, I argue that such a reliabilism can only postpone the problem that underlies attempts at justifying the principle of induction or principle of the uniformity of nature. At last, I provide a sketchy account for the

transcendental deduction of the pure concepts of understanding as a Kantian attempt at justifying the principle of uniformity.

Key-words: Hume, Kant, belief, principle of uniformity, reliabilism.

Este artigo explora uma divergência central entre Hume e Kant do ponto de vista das teorias formuladas pelos dois filósofos a respeito de nossas experiências perceptuais de objetos macrofísicos. Minha hipótese é que Kant aceitaria os procedimentos para a justificativa de crenças na existência de relações causais propostos por Hume, oferecendo um argumento para a justificativa do próprio princípio subjacente a esses procedimentos. Assim, o núcleo da divergência entre ambos repousaria não nos procedimentos em si, mas no fato de Hume ter considerado impossível que tal princípio fosse legitimado pela razão, ao passo que Kant consideraria um eventual fracasso nessa tarefa como um verdadeiro escândalo filosófico.

Na primeira parte deste trabalho, apresento, em uma primeira seção, a teoria da crença de Hume e, em uma segunda seção, analiso o propósito conjunto das oito regras oferecidas pelo filósofo para nos guiar na determinação de uma relação entre dois objetos como uma relação causal. Por ocasião desta última exposição, apresento minha sugestão de que as regras constituiriam, em seu conjunto, uma estratégia de justificativa de crenças do tipo confiabilista. Na segunda parte, terceira seção, observo que uma tal teoria confiabilista do conhecimento não seria suficiente para Kant. Argumento que o confiabilismo recolocaria, em um nível acima, o problema da justificativa do princípio da uniformidade da natureza. Nesta seção, introduzo ainda em linhas bastante gerais o argumento da dedução transcendental das categorias do entendimento, com ênfase na chamada “Dedução A” (o argumento contido na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*), como um argumento que visaria a demonstrar exatamente a validade do princípio da uniformidade da natureza, com base em uma modificação essencial na compreensão da percepção de um objeto macrofísico.

1.

O problema da crença pode bem ser considerado o núcleo da teoria do conhecimento de Hume. Na verdade, o filósofo parece entender que a descoberta desse problema seria sua marca distintiva na história da filosofia:

Esta operação da mente, que forma a crença em qualquer questão de fato, parece ter sido um dos maiores mistérios da filosofia até hoje; embora não se tenha feito muito mais do que suspeitar que havia qualquer dificuldade em explicá-la. (Hume, 2002, THN, 1.3.7, § 7)

Note-se que o problema da crença restringe-se a questões de fato, não se aplicando às relações de ideias. Assim, podemos dizer que o problema diz respeito ao porquê de acreditarmos que algo seja o caso, quando a lógica diz que é igualmente possível que não o seja. Em outras palavras, está em jogo o motivo de termos uma crença quando seu oposto não nos envolve em qualquer contradição, sendo perfeitamente concebível e imaginável.

Hume define então essa crença não sendo ela determinada por operações lógicas, como a concepção mais vívida e intensa de uma ideia *derivada* de uma impressão presente relacionada a ela (Hume, 2002, THN, 1.3.8). Não somos determinados pela razão quando passamos da impressão de um objeto para a ideia ou crença em outro (Hume, 2002, THN, 1.3.7). A ênfase no fato de que a derivação mencionada não é lógica é importante, porque esse fato já nos conduz à compreensão do papel da causalidade como princípio de associação entre percepções no interior do próprio mecanismo de formação de crenças. Outro ponto relevante é que estão envolvidas na crença as duas espécies de percepção: impressões e ideias.

Ora, um dos pontos mais elementares da filosofia de Hume é que a diferença entre impressões e ideias é uma diferença quantitativa relativa à intensidade da percepção. Assim, a impressão presente não é o foco do problema porque a intensidade que lhe é própria já explica nossa crença no que ela nos revela. Posso fingir não acreditar na existência deste computador em que escrevo, mas não posso evitar de fato a crença que sua impressão presente impõe a mim.

