

# A

***a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*** (lat., da afirmação qualificada para a inqualificada) Também conhecida como falácia conversa do acidente, o erro de raciocínio que consiste em retirar uma restrição, qualificação ou acidente que não pode ser retirada: «Os números pares são divisíveis por 2; logo, os números são divisíveis por 2».

***a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*** (lat., da afirmação inqualificada para a qualificada) Também conhecida como falácia do acidente, o erro que resulta de introduzir uma restrição, qualificação ou acidente que não pode ser introduzida: «Alguns números primos são ímpares; logo, o primeiro número primo é ímpar».

***a posteriori*** (lat.) *Ver A PRIORI.*

***a priori* 1.** Uma distinção entre modos de conhecer. Conhecemos *a priori* uma proposição quando a conhecemos independentemente da experiência, ou pelo pensamento apenas. Por exemplo, a proposição de que dois mais dois é igual a quatro, ou a de que chove ou não chove, são proposições que podemos conhecer independentemente da experiência, ou pelo do pensamento apenas. Isto é, não precisamos de recorrer ao uso das nossas capacidades perceptivas para saber que dois mais dois é igual a quatro ou que chove ou não chove; basta pensar. Já para sabermos que Descartes foi um filósofo, ou que o céu é azul, precisamos de recorrer à experiência, isto é ao uso das nossas capacidades perceptivas.

É importante não confundir o modo como conhecemos uma certa proposição com o modo como adquirimos os conceitos necessários para a compreensão da mesma. Por exemplo, para sabermos que todo o objecto vermelho é colorido não precisamos de olhar para os objectos vermelhos e ver se estes são ou não coloridos. Para sabermos tal coisa basta pensar um pouco; percebemos logo que se um objecto é vermelho, então é colorido. Contudo, foi através da experiência que adquirimos o conceito de vermelho e de colorido. Ou seja, tivemos de olhar para o mundo empírico para saber o que é um objecto vermelho e o que é um objecto colorido. Será que isto torna dependente da experiência, isto é, *a posteriori*, o nosso conhecimento de que todos os objectos vermelhos são coloridos? Não. É verdade que temos de ter os conceitos relevantes para saber que todos os objectos vermelhos são coloridos. É também verdade que para adquirir esses conceitos temos de recorrer à experiência. Contudo, uma coisa é adquirir o conceito de vermelho e outra coisa é o que está envolvido quando temos ou activamos o conceito. É só no primeiro caso que precisamos de informação empírica. Ou seja, do facto de termos adquirido um certo conceito pela experiência não se segue que não possamos usá-lo na aquisição de conhecimento *a priori*. O que está em causa na distinção entre conhecimento *a priori* e *a posteriori* é o modo como conhecemos uma certa proposição e não o modo como adquirimos os conceitos relevantes para a conhecermos.

Temos assim a seguinte caracterização de *a priori*: Uma proposição é *conhecível a priori*

## a priori

por um agente particular se, e só se, esse agente *pode* conhecê-la independentemente da experiência, pelo pensamento apenas.

Um aspecto interessante na caracterização de conhecimento *a priori* é o facto de esta conter um elemento positivo e um elemento negativo (Bonjour 1998: 6–11). O elemento positivo diz-nos que uma proposição é conhecível *a priori* se, e só se, pode ser conhecida pelo pensamento apenas. O elemento negativo diz-nos que uma proposição é conhecível *a priori*, se, e só se, pode ser conhecida independentemente de qualquer informação empírica. É comum encontrar caracterizações do *a priori* apenas com o elemento negativo. Mas o elemento positivo pode ajudar a decidir, em casos de fronteira, o que conta como conhecível *a priori*. Isto porque o que caracterizamos como *a priori* ou *a posteriori* depende do que queremos dizer por «experiência». Numa caracterização mais estrita, «experiência» significa experiência perceptiva do mundo exterior, excluindo a percepção dos estados internos ao sujeito que conhece. Numa caracterização mais lata, «experiência» significa qualquer tipo de experiência, quer o seu objecto seja exterior ou interior ao sujeito. De acordo com a primeira caracterização, «Dói-me as costas» conta como *a priori*. De acordo com a segunda caracterização, «Dói-me as costas» conta como *a posteriori*. Se adicionarmos o elemento positivo da caracterização, podemos excluir a proposição expressa pela frase «Dói-me as costas» como *a priori* pelo facto de eu não poder descobrir tal coisa pelo pensamento apenas — isto supondo que a introspecção não conta como pensamento. Assim, pode-se argumentar que, de modo a compatibilizar ambos os elementos da caracterização de *a priori*, temos de interpretar o elemento negativo de modo lato.

