

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ADRIANO BUENO KURLE

**O CONCEITO DE “EU” NA FILOSOFIA CRÍTICA  
TEÓRICA DE KANT**

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Luft

PORTO ALEGRE

2012

ADRIANO BUENO KURLE

**O CONCEITO DE “EU” NA FILOSOFIA CRÍTICA  
TEÓRICA DE KANT**

Dissertação apresentada como  
requisito parcial para a obtenção  
do grau de Mestre em Filosofia na  
Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Luft

PORTO ALEGRE

2012

ADRIANO BUENO KURLE

**O CONCEITO DE “EU” NA FILOSOFIA CRÍTICA  
TEÓRICA DE KANT**

Dissertação apresentada como  
requisito parcial para a obtenção  
do grau de Mestre em Filosofia na  
Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

Aprovada em \_\_\_\_\_, de \_\_\_\_\_ de 2012.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Eduardo Luft – PUCRS (Orientador)

---

Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Jr. – PUCRS

---

Prof. Dr. Inácio Helfer – UNISINOS

PORTO ALEGRE

2012

Aos meus pais

*Gato que brincas na rua  
Como se fosse na cama,  
Invejo a sorte que é tua  
Porque nem sorte se chama.*

*Bom servo das leis fatais  
Que regem pedras e gentes,  
Que tens instintos gerais  
E sentes só o que sentes.*

*És feliz porque és assim,  
Todo o nada que és é teu.  
Eu vejo-me e estou sem mim,  
Conheço-me e não sou eu.*

*(Fernando Pessoa)*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Eduardo Luft pela atenção na orientação deste trabalho.

À Patrícia, pela constante presença e apoio, nas horas boas e ruins.

Aos meus pais, Edemar e Leila.

Aos meus amigos.

Ao amigo e tradutor Tairon Martins, pela ajuda com a tradução do resumo para o inglês.

Aos professores, secretários e colegas da PUCRS, que muito bem me acolheram durante este tempo.

Ao CNPq pelo financiamento desta pesquisa.



## RESUMO

Neste trabalho abordamos a concepção de “eu” na filosofia teórica do período chamado “crítico” da filosofia de Immanuel Kant. Para tanto, focamos nossa análise no texto da *Crítica da Razão Pura*. Iniciamos pela tentativa de determinar o lugar e o caráter do sujeito cognitivo no ponto de partida da construção epistêmica transcendental, distinguindo entre psicologia empírica, psicologia racional e psicologia transcendental, pertencendo a esta última o paradigma de análise de Kant. Apontamos para a impossibilidade de interpretar corretamente o texto sem que se leve em consideração os aspectos psicologistas, ainda que esta psicologia seja a de caráter transcendental. Assim, negamos que a possibilidade de uma análise puramente semântica do texto da *Crítica da Razão Pura* seja uma alternativa viável para uma interpretação legítima. Partimos posteriormente para a descrição da doutrina do idealismo transcendental, onde se trata da diferença da perspectiva transcendental da perspectiva realista ou transcendente, por onde aparecerão duas perspectivas distintas para o conhecimento de objetos: como fenômeno e como númeno. Seguindo, trataremos sobre os limites do conhecimento e como podemos pensar o sujeito da teoria diante destes limites propostos. Então surge uma tripla distinção das diferentes perspectivas da abordagem do “eu”: “eu” fenomênico, “eu” transcendental e “eu” numênico. Disto trabalharemos cada uma destas três perspectivas, tratando primeiramente do “eu” fenomênico e da relação entre a intuição do espaço e do tempo como condição para pensar a unidade do tempo em uma linha contínua temporal, de onde se distingue a sucessão dos eventos temporais e que pode servir para pensar a permanência empírica do “eu” no sentido interno. Depois tratamos do “eu” transcendental, iniciando com alguns esclarecimentos básicos sobre a faculdade do entendimento, seu caráter espontâneo, a capacidade de síntese e a sua importância para compreender o tema, para finalmente tratarmos do conceito de *apercepção transcendental* e da distinção entre a unidade e a identidade da consciência, a partir da qual podemos definir o nosso conceito transcendental de “eu”. Ainda nesta análise, abordamos a leitura de quatro comentadores (Strawson, Henrich, Pippin e Patricia Kitcher) sobre a apercepção transcendental e a identidade da consciência. Por término, tratamos do “eu” numênico e da ideia psicológica de alma, de acordo com os dois usos possíveis: o constitutivo e o regulativo.

**Palavras-chave:** Eu; Consciência; Psicologia; Kant; Crítica Da Razão Pura; Transcendental.



## ABSTRACT

This paper deals with the concept of "self" in the "critical" period of Immanuel Kant's theoretical philosophy. The analysis focuses on the *Critique of Pure Reason* text. Drawing a distinction between empirical, rational and transcendental psychology (to which the paradigm of analysis of Kant belongs), it begins with an attempt to determine cognitive subject's place and character in the genesis of the *transcendental epistemology*. Pointing out the essentiality of the psychological aspects to a correct textual interpretation, even when they refer to transcendental psychology, it supports the idea that a purely semantic analysis of the *Critique of Pure Reason* text cannot lead to a legitimate interpretation. Subsequently, a description of the transcendental idealism doctrine is presented, in which the differences between the transcendental and realistic (or transcendent) perspectives are discussed, followed by the rise of two different ways to understand objects: as phenomenon and as noumenon. Following that, an analysis on the limits of knowledge is developed, also centering on ways of thinking the theory's subject itself in relation to those limits. Three distinct perspectives of the "self" approach arise: phenomenal self, transcendental self and noumenal self, each one's analysis being presented separately. Firstly, the phenomenal self and the relation between the intuition of space and time as an essential factor to think the unity of time in a continuous timeline, on which one can identify the chronological sequence of events and that allows us to reflect on the empirical permanency of the "self" in inner sense; secondly, the analysis of the transcendental self, which begins with a basic introduction to the faculty of understanding, its spontaneity and the synthesis ability and its importance to theme comprehension and finally brings up the concept of *transcendental apperception* and the distinction between conscience's unity and conscience's identity, from which our transcendental concept of "self" can be determined. The analysis also deals with four critics' (Strawson, Henrich, Pippin and Patricia Kitcher) view on transcendental apperception and conscience's identity; lastly, the noumenal self and the psychological understanding of "soul", according to its two kinds of use: constitutive and regulative.

**Keywords:** Self; Consciousness; Psychology; Kant; Critique of Pure Reason; Transcendental.

## ABREVIACOES DAS OBRAS DE KANT UTILIZADAS

KrV – *Kritik der reinen Vernunft*. (Marcao das páginas com “A” para a primeira edio, e B para a segunda).

Traduo utilizada: KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Traduo de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. LISBOA: Calouste Gulbenkian, 2010.

Prol. – *Prolegomena zu einer jeden knftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten knnen*.

Traduo utilizada: KANT, Immanuel. *Prolegômenos  Toda Metafísica Futura que Queira Apresentar-se Como Ciência*. Traduo de Artur Morão. LISBOA: Edioes 70, 1988.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>1. O SUJEITO COMO LIMITE DA TEORIA</b>	
1.1 RAZÃO E SUBJETIVIDADE NA FILOSOFIA CRÍTICA TEÓRICA.....	15
1.2 A REFLEXIVIDADE DO MÉTODO TRANSCENDENTAL.....	19
<b>2. O IDEALISMO TRANSCENDENTAL</b>	
2.1 A SENSIBILIDADE E AS FORMAS PURAS: ESPAÇO E TEMPO.....	22
2.2 O IDEALISMO TRANSCENDENTAL.....	24
2.3 A APORIA DO CONHECIMENTO DO LIMITE DO CONHECIMENTO.....	29
<b>3. O “EU” FENOMÊNICO</b>	
3.1 O “EU” COMO AFECÇÃO DE SI NO SENTIDO INTERNO.....	34
3.2 A DETERMINAÇÃO DO “EU” FENOMÊNICO COMO PERMANÊNCIA.....	41
<b>4. “EU” TRANSCENDENTAL</b>	
4.1 A FACULDADE DO ENTENDIMENTO E A LÓGICA TRANSCENDENTAL.....	48
4.2 A SÍNTESE.....	50
4.3 A DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL E AS INTERPRETAÇÕES DO ARGUMENTO.....	58
4.4 A APERCEPÇÃO TRANSCENDENTAL E A UNIDADE E IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA.....	63

4.4.1 STRAWSON SOBRE A APERCEPÇÃO.....	74
4.4.2 HENRICH SOBRE A UNIDADE E IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA DE SI.....	79
4.4.3 PIPPIN SOBRE ESPONTANEIDADE DA MENTE.....	90
4.4.4 PATRICIA KITCHER SOBRE A APERCEPÇÃO.....	94
<b>5. O EU NUMÊNICO E A IDEIA REGULATIVA DE EU OU ALMA</b>	
5.1 A RAZÃO E AS IDEIAS TRANSCENDENTAIS.....	98
5.2 PARALOGISMOS DA RAZÃO PURA – O USO TRANSCENDENTE DA IDEIA PSICOLÓGICA.....	99
5.3 O USO IMANENTE DA IDEIA PSICOLÓGICA.....	102
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>107</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>110</b>

## INTRODUÇÃO

Quaisquer que sejam as nossas orientações filosóficas, Immanuel Kant é um nome que, cedo ou tarde, acabará por esbarrar em meio a nossas reflexões e construções de problemas. Seja por sua maneira minuciosa de tratar as questões da sua época, por sua rígida sistematicidade, por sua originalidade ou por sua relevância histórica, Kant é um autor que não deixa de ser lido, mesmo com a passagem de longos anos e com diversas transformações na filosofia. As marcas de sua leitura permanecem talhadas na filosofia que se lhe sucede, sem que possamos entender qualquer coisa que ocorra na filosofia posterior a Kant sem que de alguma maneira entendamos a referência a ele.

Mas Kant não nos deixa seu legado tanto por resolver certas questões filosóficas, mas por realocá-las em novas direções. Diante de certos impasses criados por seus contemporâneos, Kant conseguiu pela criteriosa separação dos elementos conceituais de cada tema, e pelo seu espírito de sistematicidade, encontrar novos rumos para a Filosofia. Disto não inferimos que devemos concordar com as respostas dadas pelo autor. O que não se pode ignorar é o novo rumo que os problemas filosóficos tomam a partir de Kant.