Assim, o problema de Hume não diz respeito à minha crença na existência deste computador, mas sim à minha crença na realidade de objetos dos quais tenho apenas ideias, isto é, percepções mais fracas que, por si só, não teriam força o bastante para despertar a crença. Por exemplo, acredito que meu carro esteja na garagem enquanto escrevo em meu escritório. Mas a percepção do carro é fraca em comparação com a percepção que tenho do computador em que

escrevo. A percepção (ideia) que tenho de meu carro neste momento não se impõe a mim, de modo que, considerando apenas essa ideia, minha mente precisa de muito menos esforço para fingir que a garagem está vazia do que precisa para fingir que não há nada sobre esta mesa. Mas, por que então acredito que o carro esteja na garagem? Por que não se trata de uma simples ideia que conjeturo, como posso conjeturar um cavalo pastando em meu jardim?

Note que não sou livre para tratar a ideia do meu carro em minha garagem como trato a conjectura do cavalo pastando em meu jardim. Por mais que eu me esforce, eu não consigo acreditar que haja mesmo um cavalo pastando em meu jardim, assim como não consigo deixar de acreditar que meu carro esteja em minha garagem. Porém, a força das ideias do cavalo e do carro, consideradas em si mesmas, é equivalente, pois não tenho nenhum dos dois diante de mim, sendo, em ambas as ideias, muito menor do que a força da percepção (impressão presente) que tenho deste computador. Se não de si mesma, de onde vem então essa força maior que acompanha a ideia do meu carro estando em minha garagem, fazendo-me acreditar nessa questão de fato?

Isso Hume já nos disse. A concepção mais vívida e intensa que temos de uma ideia quando acreditamos nela não é inerente a ela. É (não logicamente) *derivada* de uma impressão presente. É, sobretudo, *causalmente derivada* de uma impressão presente. Por isso, entender a crença é entender o mecanismo causal pelo qual uma impressão comunica sua força para uma ideia, fazendo que não sejamos mais livres para tratarmos essa ideia como mera conjectura.

2.

Ora, tenho ressaltado a distinção entre uma derivação causal e uma derivação lógica, porque, segundo Hume, do ponto de vista lógico, qualquer objeto poderia ser causa ou efeito de qualquer outro. Não há nenhuma contradição em conjeturarmos, por exemplo, que uma impressão presente de neve caindo do lado de fora da janela poderia nos comunicar a ideia de calor ao toque. De fato, com a calefação ligada, o que sentimos do lado de dentro da janela é calor. Por que, então, a imagem da neve caindo nos comunica a ideia de que sentiríamos frio ao tocá-la, um frio que não estamos sentindo (de que não temos impressão presente)? Por que acreditamos nessa questão de fato? Por que, ao vermos a neve, não conseguimos, *igualmente*, acreditar que poderíamos nos aquecer ao envolvermos nosso corpo com ela?

Se a imagem da neve, uma impressão presente, comunica sua força à ideia de frio é porque, no passado, experimentei constantemente a conjunção entre neve e frio. A lógica não tem participação neste mecanismo de formação de crença porque, dada a conjunção constante passada, ainda é perfeitamente concebível que, na ocasião presente, a mesma associação não se repita. Não há nenhuma contradição em pensarmos que neve e frio estiveram associados em todas as aparições de neve no passado, mas que, de agora em diante, ou, melhor ainda, só agora, ao tocar a neve, sentirei meu corpo aquecido.

A consideração anterior significa que, de acordo com Hume, o princípio da uniformidade da natureza – que é o princípio de acordo com o qual regularidades observadas no passado serão preservadas em observações futuras – não pode ser demonstrado, pois sua negação é perfeitamente consistente do ponto de vista lógico. Isso, por sua vez, significa que raciocínios indutivos – aqueles que partem de um certo número de observações para conclusões gerais – não são raciocínios logicamente fundados.

Como o princípio da uniformidade, estando subjacente a qualquer indução, também não poderia ser provado por indução sem circularidade, o ato de induzir seria apenas um traço característico da natureza de nossa razão, hábito instintivo de projetar regularidades passadas para o futuro:

Considerada propriamente, a razão não é nada exceto um instinto maravilhoso e ininteligível em nossas almas [...]. Esse instinto, é verdade, surge de experiência e observação passadas; mas alguém pode dar a razão última pela qual experiência e observação passadas produzem tal efeito [...]? [O] hábito não é nada exceto um dos princípios da natureza, e deriva toda sua força dessa origem. (Hume, 2002, THN, 1.3.16, § 9)