Outro aspecto importante da caracterização de conhecimento *a priori* é a ocorrência da palavra «pode» (Kripke 1980: 34–35). O «pode» permite-nos distinguir entre uma proposição efectivamente conhecida *a posteriori* por um agente, apesar de ele poder conhecê-la *a priori*. Por exemplo, acabei de descobrir a

*posteriori*, usando o computador, que  $125 \times 32 = 4000$ . Mas se em vez de ter usado o computador tivesse sido eu mesma a fazer os cálculos, poderia ter um conhecimento *a priori* do resultado. São inúmeras as proposições que poderiam ter sido conhecidas *a priori* por nós, mas que viemos efectivamente a conhecê-las *a posteriori* — por exemplo, na escola, através da leitura de um livro, pelo uso de um computador ou perguntando a alguém. Contudo, não há maneira de descobrir *a priori* que a neve é branca. Por mais que reflectamos sobre a neve e a brancura, é simplesmente impossível para nós, ou para qualquer ser com capacidades cognitivas semelhantes às nossas, descobrir, pelo pensamento apenas, que a neve é branca, e isto verifica-se no caso de todas as proposições observacionais. Deste modo, a maioria das proposições conhecidas *a priori* por um agente poderiam ser conhecidas *a posteriori* por esse agente; mas nem todas as proposições conhecíveis *a posteriori* por um agente poderiam ser conhecidas *a priori* por esse agente.

A maioria das proposições conhecidas *a priori* por um agente poderiam ser conhecidas *a posteriori* por esse agente porque as proposições que se referem ao sujeito da elocução que as exprime, isto é, proposições como a de que existo ou a de que estou a pensar, às quais o agente tem um acesso privilegiado, só podem ser conhecidas *a priori*. Estou a supor que tais proposições são efectivamente conhecíveis *a priori* por qualquer ser humano. Afinal, é muitíssimo implausível que alguém pudesse descobrir por testemunho, por exemplo, que existe. Mesmo que alguém nunca tivesse pensado sobre o assunto, parece pouco provável que não o soubesse já. É difícil imaginar que alguém ficasse surpreso perante a afirmação proferida por terceiros de que existe. E isto porque essa pessoa já o sabia. E se já o sabia, sabia-o, argumentavelmente, *a priori*. E portanto «Eu existo» exprime uma proposição conhecível *a priori* e impossível de ser conhecida *a posteriori*. E o mesmo se aplica às restantes proposições a que o agente tem um acesso privilegiado.

2. Um argumento é *a priori* se, e só se, todas as suas premissas são *a priori*. Um argumento é *a posteriori*, se, e só se, pelo menos uma das suas premissas é *a posteriori*.

3. Ao longo da história, a noção de *a priori* surgiu conectada às de necessidade, irrevisibilidade e analiticidade. É importante, no entanto, não confundir tais noções.

Ao introduzir a noção de conhecimento *a priori*, Immanuel Kant equacionou-a com a de necessidade estabelecendo a seguinte equivalência: uma proposição é conhecível *a priori* se, e só se, for necessária. Foi preciso esperar até 1972 para que alguém questionasse tal conexão. Essa conexão foi praticamente refutada por Saul Kripke no clássico *Naming and Necessity*. Contudo, ainda permanecem alguns resistentes. Contudo, mesmo que não se aceitem os argumentos de Kripke, também não se pode admitir a conexão sem argumentos, como até então se fazia. Em primeiro lugar, é preciso notar que a distinção entre conhecimento *a priori* e *a posteriori* é uma distinção epistémica acerca de modos de conhecer, ao passo que a distinção entre necessário e contingente é uma distinção metafísica acerca de tipos de verdade.