A *Crítica da Razão Pura* marca esta guinada na história da filosofia, assim como na concepção filosófica do próprio Kant. Obra elaborada no decorrer de dez anos e detalhadamente construída, pretendia resolver os problemas fundamentais da filosofia, tirando de seu caminho, simultaneamente, os exageros dogmáticos da metafísica e o ceticismo. Nada mais relevante para determinar novos rumos do que uma análise das condições mesmas de trilhar o caminho. Diante do impasse das condições filosóficas na modernidade, Kant busca os requisitos básicos que possam legitimar – ou eliminar de vez – a Filosofia e a Metafísica. A questão norteadora desta obra é então: *quais são as condições de possibilidade do conhecimento?*

A estranha e aparente redundância das “condições de possibilidade” é justamente o que permite uma abordagem distinta sobre o tema do conhecimento. Até Kant, buscava-se descrever objetos ou as próprias coisas como se o discurso tratasse diretamente de condições objetivas do próprio mundo. Não obstante o giro subjetivista da filosofia moderna, iniciado

por Descartes, ainda o próprio sujeito era descrito como um objeto no mundo, mesmo que este mundo inteiro tivesse que ser descrito a partir do sujeito. Já em Kant temos a tentativa de separar as coisas mesmas (seja o mundo, Deus ou o sujeito) do *modo de conhecê-las*.

Apesar disto, ainda parece-nos sobrar certo resquício que não se permite ser anulado na teoria kantiana: o sujeito é ainda a fonte da análise de conhecimento. Porém, este sujeito não é mais um sujeito empírico; não é esta teoria uma descrição da natureza humana, nem propriamente dita uma metafísica da razão. A pergunta pelas condições epistêmicas toma a centralidade da análise e da construção filosófica, mantendo porém a relação com um sujeito epistêmico como fonte de todo conhecimento. Este sujeito é agora visto como um sujeito transcendental, expressando a constituição básica de um sujeito cognitivo finito sob o ponto de vista normativo.

A filosofia teórica de Kant se assenta assim em um sujeito transcendental: não a descrição de um sujeito empírico, nem mais a metafísica da alma. Não há aqui permissão para determinar fundamentos que não se legitimem diante da pergunta pela origem do conhecimento. Os princípios que regulam todo o conhecer não podem ser derivados das coisas e da experiência, mas devem se encontrar no sujeito cognoscente que tem, enquanto sujeito transcendental, faculdades e capacidades compreendidas como normas universais para a formação de conhecimentos – nele se encontram os elementos *a priori* da constituição do conhecimento.

Visto este caráter transcendental do sujeito e as limitações impostas por Kant ao conhecimento possível, buscamos aqui tratar da concepção mesma do sujeito implicado na teoria de Kant enquanto um “eu” que é capaz de aperceber-se de seus próprios pensamentos. De outro lado, este “eu” dito transcendental deve poder diferenciar-se do conhecimento empírico do “eu”, assim como das divagações metafísicas sobre a alma que se colocam em âmbitos que estão além do conhecimento possível. A possibilidade ou impossibilidade de conhecer o “eu” na filosofia teórica de Kant, assim como suas diferentes formas de consideração é o nosso foco neste presente trabalho.

O que nos evoca tamanho interesse no tema é justamente a sua situação paradoxal nesta teoria. Ao mesmo tempo em que o sujeito está implicado nela, não pode, por esta mesma teoria, ser descrito ou conhecido em si mesmo. Esta situação paradoxal se dá por conta

dos limites estabelecidos pela própria teoria, e devemos questionar-nos o quanto a pressuposição de um sujeito que não pode ser conhecido não derruba a teoria por inteiro.

De fato, não se pode acusar Kant de circularidade. Apenas olhando para dentro de seu sistema crítico teórico é que podemos entender as razões pela qual este sujeito mesmo não pode ser conhecido. Por conta disto, a concepção de Psicologia Transcendental, assim como a consideração da consciência transcendental, em distinção de uma Psicologia Empírica e de uma Psicologia Racional, deve ser esclarecida a fim de tornar mais clara a teoria kantiana. A importância de resolver este problema interpretativo em Kant é imperativa caso queiramos compreender as razões e os problemas nas quais esta obra está imbricada.

Diante disto, começaremos tratando do objeto próprio da Crítica da Razão Pura, buscando encontrar o que propriamente se pode pensar sobre “razão” e “sujeito”, visto que são dois termos pressupostos nesta obra. Veremos como a reflexividade desempenha um papel crucial e como, diante das duas faculdades consideradas como “os dois troncos do saber”, Kant pressupõe uma “raiz desconhecida” que as une. Esta “raiz desconhecida” é um pressuposto da unidade da teoria que, não obstante, se encontra fora do escopo de conhecimento e assim é inabordável. O sujeito aparece assim como limite da teoria.

No segundo capítulo tratamos do idealismo transcendental, doutrina fundamental na qual Kant repousa sua teoria. Os elementos fundamentais desta teoria afirmam a idealidade do espaço e do tempo como formas puras da intuição e a impossibilidade de acessar, por conta desta idealidade das formas da sensibilidade, os objetos na sua constituição imanente. A distinção entre *fenômeno* e *númeno* torna-se de grande importância para entendermos quais são os limites do conhecimento do “eu” como objeto. É a partir desta doutrina que poderemos compreender a distinção entre as três perspectivas que surgem diante do “eu”: a perspectiva fenomênica, a perspectiva transcendental e a perspectiva numênica.

Diante disto apresentamos os traços fundamentais de uma teoria fenomênica do “eu”, a qual pode ser extraída do texto de Kant apenas como algumas noções ou princípios gerais para tratar a relação do “espírito que afeta a si mesmo” no sentido interno, como uma teoria da autoafecção e como um elemento ligado à Psicologia empírica.

No capítulo quatro, trataremos do “eu” transcendental, expresso de maneira clara pelo conceito de unidade sintética originária da apercepção. Para tanto descreveremos o que Kant entende pela faculdade do entendimento e da distinção entre uma lógica geral e uma lógica

transcendental (4.1), trataremos da relevância e indispensabilidade da doutrina da síntese (4.2), de breves considerações sobre a finalidade e a estrutura do argumento da dedução transcendental das categorias (4.3) e então chegaremos a uma análise do “eu” transcendental mediante a exposição do conceito de apercepção transcendental e da diferenciação entre unidade sintética da consciência e identidade da consciência (4.4). Seguiremos abordando quatro distintas interpretações de comentadores relacionados com a apercepção transcendental, a saber: Strawson, Henrich, Pippin e Patricia Kitcher.

No último capítulo deste trabalho, abordaremos o “eu” numênico. Desta maneira, caber-nos-á abordar as ideias transcendentais e a faculdade da razão (no sentido estrito) para entendermos como surge a ideia transcendental de *alma* (6.1). Disto surgirá um duplo uso desta ideia transcendental – o uso transcendente e o uso imanente (regulativo). Trataremos primeiramente do uso transcendente, onde Kant explicita argumentos negativos com relação ao conhecimento do “eu” como alma, restringindo desta maneira o conhecimento constitutivo do “eu” por via puramente especulativa, na passagem denominada *Paralogismos da razão pura* (6.2). Por último, trataremos da possibilidade de utilizar a ideia psicológica em seu uso regulativo, cumprindo um papel heurístico na constituição de um saber em torno da unidade do sujeito e falaremos brevemente sobre a possibilidade da Psicologia como ciência em Kant.



# 1. O SUJEITO COMO LIMITE DA TEORIA

## 1.1 RAZÃO E SUBJETIVIDADE NA FILOSOFIA CRÍTICA TEÓRICA

Uma questão que surge e que deve ser abordada para situar o nosso problema é o que Kant compreende pelo objeto de análise inicial do seu projeto crítico. Em muitas passagens Kant fala sobre “a razão humana” e a sua “natureza”, “natureza humana”, “a razão e suas leis imutáveis”, “crítica da razão em geral”, “conhecimento humano”, “a natureza mesma do conhecimento”, sobre o que “a natureza pôs na *nostra* razão”, “nosso conhecimento”, “razão especulativa”, “sujeito pensante”, “razão pura”, “nossa faculdade de conhecer”. Certamente o projeto de Kant parte de uma noção de racionalidade, comum aos projetos iluministas da modernidade, sendo esta “razão” entendida como uma capacidade, formadora e possuidora de conhecimento, que envolve certas características e atividades.

Não se pode dizer que o projeto de Kant seja puramente epistemológico no sentido contemporâneo. Sua análise não é apenas uma análise lógico-semântica<sup>1</sup>, e apesar de em alguns momentos aparentar fazer uma análise semântica da concepção de “experiência” e buscar fundamentar juízos *a priori* como proposições discursivas, a análise de Kant não abre mão da relação com um sujeito cognoscente, possuidor da capacidade racional. Não obstante, seu objetivo não é a descrição de um ser, tal como um “ser racional” ou “ser humano”, mas Kant abstrai de certas condições para pensar a constituição de uma razão como um critério e capacidade universal que produz e regula o conhecimento. Segundo Christian Hamm

Conhecer as leis e os princípios do nosso agir (teórico e prático) implica, no entanto, não só, no nível do conhecimento empírico, a aplicação ‘correta’ desses princípios ao material dado na empiria e, conseqüentemente, a produção de conhecimentos objetivos e válidos universalmente, mas – eis um dos teoremas basilares da filosofia transcendental – também, no nível do conhecimento puro (‘que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível a priori’; KrV, B 25), o conhecimento das condições e, sobretudo, dos limites do seu uso<sup>2</sup>.

Parte-se da análise das condições que possibilitam o conhecimento e a experiência como algo atrelado ao sujeito, com uma linguagem que constantemente apela para termos que

<sup>1</sup> P. F. Strawson buscou reconstruir a Crítica da Razão Pura de maneira a separar os argumentos semânticos da doutrina que ele chama psicologia transcendental. Cf. STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005.

<sup>2</sup> HAMM, Christian. *Filosofar nos limites da razão: sobre o conceito de Filosofia em Kant*. In: Intuitio. Porto Alegre Vol.3 – Nº. 1 Junho 2010, p.3-19.

designam relações mentais internas como “representação”. Desta maneira o sujeito está na teoria como um limite. É na subjetividade que se encontram as capacidades que constituem a atividade racional, e a busca pela origem de cada elemento independente da experiência que formam o conhecimento encontra nas capacidades que compõe este sujeito cognoscente a sua sede. O sujeito é assim o ponto de unidade destas faculdades, mas por isto mesmo é ele um limite: é a fronteira que estas capacidades, que se apoiam sobre ele e ao mesmo tempo o compõe, não podem captar.

A análise das condições de possibilidade de conhecimento busca os elementos que são necessários para uma dada experiência ou conhecimento, e assim as relações que o possibilitam. Estas determinadas capacidades exigidas são designadas como “faculdades”, como “entendimento” e “sensibilidade”, mas não são descrições empíricas de um sujeito cognoscente, mas condicionais para que um sujeito qualquer tenha experiência. Desta maneira, o conhecimento “X” exige certa capacidade “Y” para que seja possível. Assim “Se o conhecimento X é possível, então a capacidade Y é possível”. Buscam-se as condições universais para que qualquer cognoscente finito possa realmente ter conhecimento objetivo.