Porém, esse caráter instintivo e, em última instância, ininteligível do princípio pelo qual fazemos induções não impede que Hume distinga entre induções corretas e incorretas. Uma criança, ao ouvir a sirene do recreio sempre às 10h00 da manhã, pode, por isso, passar a acreditar que a emissão do som se deve exclusivamente ao fato do ponteiro do relógio ter atingido aquela posição específica. Mas essa não será uma crença justificada. Em outras palavras, por vezes, uma indução será apenas um equívoco idiossincrático, de tal forma que um observador mais experimentado poderá apontar a falha. Em suma, não é porque a lógica não determina quais

objetos estarão em relação de causa e efeito que toda e qualquer crença causal, para Hume, será uma crença justificada.

Na verdade, Hume determina explicitamente oito regras não lógicas pelas quais justificamos crenças na relação de causa e efeito entre objetos: “Já que, portanto, é possível para todos os objetos se tornarem causas ou efeitos uns dos outros, pode ser apropriado fixarmos algumas regras gerais pelas quais nós podemos saber *quando eles realmente são*” (Hume, 2002, THN, 1.3.15, os itálicos são meus). Não me interessa aqui analisar o conteúdo dessas oito regras. É somente o referido propósito do conjunto que me importa: a justificativa de crenças.

Ao que tudo indica, a justificativa das próprias regras seria externalista. Howson (2003) explica que um procedimento pode ser justificado de modo internalista quando sua estrutura mostra sua capacidade de realizar o fim em questão. De acordo com o autor, o argumento de Hume quanto à impossibilidade de justificarmos por argumentos o princípio da uniformidade excluiria qualquer coisa parecida. Em vez disso, as regras de Hume estariam justificadas por atingirem seu objetivo na maior parte dos casos.

Voltemos ao caso da criança que acredita que a posição alcançada pelo ponteiro do relógio dispara o sinal para o recreio. Podemos levá-la para a escola às 10h00 da manhã de um domingo para fazê-la observar que o mesmo relógio pode marcar o mesmo horário sem que qualquer sinal seja emitido. A bem da verdade, a criança pode acreditar que a falha da relação é obra do acaso. Mas o observador mais experimentado, diante desse fato, saberá que deve procurar outra causa para a emissão do sinal sonoro que não a mera situação dos ponteiros daquele relógio. Como diz Falkenstein (1998, p. 334): “Uma causa não é simplesmente a coisa que sempre se observa acontecer antes de seu efeito. É a coisa que um escrutínio exato mostra sempre acontecer antes de seu efeito”.

Na *Investigação* (6,1, e também 8, 13-15), Hume, de fato, descreve a crença na existência do acaso como uma ignorância sobre causas reais que estão ocultas. No *Tratado* (1.3.12, § 5, também 1.3.12, 1), Hume considera a crença em irregularidades como própria do vulgo, que julga segundo as primeiras aparências (veja a respeito em Faggion, 2012, p. 368).

Como Hume diz que a regra de acordo com a qual a mesma causa produz o mesmo efeito – a quarta das oito regras – é derivada da experiência, ele parece acreditar que, no passado, fomos bem-sucedidos ao rejeitarmos o título de relação causal para essas associações

desprovidas de uniformidade, procurando pela relação constante para além da superfície dos fenômenos, no que Falkenstein (1998) chama de “escrutínio exato”.

Nesse sentido, mesmo tendo em mente que o confiabilismo foi desenvolvido posteriormente a Hume, sendo usado ainda mais tarde como uma resposta ao ceticismo de Hume (Lipton, 1995 e Greco, 1999), concordo com Schmitt (1992) e Morris (2008) que uma antecipação do confiabilismo estava contida no procedimento do próprio Hume. Afinal, de acordo com Goldman, um dos grandes expoentes da teoria, o confiabilismo consiste na tese de acordo com a qual “uma pessoa *S* racionalmente acredita em uma proposição *p* somente se sua crença é causada por um processo cognitivo confiável” (*apud* Foley, 1985, p. 188), o que não seria o caso da criança de meu exemplo. Esse “processo cognitivo confiável”, para Hume, penso eu, seria justamente um processo que obedecesse a suas oito regras, gerando um “escrutínio exato”.

3.