Os argumentos de Kripke contra a conexão são muito simples nos seus traços mais gerais. Começemos pela primeira tese contida na conexão: Se uma proposição é conhecível *a priori*, então é necessária. O argumento a favor desta tese é basicamente o seguinte: Se alguém sabe que *P a priori*, então sabe que *P* independentemente de qualquer informação empírica. Mas se sabe que *P* independentemente de qualquer informação empírica é porque a verdade de *P* é independente de qualquer característica do MUNDO ACTUAL. Mas se a verdade de *P* é independente do mundo actual, então *P* é necessária, é verdadeira em qualquer mundo possível. Será este argumento sólido?

O primeiro passo ilegítimo deste argumento é a ideia de que se *P* é conhecível independentemente de qualquer informação sobre o mundo actual, então *P* não pode ser acerca do mundo actual. Ora, isto é falso. Por exemplo, sei independentemente de qualquer informação

sobre o mundo actual que nenhum solteiro é casado (como vimos, o facto de ter adquirido os conceitos de *solteiro* e *casado* empiricamente é irrelevante para a questão). Mas daqui não se segue que esta verdade não seja acerca do mundo actual. Pelo contrário, esta verdade é sobre solteiros e casados, os quais fazem parte deste mundo. E é porque os solteiros têm a propriedade de serem não casados que é verdade que nenhum solteiro é casado. Poderíamos replicar a esta objecção defendendo que sabemos isto *a priori* porque sabemos que, por definição, «solteiro» significa «não casado». Assim, este não é primariamente um facto acerca de solteiros e não casados, mas acerca das expressões «solteiro» e «não casado» terem o mesmo significado. Mas esta resposta também não é satisfatória. Afinal, estamos apenas a dizer que temos de compreender o significado dos termos «solteiro» e «casado» para saber que os solteiros não são casados. Mas isto é basicamente o mesmo que dizer que temos de saber independentemente da experiência, e logo, *a priori*, que não há solteiros casados. Mas a frase «Nenhum solteiro é casado» só pode ser verdadeira se efectivamente, no mundo actual, nenhum solteiro é casado. Um contra-exemplo simples e eficaz contra a conexão é o da minha elocução presente de «Eu existo». O facto de eu saber independentemente de qualquer informação acerca do mundo actual que existo não implica que a frase «Eu existo» não seja sobre mim e o facto de eu existir no mundo actual; obviamente que é. E é porque existo agora (no mundo actual) que esta frase é verdadeira. Se eu não existisse neste mundo possível, a frase seria falsa. Uma vez que não sou um ser necessário, há muitos mundos possíveis nos quais não existo; logo, esta não é uma verdade necessária.

O segundo passo ilegítimo é a ideia de que se *P* for conhecível independentemente de qualquer informação acerca do mundo actual, então tem de ser verdadeira em todos os mundos possíveis. A ideia é que se *P* fosse conhecida independentemente de qualquer informação acerca do mundo actual, então o mesmo

a priori

tipo de justificação que nos legitima em acreditar em  $P$  no mundo actual tem de estar disponível em qualquer mundo possível. E se está disponível em qualquer mundo possível, então  $P$  é verdadeira em todos os mundos possíveis, e, logo, necessária.

Para ver o erro neste argumento, suponhamos novamente a minha elocução presente de «Eu existo». A proposição expressa por esta frase é tal que não há qualquer situação possível em que eu acredite nela e esteja errada. Logo, é verdadeira nesses mundos possíveis em que acredito nela. Mas isto não significa que a proposição seja verdadeira em todos os mundos possíveis, pois há mundos possíveis nos quais não existo. Portanto, apesar de não existir um mundo possível no qual eu acredite que exista e esteja enganada, há mundos possíveis nos quais a proposição expressa é falsa — eu não existo nesses mundos.