A crítica transcendental não se confunde com uma psicologia empírica, nem com uma lógica pura. Ela contém elementos que pressupõe um sujeito cognitivo finito, que tem sensibilidade e pensa mediante discursos, e busca os elementos sem os quais não é possível pensar a experiência ou o conhecimento objetivo. Kant tenta mostrar quais são as condições para que um pensamento tenha relação com percepções, como as percepções podem ter unidade, quais as condições de captação de uma sensação, e assim, relacionar estes elementos (sensações, unidade das percepções, unidade do pensamento) em uma unidade tal que, de acordo com certas condições, é considerada como conhecimento de objetos e como juízos válidos sobre a relação entre estes objetos em uma natureza em geral.

Segundo Patricia Kitcher<sup>3</sup>, uma boa interpretação de Kant não pode ignorar os aspectos psicológicos da sua teoria. Já Strawson<sup>4</sup> busca separar os argumentos analíticos dos elementos psicologistas, em uma tentativa de “purificar” a crítica da razão do psicologismo. O que sobra de Kant quando abstraímos de certos aspectos psicológicos é muito pouco. Patricia

---

<sup>3</sup> KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1993.

<sup>4</sup> Cf. STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005.

Kitcher considera que há um psicologismo “fraco” na epistemologia de Kant, e que não há falácia naturalista nem confusão entre o normativo e o descritivo<sup>5</sup>.

Strawson reconhece os elementos psicologistas na teoria de Kant:

É verdade que Kant pensou em si mesmo como investigando a estrutura geral de ideias e princípios que estão pressupostos em todo nosso conhecimento empírico; mas ele pensou sua investigação como possível apenas porque ele concebeu isto também, e primeiramente, como uma investigação sobre a estrutura e funcionamento de capacidades cognitivas de seres tais como nós<sup>6</sup>.

Kant explicita críticas à psicologia racional e também às tentativas de fundar uma epistemologia em uma psicologia empírica ou especulativa. Mas também distingue entre lógica geral, lógica aplicada e lógica transcendental. O que entendemos hoje por lógica está mais próximo do que Kant chama de lógica geral. Assim a lógica geral trata da forma das proposições, a semântica formal. Já a lógica transcendental trata das condições de possibilidade de juízos em geral, que dependem de certos conceitos fundamentais e da relação sintética destes termos com uma unidade da consciência (a *apercepção originária*). Considera-se que há relação com um sujeito cognitivo e suas capacidades. Usamos o termo “Psicologia Transcendental” para caracterizar esta formulação, e assim se diferencia entre Psicologia Empírica, Psicologia Especulativa e Psicologia Transcendental, como uma distinção imanente à *Crítica da Razão Pura*. Para distinguir entre os três, deve-se entender a distinção entre as condições empíricas da consciência, as condições especulativas (pensamento sem relação com objetos na experiência, ou seja, pensamento sem conhecimento) e as condições transcendentais (conhecimento sobre o modo de conhecer). Desta maneira, a Psicologia Transcendental é a psicologia do sujeito transcendental<sup>7</sup>. Esta distinção pode ser compreendida de acordo com que apresentamos o conceito “eu” de acordo com as três relações: o “eu” fenomênico como objeto da consciência empírica, o “eu” numênico como objeto da consciência especulativa e o “eu” transcendental como objeto da consciência transcendental. Ao longo do trabalho apresentaremos estas três distintas abordagens do “eu” na *Crítica da Razão Pura*.

Um argumento a favor a nossa leitura é que somente através da relação entre sensibilidade e entendimento são possíveis juízos sintéticos a priori. O que garante a

<sup>5</sup> Cf. KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 09.

<sup>6</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 19.

<sup>7</sup> KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 22.

possibilidade da síntese entre os elementos da sensibilidade e do entendimento é justamente sua radical diferença. Uma concepção puramente semântica não considera (1) síntese como uma atividade de ligação (pois o próprio ato de ligação é constituinte de sentido, e não determinado através do sentido de proposições) (2) a sensibilidade como uma faculdade não discursiva – a sensibilidade não pode ser extraída de proposições como “condição para a experiência” enquanto sensibilidade, pois de discursos derivam-se apenas juízos e conceitos. Se não há elementos *a priori* não discursivos, então os juízos sintéticos *a priori* são sínteses entre elementos discursivos (conceitos e proposições). Porém Kant nega a possibilidade de conhecimento discursivo sem relação com intuições sensíveis. Como não podemos pautar a validade de juízos *a priori* em condições empíricas, juízos sintéticos *a priori* não seriam conhecimento algum, e assim não teriam nenhuma validade. Apenas com a consideração do juízo sintético como uma relação entre elementos discursivos *a priori* (as categorias, enquanto regras da ligação em geral) com elementos não discursivos *a priori* (espaço e tempo como formas puras da intuição) é que são possíveis juízos sintéticos *a priori*. Desta maneira, uma consideração meramente lógico-semântica da *Crítica da Razão Pura* tem a desvantagem de eliminar qualquer sentido possível para o ato da síntese *a priori*, elimina a possibilidade de justificar juízos sintéticos *a priori* como conhecimento e ignora que o conhecimento é formado por elementos discursivos em relação a elementos não discursivos, e assim desconsidera um elemento extralinguístico na formação do conhecimento (a saber, a sensibilidade).

Patricia Kitcher nos diz que

[...] muitos argumentos – incluindo os de Kant nos Paralogismos – demonstram a impossibilidade de um começo sem pressuposições para a investigação filosófica. Ele faz suposições, mas todos nós fazemos. A Psicologia Transcendental investiga as faculdades requeridas para a execução de tarefas cognitivas básicas. Visto que análise de tarefas nos diz mais sobre a natureza da tarefa do que dos sujeitos particulares que os executam, [...] [reconhecemos que] a resistência ao rótulo de ‘psicologia’ tem alguma justificação. [...] Ele [Kant] está completamente desinteressado nas atuais incorporações físicas ou psicológicas de processos mentais particulares; o único objetivo é explorar os requisitos de várias tarefas cognitivas. Neste sentido seu trabalho é centrado em epistemologia e muito diferente da psicologia empírica<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 25.

## 1.2 A REFLEXIVIDADE DO MÉTODO TRANSCENDENTAL

Kant busca determinar quais são e como são as capacidades cognitivas que devemos ter para sermos capazes de produzir conhecimento. Ele não busca uma descrição da mente do ser humano, mas apenas demonstrar as condições para que certos conhecimentos sejam possíveis, e desta maneira não importa se esta racionalidade pertence a um ser humano ou qualquer outro ser capaz de conhecimento discursivo e dotado de sensibilidade.

Se certas faculdades são as mais fundamentais na constituição do conhecimento, não se pode ir além delas e buscar a sua origem e sua causa para além de suas capacidades. Apenas se pode afirmar que, se há conhecimento de objetos mediante faculdades distintas em relação, esta relação entre as faculdades e a consideração deste conhecimento como *algo* para algum cognoscente deve considerar uma unidade que é capaz de unir o diferente sob si e relacioná-los como algo que é, para ele, diferente dele.

Assume-se a relação cognitiva como uma relação entre sujeito e objeto, e enquanto o sujeito é uma das pontas da relação, sempre deve haver a diferença entre o sujeito do conhecimento do objeto a ser conhecido. Enquanto o *transcendental* tem a ver com o *modo de conhecer* deste sujeito, exige de certa maneira conhecimento próprio deste sujeito. E isto só é possível mediante uma reflexividade que encontra na abstração do conteúdo material cognitivo a forma que lhe compõe, que só pode fazer parte da constituição subjetiva, visto que o conteúdo material foi abstraído. Porém o que chama atenção é que nesta reflexividade o sujeito não pode ser posto como mero objeto, mas apenas a sua *representação de objetos* é que pode ser tomada como parte da análise.

De outra forma, a diferença da posição do sujeito como mero sujeito, e do sujeito como objeto (o que garantiria o conhecimento de si mesmo) permanece guardando uma aporia e/ou um paradoxo. O sujeito mesmo do conhecimento nunca se explicita a si mesmo, pois quando é posto como objeto só pode conhecer este objeto mediante o seu *modo de representar* o objeto, que na teoria kantiana possui certas limitações que impedem de ter acesso direto a este objeto. E um ponto importante é a tese que o que compõe o sujeito como sujeito é sua posição mesma na relação *sujeito-objeto*, o que quer dizer, sem a redundância que aparenta: o sujeito só é sujeito na posição de sujeito. E desta maneira é demarcado o

sujeito como limite da teoria: enquanto este sujeito tem seu modo de conhecer estabelecido através de faculdades que se tocam nele como um limite, não se poderia ir para além delas e extrapolar o seu modo de representar.

A razão, porém, é um termo que Kant já pressupõe dotado de sentido, como a atividade própria do pensar e do conhecer sem, no entanto, fazer afirmações ontológicas ou definir o uso do termo em algum sentido técnico.

Kant se manifesta, de fato, só raras vezes e só com muita cautela a respeito da forma particular da ‘existência’ da razão. Lemos do ‘destino’ dela, dos seus ‘princípios’ e ‘fins’ ou do ‘interesse’ e das ‘necessidades’ que ela tem ou até ‘sente’, mas quase nada – fora das considerações hipotéticas supramencionadas – que poderia servir para um esclarecimento maior da sua origem e da sua fundamentação propriamente ditas<sup>9</sup>.

A capacidade da razão especulativa de encontrar seus conhecimentos *a priori*, delimitar seu uso e compreender a si mesma reflexivamente, assim, encontrar o modo de conhecer objetos, não garante a possibilidade de encontrar nenhum conhecimento da causa da unidade do sujeito ou da racionalidade mesma enquanto um objeto de conhecimento. Apesar desta delimitação do conhecimento, ainda é possível pensar objetos que não podem ser conhecidos, mas este pensamento não encontra base para validação teórica. Kant define reflexão transcendental na seguinte passagem:

A *reflexão (reflexio)* não tem que ver com os próprios objetos, para deles receber diretamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação das representações dadas às nossas diferentes fontes do conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada corretamente a relação entre elas. A primeira questão que se levanta antes de qualquer outro estudo das nossas representações é a seguinte: A que faculdade de conhecimento pertencem? É pelo entendimento ou pelos sentidos que são ligadas ou comparadas? [...] O ato pelo qual confronto a comparação das representações em geral com a faculdade do conhecimento, onde aquela se realiza, e pelo qual distingo se são comparadas entre si como pertença do entendimento puro ou da intuição sensível, é o que denomino *reflexão transcendental*<sup>10</sup>.

A *reflexão* é um ato de descobrir as condições subjetivas pela qual se chega a um conceito e se determinadas representações que compõe um conceito tem origem na sensibilidade ou no entendimento. A distinção entre a *reflexão* e a *reflexão transcendental* é somente a de que na primeira pensamos as condições para se chegar a determinados conceitos particulares, e na segunda parte-se das representações *em geral*. De nenhuma maneira, porém,

---

<sup>9</sup> HAMM, Christian. *Filosofar nos limites da razão: sobre o conceito de Filosofia em Kant*. In: Intuitio. Porto Alegre Vol.3 – Nº. 1 Junho 2010, p.3-19.