Se nossas crenças são justificadas pelo escrutínio exato da experiência conforme às oito regras, estas, por sua vez, seriam justificadas por uma espécie de indução de segunda ordem, semelhante ao que Falkenstein (1998, p. 356) descreve como a: “experiência de uma conjunção constante entre a falha de supostas causas em precederem ou serem seguidas por seus efeitos e a descoberta de causas ocultas em um escrutínio mais exato”. Em outras palavras, temos *confiança* no procedimento porque, no passado, ele foi bem sucedido em desvendar regularidades após a detecção inicial de falhas aparentes na natureza.

Ora, essa explicação deixa claro que uma teoria do conhecimento confiabilista, longe de responder ao desafio de Hume quanto à justificativa do princípio da uniformidade, apenas representaria o próprio procedimento recomendado por Hume diante do caráter supostamente inevitável do problema do círculo na justificativa do princípio da uniformidade. Assim, a aplicação do princípio da uniformidade seria realocada um nível acima: na justificativa das oito regras para justificativa de crenças causais. Mas a justificativa do próprio princípio da uniformidade não estaria em questão, impossível que seria.

Grosso modo, é essa situação que desperta angústia em Kant, não satisfeito com a proposta de uma teoria do conhecimento que trata a razão humana, no seu uso mais importante, como um instinto, em última análise, ininteligível.

Não seria arriscado afirmar que Kant poderia julgar o procedimento contido nas oito regras de Hume como um procedimento verdadeiramente confiável, ou ao menos não conheço quaisquer evidências textuais do contrário. Mais um motivo para que eu não analise o conteúdo das oito regras é o fato de eu não pensar que haja boas razões para acreditarmos que Kant rejeitaria alguma delas. Penso que o problema que, depois de Hume, ainda requer uma resposta, para Kant, residiria exatamente naquele nível superior no qual localizamos o princípio da uniformidade, deixado por Hume sem justificativa.

Aparentemente, Kant considerou que Hume teria oferecido uma explicação da “causa ocasional” da produção da crença em questões de fato, desprovida da oferta de um “princípio da sua possibilidade” (Kant, 1781, KrV, § 13). Eu digo que esse seria o princípio da uniformidade que Hume julgou não poder ser fundado sem circularidade.

Esquemáticamente, a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, nesse sentido, pode ser lida como uma resposta a Hume por meio da qual Kant procura não refutar o princípio das regras humeanas, mas fundamentá-lo de uma maneira que Hume teria julgado impossível. Apresento agora, em linhas muito gerais, como Kant teria procurado justificar de um modo amplo um princípio de legalidade intrínseca aos próprios fenômenos e inseparável deles.

Para Kant, sem uniformidade nas relações entre os fenômenos, não perdemos apenas a inferência de impressões presentes de objetos para ideias mais vívidas de outros objetos, perdemos as próprias impressões presentes: nada percebemos. Consideremos o que Hume chama de “impressão presente” de um objeto como o que tomamos ordinariamente por uma experiência perceptual de um objeto macrofísico, afinal, impressão, para Hume, é espécie do gênero “percepção”. Kant quer demonstrar – e ele alega originalidade aqui (Kant, 1781, KrV, A 120, nota) – que a mera experiência perceptual de um objeto macrofísico que, para Hume, seria “a mera admissão passiva das impressões através dos órgãos de sensação” (Hume, 2002, TNH, 1.3.2, § 2), já requer um ato de síntese, ou seja, um ato pelo qual o múltiplo da intuição é reduzido a uma representação completa de um objeto mediante a imposição de uma unidade qualitativa (temática, assim por dizer) a esse múltiplo.

Para Kant, diferentemente do que pensa Hume, i) toda percepção contém um múltiplo, e ii) a unidade qualitativa imposta a esse múltiplo não pode ser tão fruto de afecção sensível quanto ele próprio.¹ Da tese de que toda representação contém um múltiplo, Kant deriva a tese relativa ao caráter temporal sucessivo desse múltiplo, pois, “como encerrada num momento, nunca pode cada representação ser algo diferente da unidade absoluta [atômica ou desprovida de partes]” (Kant, 1781, KrV, A 99).