A outra tese contida na conexão é a seguinte: Se uma proposição é necessária, então é conhecível *a priori*. O argumento que sustenta esta tese é o seguinte:

Se uma proposição for necessária, então é verdadeira em todos os mundos possíveis. Portanto, a sua verdade não depende de qualquer característica particular de um mundo possível, em especial, do mundo actual. Mas os nossos processos de justificação do conhecimento *a posteriori* dependem de informação acerca do mundo actual. Assim, não podemos conhecer verdades necessárias *a posteriori*. Logo, todas as verdades necessárias têm de ser conhecíveis *a priori*.

Kripke forneceu uma bateria de contra-exemplos a esta tese. Um dos mais simples é o seguinte: Uma descoberta astronómica importante foi a de que aquele corpo celeste que aparece de manhã e a que chamamos «Estrela da Manhã» e aquele corpo celeste que surge ao anoitecer e a que chamamos «Estrela da Tarde» é afinal o mesmo corpo celeste, nomeadamente, o planeta Vénus. Como dissemos, isto foi efectivamente uma descoberta astronómica; como tal, algo que descobrimos *a posteriori*.

Contudo, dado que a Estrela da Manhã é o mesmo objecto que a Estrela da Tarde, nomeadamente o planeta Vénus, a frase «A Estrela da Manhã é a Estrela da Tarde» exprime uma verdade necessária. A ideia é que um objecto é necessariamente idêntico a si mesmo. O facto de usarmos nomes diferentes para referir o mesmo objecto é irrelevante, o relevante é tratar-se do mesmo objecto. Logo, necessariamente, esse objecto é igual a si próprio. Podemos pensar que é possível imaginar uma situação na qual a Estrela da Manhã não é a Estrela da Tarde. Mas essa não é uma situação em que a Estrela da Manhã não é a Estrela da Tarde, mas uma situação em que o nome «Estrela da Manhã» refere um objecto diferente do objecto que «Estrela da Tarde» refere. Se a Estrela da Manhã é a Estrela da Tarde, então, necessariamente, a Estrela da Manhã é a Estrela da Tarde. Esta é a tese da necessidade da identidade, a qual ninguém disputa (até porque é um teorema da lógica). A ideia é que se os objectos  $a$  e  $b$  são idênticos, então são necessariamente idênticos.

Vejamos a conexão entre irrevisibilidade e *a priori*. Tanto quanto sei, esta conexão tem origem na ideia racionalista segundo a qual os nossos sentidos são fonte de ilusão e a razão fonte de certeza. De acordo com os racionalistas tradicionais, temos uma capacidade racional que, quando exercida, nos dá acesso directo à estrutura necessária da realidade. Como sabemos que  $P$  ou não  $P$ ? Porque temos essa capacidade que nos permite de algum modo «ver» que  $P$  ou não  $P$ . Contrariamente à percepção sensorial, argumentam os racionalistas tradicionais, a «percepção» racional garante-nos sempre a correcção do resultado assim obtido, não existindo lugar para ilusões racionais. Uma vez que a intuição racional é a fonte do conhecimento *a priori*, este é infalível e o resultado irrevisível (no sentido de não se poder descobrir que é falso).

Com a descoberta das geometrias não euclidianas, o racionalismo foi praticamente abandonado. Isto porque as geometrias euclidianas tinham sido, alegadamente, descobertas *a priori*.