<sup>10</sup> KrV, A 260-261 / B 316-317. Grifo do autor.

esta reflexão garante a possibilidade de conhecer *quais* são as faculdades e *por que* estas faculdades são as que compõem o conhecimento, e não outras, mas apenas encontrar a origem das representações e distingui-las se pertencem a esta ou aquela faculdade, como faculdades já determinadas.

## 2. O IDEALISMO TRANSCENDENTAL

### 2.1 A SENSIBILIDADE E AS FORMAS PURAS: ESPAÇO E TEMPO

Sensibilidade e entendimento são as duas faculdades já postas como elementares para formação do conhecimento, e nada se pode dizer para além delas e sobre sua origem. São consideradas apenas como duas faculdades distintas que devem se relacionar para que o conhecimento seja possível. A sensibilidade é a capacidade de se relacionar, passivamente, com coisas fora do próprio sujeito, sendo a sensação o produto da afecção do sujeito por coisas fora dele. O entendimento é a faculdade ativa que é a sede dos conceitos, dos discursos e dos juízos, possibilitando a relação ativa do pensar, determinar e relacionar representações dadas na sensibilidade entre si. Estas duas faculdades operam entre si não como dois elementos separados e em contato arbitrário uma com a outra, mas provém de uma unidade anterior que, dependendo de ambas para conhecer, não pode ser determinado com conhecimento, permanecendo oculta:

Parece-nos, pois, apenas necessário saber, como introdução ou prefácio, que há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a *sensibilidade* e o *entendimento*; pela primeira são-nos dados os objetos, mas pela segunda são esses objetos *pensados*. Na medida em que a sensibilidade deverá conter representações *a priori*, que constituem as condições mediante as quais os objetos nos são dados, pertence à filosofia transcendental. A teoria transcendental da sensibilidade deve formar a primeira parte da ciência dos elementos, porquanto as condições, pelas quais unicamente nos são dados os objetos do conhecimento humano, precedem as condições segundo as quais esses mesmos objetos são pensados<sup>11</sup>.

É justamente este trecho, onde Kant expressa que deve haver uma “raiz comum” entre as duas faculdades básicas do conhecimento humano, que nos chama atenção. Esta “raiz comum” é decerto outra faculdade, que atua mediando ambas, ou é uma “coisa” que determina a atividade geral deste sujeito que conhece, possibilitando que duas faculdades tão distintas atuem com um fim comum? Ou será apenas uma unidade pressuposta para orientar a análise? Enquanto há um sujeito que possui representações, faculdades e que gera conhecimento, mesmo conhecimentos a partir de si mesmo, como juízos sintéticos *a priori*, esta unidade entre diferentes faculdades já é pressuposta desde o começo da análise.

---

<sup>11</sup> KrV, A 15-16/B 29-30. Grifo do autor.



Porém em nenhum momento se pretende descrever *este sujeito*, mas encontrar *nele*, mediante a análise das representações e dos constituintes dos conhecimentos que são posse e produto dele, quais são os elementos que devem estar pressupostos, sem o qual nenhum conhecimento seria possível.

Desta maneira, não se considera se esta unidade do próprio sujeito é um produto ou uma causa das diferentes faculdades, ou ainda algo que se relaciona externamente com elas. Esta “raiz comum” só pode ser pensada como uma fronteira ou um limite, que possibilita que as faculdades mesmas tenham uma finalidade e uma relação, porém sem poder ser ela mesma objeto de conhecimento destas faculdades.

Esta limitação pode ser entendida melhor pela explicação dos limites da sensibilidade e do conhecimento, marca e consequência da doutrina que Kant chama *idealismo transcendental* ou ainda *idealismo crítico*.

Segundo Kant, é próprio da nossa constituição cognitiva que possamos perceber e pensar os objetos apenas no espaço e tempo, mas não como uma característica dos objetos, mas da nossa própria sensibilidade. Espaço e tempo são dois elementos essenciais para representar qualquer objeto, e quando abstraímos o conteúdo empírico das nossas representações, e também os elementos conceituais, ainda sobram, como elementos fundamentais de qualquer representação sensível, espaço e tempo.

Disto Kant deduz que espaço e tempo são condições *a priori* da nossa sensibilidade, e não dos objetos mesmos. Não podemos ter nenhuma intuição sensível sem que nesta intuição tenhamos a forma do espaço e do tempo como elementos que constituem esta representação. Como não se pode ter nenhuma representação sensível de objetos sem espaço e tempo, estes elementos não podem ser derivados de uma relação com objetos a partir da experiência, pois toda a experiência sensível pressupõe espaço e tempo, e assim buscar derivá-los por indução da relação entre os objetos é um erro. Também não poderíamos conhecê-los diretamente pela experiência, mas os encontramos em nós como formas puras da sensibilidade.

Segue-se que não podemos atribuir as características que os objetos têm na nossa intuição sensível, isto é, de serem objetos no espaço e no tempo, às suas características como são por si mesmos, mas apenas temos a representação sensível de objetos de acordo com a *forma* que a intuição sensível possui para formar representações sensíveis de objetos.

Este ponto é importante, pois mediante ele Kant demarca a possibilidade de relação cognitiva com os objetos, pois nosso modo de intuição sensível permite apenas que representemos objetos de acordo com o que eles são *para nós*, ou seja, de acordo com a forma que damos aos objetos para podermos representá-los, mas não temos acesso ao que eles são *em si mesmos*, independente da relação com a nossa constituição cognitiva. A consideração dos objetos como são para nós, Kant chama *fenômeno*. Só podemos conhecer os objetos enquanto fenômenos, assim a intuição sensível necessária para determinar o conhecimento sobre um objeto é sempre a representação de fenômenos.

## 2.2 IDEALISMO TRANSCENDENTAL

A doutrina do idealismo transcendental é um elemento central na filosofia kantiana, e apenas através dela podemos compreender com clareza a separação entre o âmbito do conhecimento e do incognoscível. Esta doutrina com certeza é a característica mais forte da filosofia de Kant e a que mais gera disputas e objeções. A explicação do idealismo transcendental (que Kant posteriormente prefere chamar de idealismo crítico<sup>12</sup>) é importante para compreensão do nosso tema, uma vez que apenas mediante o idealismo transcendental podemos compreender a delimitação do conhecimento, a distinção entre *fenômenos* e *númenos*, a *coisa em si* e a delimitação das faculdades, tanto da sensibilidade (na impossibilidade de intuir objetos fora das condições do espaço e do tempo) quanto do entendimento (na impossibilidade de validar conceitos sem que eles possam ter referência a uma experiência possível, isto é, a objetos que tenham relação com a intuição sensível)<sup>13</sup>.

O idealismo transcendental começa a ser delineado a partir da afirmação de que espaço e tempo são formas puras da intuição, e fora delas, não é nada mais. Ou seja, espaço e tempo, não sendo características dos objetos, não podem determinar o que o objeto é em si ou caracterizar propriedades/ predicados de objetos sensíveis. Antes, como não é possível intuir objetos fora do espaço e do tempo, e como estes objetos aparecem para nós *sempre* como espaciais e/ ou temporais, não é possível conhecer este objeto na sua esfera própria. Enquanto

---

<sup>12</sup> Prol., A 71.

<sup>13</sup> Para mais detalhes sobre o idealismo transcendental, cf. DALBOSCO, Cláudio Almir – *O Idealismo Transcendental de Kant*. Passo Fundo: EDIUPF, 1997.

é impossível separar os objetos do espaço e do tempo, e como estes não são características suas, mas do sujeito que intui, é impossível eliminar o resquício da subjetividade no objeto da intuição sensível. Sendo assim, é impossível uma intuição do objeto em seu estado puro.

Kant pressupõe que a consideração deste algo que está para além das nossas condições de intuição sensível é uma perspectiva diferente da que temos do *mesmo* objeto enquanto intuído de acordo com as nossas formas de intuição. Guarda-se uma esfera de existência possível para o objeto como uma esfera distinta da que somos capazes de representar, e neste sentido Kant chama esta perspectiva do objeto de *coisa em si*. Nossa representação de objetos, para que seja tomada corretamente e sem ilusões no que concerne à sua consideração, deve levar em conta nossa forma de intuição e nossas possibilidades de experiência, e assim a análise transcendental se justifica como um meio de não confundir o que pensamos com o que podemos conhecer, assim também não considerar nosso conhecimento possível de objetos mediante a nossa forma de intuição com os objetos como são em si mesmos. Considera-se o conhecimento possível apenas como conhecimento de fenômenos. A perspectiva de conhecer objetos apenas como fenômenos, chama-se perspectiva transcendental. Quando se confunde o fenômeno com a coisa em si, temos um equívoco, o que Kant chama de perspectiva *transcendente*.

Disto temos como consequência o que Kant chamará de *idealidade transcendental* do espaço e do tempo, enquanto considerados como relações com as coisas consideradas em si mesmas pela razão, e *realidade empírica*, enquanto condição para todo juízo de experiência<sup>14</sup>. Não se pode abstrair da condição subjetiva e ainda considerar espaço e tempo como algo, pois fora da forma da nossa intuição sensível, espaço e tempo não são nada – e isto marca a idealidade transcendental do espaço e do tempo. Como, porém, não é possível nenhuma experiência e nenhum juízo empírico sem que se tenha presente o espaço e o tempo, eles têm realidade empírica. Espaço e tempo são elementos reais, mas não como elementos dos objetos, mas como elementos subjetivos. E justamente então se pode tratar de duas perspectivas distintas de abordar o conhecimento de objetos, uma legítima e outra não legítima. Segundo Kant:

Não ponderaram, contudo, que estas duas espécies de objetos [do sentido interno e do sentido externo], sem que se deva impugnar a sua realidade como representações, de qualquer modo pertencem somente ao fenômeno, que tem sempre duas faces: uma em que o objeto é considerado em si mesmo (independentemente do modo de o

<sup>14</sup> Cf. KrV, A27/ B 48; A 35-36/ B 52-53.

intuir, e cuja natureza, por esse motivo, é sempre problemática) e a outra em que se considera a forma da intuição desse objeto. Tal forma deverá ser procurada, não no objeto em si mesmo, mas no sujeito ao qual o objeto aparece, pertencendo no entanto, real e necessariamente, ao fenômeno desse objeto<sup>15</sup>.