Para entendermos como do múltiplo sucessivo surge a unidade da percepção, de acordo com Kant, precisamos então pressupor uma reprodução desse múltiplo, que é realizada pela imaginação. É aqui que o texto kantiano dialoga intimamente com o humeano. Como (me parece) Hume, Kant acredita que nossa imaginação associativa nada teria a fazer se não houvesse uma regularidade presente em nossa experiência dos objetos:

Se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado, se o homem se transformasse ora nesta ora naquela forma animal, se num muito longo dia a terra estivesse coberta ora de frutos, ora de gelo e neve, a minha imaginação empírica nunca teria ocasião de receber no pensamento, com a representação da cor vermelha, o cinábrio pesado [...], sem que nisso houvesse uma certa regra, a que os fenômenos estivessem por si mesmos submetidos, não podia ter lugar nenhuma síntese empírica da reprodução. (Kant, 1781, KrV, A 100-101)

Parece-me que Hume subscreveria a tese segundo a qual a capacidade associativa de nossa imaginação não poderia ser exercida na ausência de conjunção constante. A grande novidade kantiana é o deslocamento do papel da imaginação, com sua dependência de uma regularidade nos fenômenos, para o interior da própria percepção de qualquer objeto, uma vez que Kant descarta tanto a possibilidade de percepções simples, quanto a possibilidade de que a própria unidade do múltiplo sensível seja também meramente recebida sensorialmente. Dada essa modificação introduzida por Kant na compreensão do ato de perceber, em havendo percepção, podemos supor uma regularidade fenomênica como seu pano de fundo obrigatório,

¹ Procurei explicar a razão de ser de ambas as teses no artigo “Can mere Intuitions Represent Objects?”, ainda inédito.

regularidade sem a qual a imaginação não teria sabido o que fazer do múltiplo sensível posto cegamente diante dela.²

Assim, para responder a Hume, a intenção de Kant seria fazer com que a uniformidade na natureza deixasse de ser uma mera constatação de fato, que não podemos estender a fenômenos futuros, tornando-a a necessidade de uma possibilidade inerente a qualquer representação perceptual. Em suma, segundo Kant, a representação perceptual em si pressupõe a possibilidade de uma uniformidade sem a qual seria impossível que a imaginação infundisse unidade no múltiplo sensível contido em cada representação. Por isso, estaríamos sempre autorizados a buscar reconstruir essa uniformidade subjacente à percepção por meio dos escrutínios mais exatos de que formos capazes.

Creio que seja por essa via que possamos começar a entender por que princípios que, para Hume, eram derivados da experiência adquirirão, em Kant, o caráter transcendental de condição da possibilidade da experiência perceptual de objetos macrofísicos.

Referências

Faggion, A. (2012). O problema da causalidade à luz do naturalismo de Hume e do criticismo de Kant. In J. T. Klein, (Org.), *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura* (pp. 343-414). Florianópolis: Nefipo.

Faggion, A. Can Mere Intuitions Represent Objects? (Artigo inédito)

Falkenstein, L. (1998). Hume's Answer to Kant. *Noûs*, 32(3), 331-360.

Foley, R. (1985). What Is Wrong with Reliabilism? *The Monist*, 68, 188-202.

² Expliquei o argumento kantiano com maior riqueza de detalhes no artigo "Can mere Intuitions Represent Objects?".

Greco, J. (1999). Agent Reliabilism. *Noûs*, 33(13), 273-296.

Howson, C. (2003). *Hume's Problem: Induction and the Justification of Belief*. Oxford: Oxford University Press.

Hume, D. (1999). *An Enquiry concerning Human Understanding (EHU)*. Oxford: Oxford University Press.

Hume, D. (2002). *A Treatise of Human Nature (THN)*. Oxford: Oxford University Press.

Kant, I. (1781). Kritik der reinen Vernunft (erste Auflage) (KrV). In *Kants gesammelte Schrifte. Akademie Textausgabe*, Band IV. Berlin.

Kant, I. (1997). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

Lipton, P. (1995). Popper and Reliabilism. In A. O'Hear (Org.), *Karl Popper: Philosophy and Problems* (pp. 31-44). Cambridge University Press.

Morris, W. E. (2008) Hume's Epistemological Legacy. In E. S. Radcliffe (Org.), *A Companion to Hume* (pp. 457-476). Blackwell Publishing.

Schmitt, F. F. (1992). *Knowledge and Belief*. London and New York: Routledge.