*ri*, por meio de intuições racionais. Logo, não poderíamos descobrir que eram falsas. Após a descoberta da estrutura não euclidiana do espaço, muitas pessoas tomaram esse facto como uma refutação das geometrias euclidianas e logo, como uma forte objecção ao racionalismo. Apesar dos vários ataques ao racionalismo que ocorreram após estas descobertas, a conexão entre o *a priori* e irrevisibilidade manteve-se, continuando a assombrar a ideia de conhecimento *a priori*. É curioso notar que apesar de esta conexão ser tomada como óbvia pelos racionalistas tradicionais, embora os racionalistas actuais a rejeitem, como Laurence Bonjour, muitos filósofos continuam a aceitá-la sem discussão, mesmo que não aceitem a sua motivação racionalista. E o mais curioso é o facto de alguns filósofos não racionalistas partirem desta conexão para extrair resultados filosóficos substanciais contra a existência do conhecimento *a priori*, ou contra a ideia de que um certo fragmento de conhecimento é *a priori*, em vez de tomarem esses resultados como uma *reductio* de tal conexão.

Uma proposição é irrevisível (ou infalível) se, e só se, nada houver que nos pudesse levar a rejeitá-la ou revê-la. A expressão «revisão de crenças» é habitualmente usada no sentido de rejeição com base em indícios que refutem a crença em causa. Existem dois tipos de indícios que nos podem levar à rejeição de uma crença: indícios *a priori*, descobertos por mero raciocínio, ou indícios retirados da experiência. Os mais discutidos, para refutar o carácter *a priori* de algo, são os indícios empíricos. Os indícios obtidos *a priori* são, hoje em dia, aceites como não problemáticos para o conhecimento *a priori*. É prática comum revermos com base no pensamento apenas resultados obtidos *a priori* — é o que faz qualquer lógico ou matemático. O que alguns filósofos tendem a rejeitar é a ideia de que uma crença obtida *a priori* possa ser refutada por indícios empíricos. Assim, a tendência actual é enfraquecer a conexão, interpretando-a apenas no sentido de refutação empírica.

Por vezes, a expressão «revisão de crenças»

também é usada num sentido mais psicológico, como «dá jeito não ter esta crença» ou «não quero ter esta crença». Neste último sentido, é fácil rejeitar a conexão. Por exemplo, dá jeito a muitas pessoas, por motivos emocionais, acreditar que existe vida além da morte. Mas daqui não se segue que elas saibam tal coisa, mesmo que isso se venha a revelar verdadeiro. Conversamente, é óbvio que se for possível saber *a priori* que Deus não existe, isto continua a ser verdadeiro mesmo que toda a gente se recusasse a acreditar em tal coisa. E mesmo que interpretemos a expressão «revisão de crenças» numa acepção psicológica um pouco mais sofisticada, como «é racionalmente adequado rejeitar esta crença», a conexão entre *a priori* e irrevisível continuaria a ser problemática. Posso rejeitar racionalmente a crença de que Deus existe por não haver provas da sua existência, mas daí não se segue que isso seja verdade e, logo, que não possa descobrir *a priori* que Deus existe. Conversamente, mesmo que seja possível descobrir *a priori* que Deus não existe, pode ser racionalmente aconselhável acreditar na sua existência, por exemplo, para evitar problemas emocionais.

Agora imagine-se que, por causa de um erro sistemático de raciocínio, revíamos a nossa crença de que  $726 + 234 = 960$  e passávamos a acreditar que  $726 + 234 = 961$ . Estamos racionalmente justificados a acreditar que  $726 + 234 = 961$ ; afinal, conferimos os cálculos várias vezes. Contudo, é falso que  $726 + 234 = 961$ . Será que daqui se segue que não conhecemos *a priori* que  $726 + 234 = 960$ , uma vez que revemos a nossa crença nessa verdade e passámos a acreditar na falsidade de que  $726 + 234 = 961$ ? Não. O facto de por engano revermos uma verdade, não se segue que essa verdade não tenha sido conhecida *a priori*. Essa proposição foi, efectivamente, conhecida *a priori*, e depois rejeitada por motivos, igualmente, de carácter *a priori*.