Afirmar que só conhecemos os fenômenos, e assim, somente os objetos como eles nos aparecem, não significa que todo conhecimento seja uma ilusão ou apenas aparência. Não se diz que os objetos que são intuídos são criações espontâneas do sujeito, nem se nega a sua existência. O recurso do método de assegurar uma perspectiva do objeto como coisa em si, ainda que impossível de ser conhecido, serve justamente para afirmar que há um objeto fora e independente das nossas capacidades de intuição. Considera-se apenas que, enquanto o objeto afeta o ser cognoscente, este só pode representá-lo de acordo com suas capacidades.

Além de considerar a limitação da intuição no processo do conhecimento, há também de se delimitar o uso dos conceitos. Enquanto o entendimento é a faculdade de pensar, os conceitos e pensamentos sobre objetos só podem ter validade diante de uma intuição possível. Pensamentos que não se relacionam com intuição extrapolam os limites da possibilidade de conhecer. Os conceitos só possuem sentido se forem preenchidos por objetos. Como objetos só podem ser dados na intuição, e como a intuição humana é apenas sensível (isto é, não há intuição intelectual), apenas com relação a objetos dados na intuição sensível é possível um conceito adquirir uso e significação. Sem isto, os conceitos são apenas *pensamentos*, mas nenhum *conhecimento*. Para que seja possível um conhecimento “se requer que se torne sensível um conceito abstrato<sup>16</sup>”.

Dito de outra maneira, não basta a possibilidade lógica, isto é, o conceito de um objeto, para que ele seja real. Os objetos pensáveis têm uma amplitude distinta dos objetos reais, pois sendo *a priori* e condição do reconhecimento e comparação de objetos e, em geral, da ordem da natureza e do valor objetivo dos juízos, antecedem em forma a realidade dos objetos sensíveis. Do mesmo modo como só pode-se reconhecer um objeto mediante conceitos, só se pode dar validade objetiva a um conceito se puder determinar um objeto na intuição a qual ele possa ser aplicado. Não se deve confundir a possibilidade lógica de um objeto com a sua possibilidade real, pois justamente o pensamento “é o ato de referir a um objeto uma intuição dada<sup>17</sup>.” Pois “a possibilidade de uma coisa nunca pode ser provada a

---

<sup>15</sup> KrV, A 38/ B 55.

<sup>16</sup> KrV, A 240/ B 299.

<sup>17</sup> KrV, A 247/ B 304.

partir da não contradição de um conceito, mas somente e enquanto este é documentado por uma intuição que lhe corresponda<sup>18</sup>.”.

Mas visto que todo pensamento deve referir-se a um objeto, como então somos capazes de pensar objetos que de nenhuma maneira se referem a intuições sensíveis? Segundo Kant, temos de distinguir entre objeto em geral (objeto transcendental) e objeto empírico. O objeto transcendental é aquele da qual não é dado nenhuma intuição, e assim “exprime a unidade do pensamento de um diverso em geral<sup>19</sup>.” O objeto empírico é o caso em que tem-se o objeto de uma intuição possível. De acordo com esta distinção Kant define dois termos que se referem a estas duas distintas maneiras de se referir aos seres designados pelos distintos modos de se referir a objetos:

No entanto, quando denominamos certos objetos, enquanto fenômenos, seres dos sentidos (*phaenomena*), distinguindo a maneira pela qual os intuimos, da sua natureza em si, já na nossa mente contrapomos a estes seres dos sentidos, quer os mesmos objetos, considerados na sua natureza em si, embora não os intuamos nela, quer outras coisas possíveis, que não são objetos dos nossos sentidos (enquanto objetos pensados simplesmente pelo entendimento) e designamo-los por seres do entendimento (*noumena*)<sup>20</sup>.

Desta maneira, fenômenos são objetos considerados como dados à nossa forma de intuí-los, e apenas aqueles objetos que podem realmente ser intuídos. Já *noumena* são tantos os objetos “puros do entendimento”, ou objeto transcendental, que não tem referência na intuição, tanto os objetos considerados como coisa em si, isto é, independentes da forma da nossa intuição sensível. Este *noumena* tem um uso heurístico na teoria de Kant, e para tanto diferencia o *noumena* tomado em sentido negativo e positivo. No sentido negativo, é a possibilidade de o entendimento ainda pensar o objeto sensível como uma realidade em si, mas apenas abstraindo do nosso modo de intuir, e assim “na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível<sup>21</sup>”. Não dá desta maneira nenhuma determinação do objeto em si, mas apenas pensa a sua possibilidade enquanto algo incognoscível para *nós*. Considera a nossa forma de sensibilidade e apenas pensa a possibilidade de um ser fora da nossa maneira de concebê-lo. Em sentido positivo, o *noumena* é o objeto considerado como uma intuição não sensível. Como é impossível uma intuição não sensível para o nosso modo de conhecer, o sentido positivo de *noumena* não é nada além de uma ilusão, sendo o objeto do entendimento puro nunca uma realidade passível de conhecimento.

<sup>18</sup> KrV, B 308.

<sup>19</sup> KrV, A 247/ B 304.

<sup>20</sup> KrV, B 306.

<sup>21</sup> KrV, B 307.

O *noumena* deve ser pensado apenas em sentido metodológico, de maneira a possibilitar o pensamento sobre uma realidade suprassensível, mas nunca o conhecimento de um objeto real para além da sensibilidade. Em sentido negativo, ele garante a possibilidade de pensar sem, no entanto, nos enganar em relação aos limites do nosso conhecimento, tendo a função de reconhecer os limites da nossa sensibilidade e simultaneamente a da validade do uso dos nossos conceitos.

E é justamente a partir desta distinção entre dois modos de considerar os objetos da experiência (um transcendente, que gera falsidades, e outro transcendental, que considera os objetos de acordo com o modo de conhecê-los) que se poderá compreender a impossibilidade de conhecer a “raiz comum” das nossas duas faculdades de conhecimento – e, não obstante, ainda podemos *pensá-lo*.

A negação do *noumena* no sentido positivo é o mesmo que a negação de uma intuição não sensível, isto é, de uma intuição intelectual. Com esta negação, Kant se opõe ao modelo racionalista que busca conhecer mediante conceitos puros do entendimento, e atribui realidade a meros conceitos. Deixa aberta, no entanto, a possibilidade da existência destes entes do entendimento, negando apenas a possibilidade de conhecê-los:

Se quiséssemos, pois, aplicar as categorias a objetos que não são considerados fenômenos, teríamos, para tal, que tomar para fundamento uma outra intuição, diferente da sensível, e o objeto seria então um númeno em *sentido positivo*. Como, porém, tal intuição, isto é, a intuição intelectual, está totalmente fora do alcance da nossa faculdade de conhecer, a aplicação das categorias não pode transpor a fronteira dos objetos da experiência; aos seres dos sentidos correspondem, é certo, seres do entendimento e pode também haver seres do entendimento, com os quais a nossa capacidade de intuição sensível não tenha qualquer relação; mas os nossos conceitos do entendimento, enquanto simples formas de pensamento para a nossa intuição sensível, não ultrapassam esta; aquilo que denominamos númeno deverá pois, como tal, ser entendido apenas em sentido *negativo*<sup>22</sup>.

Assim, podemos pensar também o “eu” como coisa em si, embora ele não possa ser intuído senão como fenômeno. Apesar disto, cabe ao “eu” uma espécie muito íntima de intuição de si mesmo, e também um lugar paradoxal na estrutura transcendental do conhecimento. Adiante, pensemos com a metáfora que Kant usa para pensar a delimitação do terreno do conhecimento, para em analogia considerar o lugar do “eu”.

---

<sup>22</sup> KrV, B 308-309. Grifo do autor.

### 2.3 A APORIA DO CONHECIMENTO DO LIMITE DO CONHECIMENTO

Percorremos até agora o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente não só as partes de que se compõe, mas também medindo-o e fixando a cada coisa o seu lugar próprio. Mas este país é uma ilha, a que a própria natureza impõe leis imutáveis. É a terra da verdade (um nome aliciante), rodeada de um largo e proceloso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina e muitos gelos a ponto de derreterem, dão a ilusão de novas terras e constantemente ludibriam, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo. Antes, porém, de nos aventurarmos a esse mar para o explorar em todas as latitudes e averiguar se há algo a esperar dele, será conveniente dar um prévio relance de olhos ao mapa da terra que vamos abandonar, para indagarmos, em primeiro lugar, se acaso não poderíamos contentar nos, ou não teríamos, forçosamente, que o fazer, com o que ela contém, se em nenhuma parte houvesse terra firme onde assentar arraiais; e, em segundo lugar, perguntarmos a que título possuímos esse país e se podemos considerar-nos ao abrigo de quaisquer pretensões hostis. Embora já ao longo da Analítica tivéssemos dado suficiente resposta a estas interrogações, uma revista sumária das soluções dadas pode reforçar a convicção, reunindo num só ponto os seus momentos<sup>23</sup>.

Esta passagem surge no texto da *Crítica da Razão Pura* no final da Analítica Transcendental, onde Kant mapeia o entendimento e trata das categorias, da unidade da consciência, das condições de aplicação das categorias e dos esquemas que regulam sua relação com a sensibilidade. Abrindo o trecho em que faz a distinção entre o uso do entendimento com relação ao conhecimento e o puro pensar, e assim delimitando o que o entendimento pode fazer em ambos os casos, Kant nos traz uma metáfora que pode-nos fazer pensar sobre a questão do lugar do sujeito mesmo diante desta limitação do uso do entendimento.

Há de se questionar, em primeiro lugar (e é justamente o que Kant faz com a distinção entre o númeno e fenômeno) como se poderiam entender os limites de um terreno visto apenas de dentro. Enquanto o limite de demarcação entre o dentro e o fora não está nem dentro nem fora, ele exige também uma visão de fora para que se possa garantir a exata posição deste limite. E apenas a possibilidade de poder pensar para além dos limites de conhecer é que traz a possibilidade de sair do terreno firme e entrar no mar, garantindo assim a vista do limite entre a água e a terra firme. E há também a necessidade, de entrar no terreno do pensamento puro (da razão), para além dos limites de conhecimento empírico do

---

<sup>23</sup> KrV, A 235-236 /B294-295.

entendimento, isto é, de entrar no mar, para fora do terreno firme, para que se possa olhar para dentro, a partir de fora.

Fica evidente que o limite entre o conhecimento de objetos e o limite do conhecimento transcendental não tem a mesma delimitação. Enquanto conhecimento do modo de conhecer, que limita o conhecimento empírico de objetos, e que assim, necessita estar para além deste limite mesmo, o limite de inteligibilidade do modo de conhecer está para além dos limites do conhecimento empírico. A razão não consegue demarcar seu território firme sem, diante do mar, se molhar. Mas o que Kant nos diz é que precisamos apenas da beira do mar, de sair apenas um pouco para fora, com o único intuito de olhar para dentro. A diferença entre o uso positivo do conceito de *númeno* e o uso negativo é a direção do espectador em relação à ilha e o mar: no sentido positivo, se entra no mar para olhar para ele mesmo, em direção para fora da ilha; em sentido negativo, tão logo se entra no mar, viram-se as costas para ele, a fim de olhar para a própria ilha e garantir que é apenas até ali que ela vai.