Uma forma de fortalecer a conexão, é interpretar «revisão de crenças» no sentido de podermos vir a *descobrir*, por meios empíricos, que certa crença é falsa. A ideia é a seguinte:

a priori

como pode uma crença adquirida por mero raciocínio ser refutada com base na experiência? À primeira vista, parece que nada poderá acontecer no mundo que refute, por exemplo, o *modus ponens*. Contudo, W. V. Quine, no seu famoso argumento da teia de crenças (Quine 1951) desafiou esta ideia, defendendo que tudo é empiricamente revisível, inclusive as verdades da lógica.

Será que, se tudo for empiricamente revisível, não existe conhecimento *a priori*, como nos diz a conexão entre *a priori* e irrevisibilidade? É defensável que não. Parece existir aqui uma confusão entre revisão de crenças e conhecimento, por um lado, e revisão de crenças e aquisição de crenças, por outro. Começemos pela primeira confusão. Se a conexão fosse tomada literalmente, no sentido de que se algo é *conhecido a priori*, então não é revisível (e vice-versa), seria trivialmente verdadeira. E o mesmo tipo de conexão se poderia equacionar para o conhecimento *a posteriori*. Isto porque o conhecimento é factivo, ou seja, se sabemos que uma certa proposição é verdadeira, então não podemos descobrir que é falsa. Dizer que o conhecimento é factivo é dizer que não podemos conhecer falsidades. Logo, para retirar a conexão da sua trivialidade há que reformulá-la do seguinte modo: Uma crença (verdadeira ou falsa) é adquirida *a priori* se, e só se, for empiricamente irrevisível.

Isto conduz à confusão entre aquisição (ou justificação de crenças) e revisão de crenças. Suponhamos que, ao jeito de Quine (1951: 43), as novas descobertas em mecânica quântica levavam à refutação da lei do terceiro excluído e, com isso, à revisão da nossa crença de que essa lei é correcta. Será que isto mostra que a nossa crença não tinha sido primariamente adquirida *a priori*? Claro que não. Uma coisa é a forma como adquirimos a nossa crença na verdade da lei do terceiro excluído; outra coisa é o modo como revemos essa crença. A distinção entre *a priori* e *a posteriori* é sobre modos de aquisição de crenças e não sobre modos de revisão de crenças. E o processo de aquisição de crenças é completamente distinto da revisão

de crenças. Uma condição necessária para uma crença ser revista é ela já ter sido adquirida: não posso rever crenças que não tenho. A minha teia de crenças é composta por um conjunto de crenças adquiridas, ou justificadas, de diferentes modos — umas *a priori* e outras *a posteriori*. Sucintamente, a distinção entre conhecimento *a priori* e *a posteriori* diz respeito ao modo de aquisição de crenças; a noção de revisibilidade diz respeito à revisão de crenças; revisão de crenças e aquisição de crenças são processos diferentes; ninguém forneceu um argumento que mostrasse uma conexão entre revisão e aquisição de crenças; logo, é errado limitarmo-nos a pressupor tal conexão para argumentar que não há crenças *a priori* porque estas não são irrevisíveis. Ainda há alguns defensores desta conexão. Mas tais defensores não se limitam a pressupor a conexão; defendem argumentos para a estabelecer. E é só isto que está em causa: não se pode pressupor uma ligação entre o *a priori* e o irrevisível; é preciso mostrar que esta conexão existe.

A conexão entre o *a priori* e o analítico é a mais forte de todas. Esta conexão tem sido amplamente defendida pelos empiristas como forma de explicar o conhecimento *a priori*.

A noção de conhecimento *a priori* tem sido alvo de um longo, e actual, debate. O argumento mais usado contra a noção de conhecimento *a priori* é que não faz sentido dizer que se pode conhecer o que quer que seja sobre o mundo pelo pensamento apenas, sem olharmos para o mundo. Os racionalistas defendem que é possível conhecer algo sobre o mundo pelo pensamento apenas, os empiristas defendem que tal coisa não é possível. Aos racionalistas compete a difícil tarefa de explicar como podemos conhecer coisas sobre o mundo sem olhar para ele, pelo pensamento apenas. Aos empiristas compete a difícil tarefa de recusar a forte intuição de que não precisamos de olhar para o mundo para sabermos que dois objectos mais dois objectos são quatro, ou que todo o objecto vermelho é colorido. Esta é ainda uma das discussões mais centrais em epistemologia.

Há várias teorias racionalistas, mas prati-

camente todas apelam a uma capacidade especial responsável pelo nosso conhecimento *a priori*. Através dessa capacidade, a que tradicionalmente se chama «intuição racional», podemos descobrir coisas acerca do mundo pelo pensamento apenas.

Já as posições empiristas dividem-se, basicamente, em duas. De um lado há os empiristas que defendem que não existe, de todo em todo, conhecimento *a priori*. Essa posição é encabeçada por W. V. Quine, mas é a menos popular das duas posições empiristas. De acordo com a posição mais moderada de empirismo, popular entre os positivistas lógicos e renovada por filósofos como Paul Boghossian, existe conhecimento *a priori*, mas é um mero conhecimento de convenções linguísticas, ou significados dos termos, ou de relações entre os nossos conceitos: é um mero conhecimento de verdades analíticas. (*Ver* ANALÍTICO). CTe

- Boghossian, P. 1997. Analyticity. In B. Hale e C. Wright, orgs., *Blackwell Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell.
- Bonjour, L. 1998. *In Defense of Pure Reason*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Kripke, S. 1980. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell.
- Plantinga, A. 1974. *The Nature of Necessity*. Clarendon Press, Oxford: Oxford University Press, Cap. 1.
- Quine, W. V. 1951. Two Dogmas of Empiricism. In *From a Logical Point of View*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953.

***a priori*, história da noção de** Entende-se por conhecimento *a priori* aquele que ocorre de forma independente da experiência. Na tradição filosófica esse é o tipo de conhecimento que geralmente se associa à verdade e à necessidade. Autores há, como Hume, que separam radicalmente os conhecimentos de certas verdades necessárias (as quais não precisam da confirmação da experiência), entendidas como mera relação entre ideias de todos os outros conhecimentos, relativos ao domínio dos factos. A partir de Kant, a discussão acerca dos conhecimentos *a priori* alterou-se substancial-

mente, já que estes, além da característica da independência relativamente à experiência, passaram a ser eles próprios considerados condições de possibilidade da própria experiência. É claro que surge o problema de saber qual o significado do termo «experiência» e se não se incorre em círculo ao definir o *a priori* como condição de possibilidade daquilo que já se pressupõe. Mas se, como Kant pretende, for possível especificar o sentido em que certos conhecimentos são condições de possibilidade daquilo a que ele chama experiência, um passo muito importante se dá, tanto na compreensão do *a priori*, como na relação deste com todos os outros conhecimentos empíricos. De certo modo poderia então falar-se aqui num CÍRCULO VIRTUOSO.

Para reformular essa relação, Kant teve que introduzir distinções no interior do próprio conjunto dos conhecimentos *a priori*. Alguns haverá que, sendo *a priori*, não podem ser considerados condições de possibilidade de quaisquer outros conhecimentos de tipo empírico. A esses chama-lhes ANALÍTICOS. São conhecimentos que se baseiam na IDENTIDADE entre sujeito e predicado ou então, como também Kant diz, aqueles em que o predicado já está incluído na compreensão do sujeito.

«Todos os juízos analíticos assentam inteiramente no princípio da contradição e são, segundo a sua natureza, conhecimentos *a priori*, os quais são conceitos que lhe servem de matéria e podem ser ou não conceitos empíricos.» (Kant, *KrV*, B11)

Exemplos do próprio Kant: «Todos os corpos são extensos» e «O ouro é amarelo». Independentemente do acerto de tais exemplos, o que importa reter é que os predicados, quer da extensibilidade, quer da cor amarela entram supostamente na definição dos sujeitos respectivos e de tal modo que a experiência nunca poderá apresentar contra-exemplos. No entanto, não será este tipo de *a priori*, baseado na analiticidade, o mais sugestivo e pertinente do ponto de vista filosófico. Kant defende que