Limites (em seres extensos) supõem sempre um espaço, que se encontra fora de um certo lugar determinado e o contém; as fronteiras não têm disso necessidade, mas são simples negações que afetam uma quantidade enquanto ela não tem totalidade absoluta. Mas a nossa razão vê, por assim dizer, em torno de si um espaço para o conhecimento das coisas em si, embora delas nunca possa ter conceitos determinados e esteja limitada apenas aos fenômenos<sup>24</sup>.

Não é de se ignorar, porém, a aporia que se expressa nesta relação entre o limite do conhecimento e o pensamento. A possibilidade de limitar o conhecimento, não depende ela mesma de um conhecimento, isto é, não tem esta limitação validade enquanto conhecimento? Este conhecimento, por sua vez, não é o pensamento como ato de se referir a uma intuição dada? Esta intuição, por sua vez, não deveria ser justificada como uma intuição possível? Enquanto se necessita de uma visão de fora do conhecimento para que se possa limitar o uso do entendimento, e assim, limitar o próprio conhecer, não há já uma transgressão destes limites?

Aqui se expressa a aporia da razão transcendental, de maneira que não parece fácil justificar a diferença de limites entre um conhecimento do modo de conhecer e entre o conhecimento de objetos. Parece claro que, se todo pensamento se refere a objetos, se o pensamento que não tem referência a objetos na intuição sensível pensa apenas o objeto em geral, e este objeto em geral não é objeto nenhum para o conhecimento, não se deveria

---

<sup>24</sup> Prol., A 166-167.



questionar que objeto é este que determina o conhecimento do modo de conhecer, e em que intuição ele pode ser dado?

Uma resposta para esta questão só pode ser encontrada enquanto buscarmos o que legitima o método transcendental, e parece evidente que o que limita o conhecimento empírico, que é o próprio conhecimento transcendental, não contém os mesmos limites que se impõe. Guarda-se para todo fenômeno um espaço para além dele, uma coisa em si pressuposta, da qual nada podemos falar, mas apenas afirmar que há. Esta afirmação, de que há a coisa em si, é uma afirmação transcendental, que de nenhuma maneira se identifica com a aplicação da categoria de existência a um objeto dos sentidos, pois o objeto dos sentidos é sempre fenômeno, e fora dele não há aplicação nenhuma das categorias que contenha significação. Assim a afirmação de que há uma esfera incognoscível, para além do fenômeno é ela mesma impossível de conhecer. E desta maneira a própria limitação do conhecimento, que depende de um para além do conhecimento, depende do conhecimento de algo que está para além da possibilidade de conhecê-lo.

Conhecer o nosso modo de conhecimento é já, ao mesmo tempo, reconhecer que é apenas um dentre possíveis modos de conhecer e que é possível uma esfera que é independente do nosso modo de conhecer. Desta feita, a limitação do conhecimento é dada simultaneamente com a relação entre o modo de conhecer e a possibilidade das coisas do mundo não serem meramente um reflexo deste nosso modo de conhecer. Como atesta Kant:

[...] seria um absurdo ainda maior se não admitíssemos nenhuma coisa em si, ou se quiséssemos fazer passar a nossa experiência pelo único modo de conhecimento possível das coisas, por conseguinte, a nossa intuição no espaço e no tempo pela única intuição possível, o nosso entendimento discursivo pelo protótipo de todo o entendimento possível, portanto, os princípios da possibilidade da experiência pelas condições universais das coisas em si<sup>25</sup>.

Esta aporia deve se expressar também na relação reflexiva do “eu” consigo mesmo, visto que o “eu”, se é um objeto, deve conter esta dupla perspectiva: a de coisa em si e a de fenômeno. Enquanto todo objeto do sentido externo é fenomenicamente representado espacialmente, para ser representado ele depende do sentido interno que tem como forma o tempo, modo como se organiza o fluxo de representações para um sujeito. Enquanto no sentido externo é dada a afecção de um objeto no sujeito, no sentido interno fenômeno é dado pela afecção do espírito por si mesmo, pela sua própria atividade. Se de um lado há a

---

<sup>25</sup> Prol., A 163-164.

pressuposição da coisa em si “fora” no sentido externo, também há, com relação ao sentido interno, a pressuposição da coisa em si que é o próprio sujeito. Pode-se pensar na relação da coisa em si fora afetando o sujeito como coisa em si, e desta relação surge um campo fenomênico. O sujeito só percebe a si mesmo como fenômeno, a partir do sentido interno. E, embora não se possa conhecer a coisa em si, ainda é possível pensá-la, tendo algumas ideias de objetos em geral uma finalidade regulativa no uso da razão, o que veremos em outra parte deste trabalho, adiantando somente que também daí teremos a ideia (apenas regulativa) de um “eu” como coisa em si, ou *alma*.

Esta dupla relação do sujeito consigo mesmo faz sentido se pensarmos que a posição do sujeito enquanto sujeito não pode ser transposta para posição de objeto sem que nesta transposição algo essencial se perca – e esta é a característica da própria subjetividade. Pensemos visualmente, tomando o sujeito como corpo no mundo, que tem sua visão para fora a partir de si. Este sujeito enxerga diante dos seus olhos o mundo de objetos externos, e neste campo visual a limitação é a sua própria posição. Ele pode enxergar seus braços, mas não enxerga seus próprios olhos. A visão do todo do seu corpo é limitada pela posição dos olhos como órgãos que enxergam para fora o que lhes afeta. Enquanto órgão que é afetado, o olho não pode ver a si mesmo senão enquanto o que lhe afeta seja ele mesmo. O olho, porém, não pode refletir sua própria imagem senão com relação a um objeto que reflita o próprio olho como imagem. Apenas através do espelho é capaz o olho de ver a si mesmo. Enquanto o espelho mostra para o olho a sua própria imagem, esconde algo do olho que é essencial para si mesmo: a capacidade de ver.

É neste sentido que o “ver” do olho que vê é uma determinação interna da coisa em si (isto é apenas uma analogia), enquanto a imagem do espelho, que aparece ao olho que vê, não pode expressar essas determinações, pois ele é apenas aparência e se reduz a uma imagem refletida em outro objeto: ele depende, para ser visto, das condições em que se reflete e da capacidade do olho que vê, que se reduz a capacidade de captar a imagem, mas não a determinação interna do objeto como ele é em si mesmo.

É nesta diferença qualitativa que se deve pensar o “eu” em Kant. E é através do sentido interno que se revela este paradoxo. Apesar da intimidade que o “eu” tem consigo mesmo mediante a apercepção dos seus próprios pensamentos, não tem ele acesso a si mesmo como algo cognoscível, pois a concepção de conhecimento de Kant exige um objeto dado na

intuição, sob o qual se aplicam conceitos. Assim o conceito de “eu” exige uma intuição dada para que seja significativo, e toda intuição só pode nos fornecer fenômenos. E diante disto temos em Kant uma teoria do eu fenomênico, e das condições básicas que formam este conceito. É justamente nesta questão que nos focaremos a seguir.

### 3. O “EU” FENOMÊNICO

#### 3.1 O “EU” COMO AFECÇÃO DE SI NO SENTIDO INTERNO

Os limites impostos pela doutrina do idealismo transcendental determinam a impossibilidade de ir além das duas faculdades básicas de conhecimento para conhecer algo que está para fora de suas formas. Isto será válido assim também para o “eu”, e da relação da consciência consigo mesma mediante o seu aparecer surge uma distinção entre o “eu” que está fora do escopo de conhecimento e é apenas aquele que conhece e opera as funções da sensibilidade e do entendimento, deste mesmo “eu” como aparece para si mesmo. Para compreendermos melhor esta questão temos que entender a diferença entre sentido externo e sentido interno, e como este “eu” pode ser representado na intuição como objeto para si apenas como fenômeno, gerando um paradoxo difícil de resolver.

Segundo Kant:

Por intermédio do sentido externo (de uma propriedade do nosso espírito) temos a representação de objetos como exteriores a nós e situados todos no espaço. É neste que a sua configuração, grandeza e relação recíproca são determinadas ou determináveis. O sentido interno, mediante o qual o espírito se intui a si mesmo ou intui também o seu estado interno, não nos dá, em verdade, nenhuma intuição da própria alma como um objeto; é todavia uma forma determinada, a única mediante a qual é possível a intuição do seu estado interno, de tal modo que tudo o que pertence às determinações internas é representado segundo relações do tempo. O tempo não pode ser intuído exteriormente, nem o espaço como se fora algo de interior<sup>26</sup>.

Pelo sentido interno é que se representam as coisas como representações para o sujeito que representa de acordo com o fluxo da consciência, isto é, o tempo. Porém, não é possível o sujeito conhecer a si mesmo como objeto a não ser enquanto ele representa coisas no tempo para si mesmo e, pensando em si mesmo como objeto, só o poderia fazê-lo de acordo com a forma do tempo, e assim, de acordo com a intuição sensível e, portanto apenas se representa como objeto enquanto *fenômeno*.

Quando o sujeito tem uma representação “x”, e toma consciência de que teve ou tem uma representação “x”, esta mesma consciência de que esta representação no tempo é uma representação dele, não é já um conhecimento dele mesmo, sobre si? Este mesmo conhecimento de si mesmo, enquanto toma consciência de si mesmo nas suas representações,

---

<sup>26</sup> KrV, A 24-25/ B 37-38.

enquanto depende do sentido interno para ser possível, também é uma representação de si como *fenômeno*, o que não significa que seja falsa ou mera ilusão. O que está implícito aqui é que o “eu” afeta a si mesmo e representa essa afecção para si fenomenicamente, mas que é possível que o “eu” enquanto coisa em si seja um elemento atemporal e desconhecido – isto é, não se sabe a origem e o que o próprio sujeito, talvez a “raiz desconhecida”, é em si mesmo, nem se ele é algo único ou produto de um conjunto de relações exteriores à possibilidade de representação fenomênica.

Quando digo que no espaço e no tempo, tanto a intuição dos objetos exteriores como a intuição que o espírito tem de si próprio representam cada uma o seu objeto tal como ele afeta os nossos sentidos, ou seja, como *aparece*, isto não significa que esses objetos sejam simples *aparência*. Efetivamente, no fenômeno, os objetos, e mesmo as propriedades que lhes atribuímos, são sempre considerados algo realmente dado; na medida, porém, em que esta propriedade apenas depende do modo de intuição do sujeito na sua relação ao objeto dado, distingue-se este objeto, enquanto *fenômeno*, do que é enquanto objeto *em si*. Assim, não digo que os corpos simplesmente *parecem* existir fora de mim, ou que a minha alma apenas *parece* ser dada na consciência que possuo de mim próprio, quando afirmo que a qualidade do espaço e do tempo, que ponho como condição da sua existência e de acordo com a qual os represento, reside apenas no meu modo de intuição e não nesses objetos em si. Seria culpa minha se convertesse em simples *aparência* o que deveria considerar como fenômeno. Eis o que não acontece segundo o nosso princípio da idealidade de todas as nossas intuições sensíveis; só quando se atribui *realidade objetiva* a essas formas de representação é que se não pode evitar que tudo se transforme em simples *aparência*<sup>27</sup>.

Como fica explícito nesta passagem, os objetos (como algo fora de nós) são dados, e não são apenas ilusões ou aparências. A distinção entre o fenômeno e a ilusão é que, no fenômeno, considera-se o objeto como algo dado, porém apenas passível de intuição e conhecimento se considerada a maneira de conhecer e intuir do sujeito. Resguarda-se o lugar do objeto para si, e considera-se o conhecimento deste objeto enquanto fenômeno quando se reconhece a diferença entre o que o objeto é para si (como inacessível para mim) e o que ele é para mim (de acordo com o modo de conhecer do sujeito). A aparência ou ilusão surge quando não se reconhece a diferença entre o nosso modo de conhecer e o modo de ser em si dos objetos, acreditando que eles necessariamente se identificam (sem termos certeza se isso ocorre ou não). A própria consideração do objeto enquanto fenômeno pressupõe o outro lado do fenômeno, a coisa em si. E desta maneira pressupõe também um limite cognitivo – a coisa em si como um para além do limite.

Na perspectiva transcendental, mesmo que a representação do objeto seja considerada como fenômeno, não se nega o objeto como realmente dado. E o mesmo vale para a alma: o

---

<sup>27</sup> KrV, B 69-70. Grifo do autor.

“eu”, enquanto é tomado como objeto, tem afirmada a sua existência, mas no estado de reflexão (modo pelo qual pode se tomar como objeto) é apenas (1) reflexão sobre seu modo de conhecer ou (2) fenômeno (empírico, como se dá a si mesmo no sentido interno). Claro está nesta passagem que, visto que o fenômeno resguarda a existência do objeto, enquanto há o fenômeno do “eu” ele não é uma ilusão: ele é realmente dado. Porém, enquanto ele é fenômeno, não pode ser conhecido em si mesmo. Então, o paradoxo: o “eu” afeta a si mesmo, sem saber o que é em si, senão que esta manifestação dele em si mesmo sempre ocorre mediante a sua própria forma (limitada) de conhecer os objetos, então o que impossibilita o “eu” de conhecer a si mesmo é a sua própria constituição cognitiva. Fica claro que o “espírito”, a “alma” ou qualquer equivalente do “eu” é um pressuposto na Crítica da Razão Pura, e apenas porque ele pode ser um objeto que participa como limite (assim como a coisa em si, ele mesmo como uma coisa em si) da teoria é que lhe pode ser negado acesso como conhecimento do que é em si.

Segundo Strawson, saber que é próprio da constituição cognitiva humana, *nossa* forma de cognição, conhecer e ter experiência de objetos no espaço e no tempo, como formas puras da intuição sensível *em nós*, é uma afirmação sobre como *nós* somos. Mas não é possível conhecer as coisas em si mesmas. Então como considerar esta afirmação sobre como nós somos, sobre a nossa constituição cognitiva? Para Strawson, a resposta de Kant é que isto não é conhecimento de como nós, ou o *eu [self]*, somos como coisas em si mesmas. O resultado da afecção das coisas (em si mesmas) em nós (como coisa em si mesma) é percebido sempre temporalmente, logo é fenômeno, aparência. Esta é a força da doutrina do tempo como *sentido interno*.

Espaço e tempo são igualmente atribuídos à constituição subjetiva de nossas mentes, e todos os itens, ordenados espacial e temporalmente, que ocorrem em nossa experiência são declarados como sendo apenas o resultado desta constituição sendo afetada por objetos como eles desconhecidamente são em si mesmos. Mas não acontece que nossas próprias experiências ou estados de consciência, alguns deles percepções de itens relacionados espacialmente e outros não, essencialmente ocorrem na ordem temporal? E nós não temos, ao menos, ao conhecer o que nossos próprios estados de consciência são, que saber algo sobre nós mesmos como nós realmente somos, mesmo que nós não saibamos nada sobre quaisquer outros objetos como são em si mesmos? E não é a admissão destes dois pontos incompatível com a doutrina de que conhecimento de itens ordenados temporalmente não é conhecimento de nada como é em si mesmo? Kant claramente sentiu isto como uma dificuldade, ou viu que isto deveria ser sentido como uma. Sua solução envolve negar a segunda das duas proposições que em conjunto parecem ser incompatíveis com a doutrina de que o conhecimento de itens ordenados temporalmente não é conhecimento de nada como é em si mesmo. Isto é, ele nega que ao conhecer o que

nossos estados de consciência (ordenados temporalmente) são, nós assim sabemos algo sobre nós mesmos, ou nossas mentes, como são em si mesmas<sup>28</sup>.

Pareceria estranho considerar nossos estados de consciência, que só podem ocorrer no tempo, como nossos se não se pudesse saber que eu estou tendo determinado estado de consciência. Temos que distinguir, porém, entre a consciência de primeira ordem e consciência de segunda ordem, isto é, a consciência refletida. Desta maneira, certo estado de consciência ocorre, sendo este estado consciência expresso por “X”. Um estado de consciência diferente ocorre quando ligado ao estado de consciência “X” se conecta o “Eu penso”. Segundo Kant, em ambos está pressuposta a unidade da consciência, mas apenas na segunda temos a identidade da consciência. Como veremos no próximo capítulo, a possibilidade da identidade da consciência é uma necessidade para a unidade das intuições (em percepções) e do reconhecimento de objetos em conceitos.

Deixando de lado, por ora, a distinção entre unidade e identidade da consciência, consideremos apenas que “X” e “Eu penso X” não são a mesma representação. Para que possa reconhecer que “Eu penso X” devo reconhecer o pensamento “X” e associar este pensamento ao reconhecimento da unidade “Eu penso”, isto é, exige a unidade reflexiva do sujeito. O conhecimento que “Eu penso X” expressa não é conhecimento algum do que este “eu” é, mas apenas dos fenômenos que ocorrem em sua consciência. Estes fenômenos, sendo temporais, são apenas conteúdos fugazes de consciência, que também se distinguem entre si pela ordem do tempo. E ainda que quisesse reconhecer o “eu penso” de acordo com os conteúdos que lhe ocorrem, a própria reflexão já caracteriza uma diferença de conteúdo da consciência diante do conteúdo não refletido.

Mas disto deveria seguir-se que o reconhecimento dos conteúdos da consciência não é conhecimento nenhum do sujeito em que ocorre? Como Strawson nos diz acima, o que Kant afirma não é a impossibilidade de conhecer os conteúdos da consciência como certas determinações de um sujeito, mas ele diz apenas que estas determinações, enquanto ocorrem no tempo, são determinações da consciência empírica. Analisando os conteúdos de uma determinada consciência, temos “A, B e C”. Em outra, diferente desta primeira consciência, temos “B, C e D”. Devemos inferir daí que os diferentes conteúdos, enquanto expressam a totalidade de conteúdos das consciências em um tempo “X”, expressam a relação com

---

<sup>28</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 54.

diferentes consciências. É arbitrário que uma consciência tenha um pensamento “A” em um determinado tempo, enquanto outra tem o conteúdo “B” no mesmo tempo. E conteúdos arbitrários não servem como elemento necessário em uma teoria transcendental.

Por isto é importante reconhecer a diferença entre a consciência empírica e a consciência numênica, e desta maneira afirmar a impossibilidade de relacionar o conhecimento dos conteúdos da consciência com o conhecimento do sujeito desta consciência. O conhecimento do sujeito mesmo não pode ser dado temporalmente, porque a organização temporal é própria de *fenômenos*, que são sempre objetos de ocorrências empíricas. A questão, que ainda permanece é: se faz necessário pressupor, para cada sujeito empírico, um sujeito numênico? Ou isto tem apenas uma utilidade *regulativa* para a teoria?

Ainda temos que considerar o seguinte: caso as determinações dos conteúdos de consciência no tempo fossem determinações do sujeito em si, também as determinações de objetos no espaço, enquanto são representações e, como tais, estão necessariamente relacionadas com o tempo, seriam determinações deste sujeito em si. Se uma determinada representação de um objeto no espaço tivesse que ser considerada, por ser uma determinação de uma representação deste objeto no tempo, simultaneamente como uma determinação do sujeito em si, então os objetos representados não seriam representações de objetos, mas determinações internas do sujeito. Como, porém, o objeto poderia ser considerado simultaneamente como objeto e como mera determinação do sujeito em si?

Neste sentido, a teoria de Kant faz um uso heurístico do conceito de coisa em si, de maneira a não permitir que o objeto seja reduzido a simples representação. Enquanto o sujeito não tem acesso às coisas senão mediante a sua própria constituição, ele tem representações de objetos de acordo com seu modo de constituição. Esta representação não reduz o objeto a tudo que ele representa, pois ainda o pensa como fora desta representação, e a assunção de que este objeto é algo independente do sujeito é a mesma que se exige para que ele não seja mera representação, e isto significa considerá-lo como coisa em si – porém inacessível enquanto representação subjetiva.

Da mesma maneira, a identificação de representações como determinações do sujeito em si seriam reduções das representações de objetos a determinações deste sujeito. A necessidade de guardar a independência do objeto mediante o recurso à coisa em si é a mesma necessidade de afirmar que o fluxo empírico de representações não define o sujeito como é



em si mesmo, senão meramente é um modo de representar objetos que não podem ser captados como são em si, assim não sendo reduzidos a meras representações. A questão em aberto é que se esta limitação é determinada, então não se entende como seria possível afirmar que o “espírito afeta a si mesmo” nem que o sentido interno é a atividade do sujeito em si mesmo, pois este sujeito, diferentemente dos objetos, nunca é representado para si mesmo senão enquanto se reconhece como aquele que representa objetos.

É neste sentido que precisamos entender os três sentidos de “eu” em Kant: a apercepção transcendental enquanto elemento necessário para a unificação de representações e para a realização da síntese; a relação entre tempo e espaço para a determinação da permanência em uma linha do tempo – que deve ser atribuída a um determinado sujeito de representações que mudam no tempo – e, por último, a distinção entre a ideia transcendente de “eu” e o uso desta ideia como ideia regulativa.

Antes de tratar destas questões, devemos considerar a seguinte questão: o tempo, enquanto puro fluir, é o fluir mesmo das representações, enquanto afecções do sentido interno. Pelo mero fluir de uma representação à outra temos “X...Y... Z...”. Ou seja, em cada momento uma determinada representação. E quando surge uma representação sucedendo a outra, o mero fluir do tempo faz que a anterior evapore. Desta maneira, a consciência sequer poderia obter qualquer conhecimento de si, mesmo enquanto fenômeno, pois seria impossível relacionar representações para encadear um juízo sobre algo, pela mera determinação temporal. Em primeiro lugar, como eu poderia relacioná-las entre si? Esta pergunta se liga a outra, que é: como relaciona-las entre si de acordo com o reconhecimento de um determinado sujeito destas representações como representações dele, isto é, que ele pense todas como suas representações, desta maneira as relacionando entre si? A resposta a esta pergunta está relacionada ao desenvolvimento do conceito de *apercepção transcendental*, e sobre isto trataremos no capítulo 4.

Ficou claro, pelo que dissemos anteriormente, que há uma distinção entre o sujeito empírico e o sujeito em si. Kant, evidentemente, não tem interesse em tratar de questões arbitrárias de psicologia empírica, assim não se importa em analisar casos particulares. Toda consciência que é determinada em sua definição pelos seus conteúdos, e sendo estes conteúdos temporais, é uma consciência fenomênica. E do “eu” fenomênico trataremos agora.

Para que se possa tratar da consciência fenomênica, e manter-se fora da arbitrariedade dos casos particulares da psicologia empírica, deve-se considerar apenas algumas condições gerais para que seja possível tratar desta consciência empírica. É a partir dos elementos transcendentais que se pode pensar sob quais condições é possível uma consciência empírica. E de acordo com as condições transcendentais, espaço e tempo são condições para qualquer experiência, assim, também condições fundamentais da consciência empírica. Através da análise das condições gerais da relação entre espaço e tempo, podemos pensar alguns aspectos essenciais para uma teoria transcendental do eu fenomênico, que se distingue de uma teoria empírica por tratar justamente apenas das condições de possibilidade do “eu” como fenômeno.

### Segundo Kant

O tempo é, sem dúvida, algo real, a saber, a forma real da intuição interna; tem pois realidade subjetiva, relativamente à experiência interna, isto é, tenho realmente a representação do tempo e das minhas determinações nele. Não deve ser, portanto, encarado realmente como objeto, mas apenas como modo de representação de mim mesmo como objeto<sup>29</sup>.

O próprio tempo já é considerado como “a representação de mim mesmo como objeto”, visto que este sujeito está presente em todas as representações. A autoafecção do espírito por si mesmo no sentido interno é algo que Kant chama atenção e, posteriormente na dedução transcendental, busca esclarecer este “paradoxo”. A impossibilidade do sujeito se conhecer em si mesmo como objeto é posta então pela impossibilidade de conhecer os objetos em si mesmos pela limitação da intuição sensível, assim o próprio sujeito só podendo representar-se como objeto mediante a sensibilidade e o sentido interno, só pode pensar a si mesmo na intuição como fenômeno. Mas Kant garante a distinção entre o sujeito em si mesmo afetando a si no sentido interno como algo que está fora de consideração como objeto, algo que se torna difícil de explicar (segundo o próprio autor), mas que não se pode negar que é um elemento de sua teoria:

Ora, aquilo que, enquanto representação, pode preceder qualquer ato de pensar algo, é a intuição e, se esta contiver apenas relações, é a forma da intuição; e esta forma da intuição, como nada representa senão na medida em que qualquer coisa é posta no espírito, só pode ser a maneira pela qual o espírito é afetado pela sua própria atividade, a saber, por esta posição da sua representação, por consequência, por ele mesmo, isto é, um sentido interno considerado na sua forma. Tudo o que é representado por um sentido é sempre, nesta medida, um fenômeno; e, portanto, ou não se deveria admitir um sentido interno, ou então o sujeito, que é o seu objeto, só poderia ser representado por seu intermédio como fenômeno e não como ele se

---

<sup>29</sup> KrV, A 37/ B 53-54.

julgaria a si mesmo se a sua intuição fosse simples espontaneidade, quer dizer, intuição intelectual. Toda a dificuldade consiste aqui em saber como se pode um sujeito intuir a si mesmo interiormente; mas esta dificuldade é comum a toda a teoria<sup>30</sup>.

Fica claro nesta passagem que o sujeito em si mesmo é algo presente na teoria, como um limite que está para além das próprias faculdades e da capacidade de intuição. Mais do que ser simplesmente aquele para qual há representações e afecções, também ele se “afeta a si mesmo”, e enquanto só pode conhecer mediante a posição de algo como objeto, e estes objetos só são dados à intuição, quando pensa em algo qualquer, inclusive em si mesmo, e este pensamento é a representação específica de um objeto no tempo, ele só pode pensar em si como objeto no tempo, logo, enquanto fenômeno.

A restrição da intuição à sensibilidade, isto é, também a negação da intuição intelectual, é importante para entender esta negação do acesso do eu a si mesmo, e se refere à necessidade de determinar um objeto na intuição sensível para que o conhecimento deste objeto tenha validade. Isto é: “A consciência de si mesmo (a apercepção) é a representação simples do eu e se, por ela só, nos fosse dada, espontaneamente, todo o diverso que se encontra no sujeito, a intuição interna seria então intelectual<sup>31</sup>.”

O que parece estranho é que mesmo que não se possa conhecer este sujeito, a não ser que ele é sujeito das representações, Kant afirma que ele “afeta” a si mesmo, que é “a maneira como o espírito é afetado pela sua própria atividade”. Kant reconhece que explicar esta afecção é uma dificuldade da teoria, cabe-nos investigar se em alguma parte do texto ele tem uma resposta para esta questão.

Adiante seguimos com a questão do eu fenomênico e mostraremos como se pode pensar o “eu” como fenômeno mediante a concepção de permanência, que envolve a relação entre sentido interno e externo e a representação espacial da linha do tempo.

### 3.2 A DETERMINAÇÃO DO “EU” FENOMÊNICO COMO PERMANÊNCIA

Quando Kant diz que o sentido interno é a forma da intuição de si mesmo, Kant se refere à característica do pensamento e das representações de serem todas ordenadas de acordo com o tempo. Enquanto a identificação dos objetos externos a mim se dão

---

<sup>30</sup> KrV, B 67-68.

<sup>31</sup> KrV, B 68.

espacialmente (e assim, também o próprio corpo), eles se organizam em relações espaciais que são apreendidas e representadas no tempo. De um lado, há a primazia do tempo diante do espaço, pois tudo que é representado é representável de acordo com as condições temporais, e assim, mesmo os objetos espaciais, enquanto são elementos representáveis, devem ter uma relação com o sentido interno para que sejam conhecidos, assim, em relação direta com o sentido externo (espaço) e indiretamente com o sentido interno (tempo). Segundo Kant:

O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, enquanto forma pura de toda a intuição externa, limita-se, como condição *a priori*, simplesmente aos fenômenos externos. Pelo contrário, como todas as representações, quer tenham ou não por objeto coisas exteriores, pertencem, em si mesmas, enquanto determinações do espírito, ao estado interno, que, por sua vez, se subsume na condição formal da intuição interna e, por conseguinte, no tempo, o tempo constitui a condição *a priori* de todos os fenômenos em geral; é, sem dúvida, a condição imediata dos fenômenos internos (da nossa alma) e, por isso mesmo também, mediatamente, dos fenômenos externos<sup>32</sup>.

De outro lado, só se pode representar o tempo para além do seu mero fluir pela relação com o espaço, traçando uma linha contínua que represente o tempo e aonde se pode representar, espacialmente, a sucessão e simultaneidade de eventos, como na Figura 1:

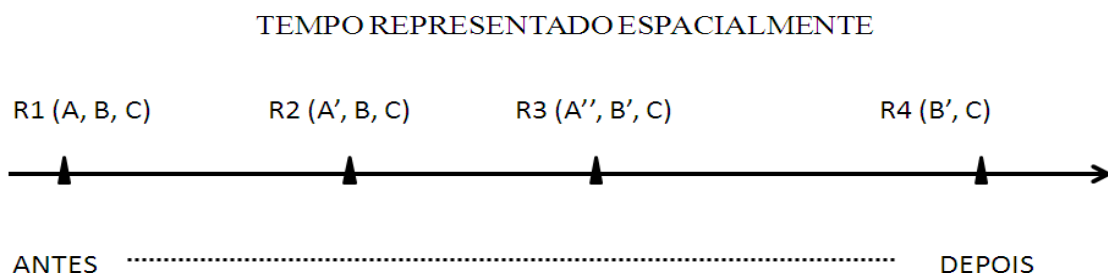


Figura 1 – Linha do tempo

Desta maneira, o tempo por si só é apenas o fluxo de uma representação à outra. Posso ter a representação R1 (que envolve a simultaneidade dos objetos A, B e C no espaço). Seguindo meramente o fluxo temporal, a mudança do objeto A para A', e a permanência de B e C nos mesmos estados no espaço (o que inclui a manutenção das suas relações no espaço) forma uma representação posterior, diferente da anterior, nomeada R2. Assim seguem-se as mudanças na representação, que são todas seguidas do fluxo puro, interno, do tempo. Como estas representações se referem a objetos no espaço, há certa dependência do conteúdo destas representações do sentido interno ao sentido externo. Para que eu possa representar o tempo

<sup>32</sup> KrV, A 34/ B 50.

em uma unidade (e assim tomar consciência simultânea do fluxo), preciso da representação visual (espacial) da linha do tempo como uma unidade que inclui a simultaneidade e a sucessão. Desta maneira posso tomar consciência, em um dado momento, de que tenho uma unidade contínua do tempo, aonde fluem as representações, que nestas representações posso ter a simultaneidade de objetos no espaço, e de acordo com a mudança destes objetos tenho, com o fluir do tempo e a mudança de estado dos objetos no espaço, a sucessão de representações com diferentes conteúdos. Há, assim, também a dependência do tempo com relação ao espaço, que aqui é marcado apenas pela possibilidade de relação entre ambos por serem intuições puras. Na seguinte passagem Kant marca a possibilidade desta relação:

E precisamente porque esta intuição interna se não apresenta como figura, procuramos suprir essa falta por analogias e representamos a sequencia do tempo por uma linha contínua, que se prolonga até ao infinito e cujas diversas partes constituem uma série que tem apenas uma dimensão e concluímos dessa linha para todas as propriedades do tempo, com exceção de uma só, a saber, que as partes da primeira são simultâneas e as do segundo sucessivas. Por aqui se vê também que a representação do próprio tempo é uma intuição, porque todas as suas relações se podem expressar numa intuição externa<sup>33</sup>.

Kant destaca que o conhecimento dependente da intuição é sempre conhecimento das relações, e nunca do interior dos objetos (ou, das coisas em si mesmas). Nas palavras do próprio autor:

[...] tudo o que no nosso conhecimento pertence à intuição (com exceção do sentimento de prazer ou desprazer e a vontade, que não são conhecimentos) contém apenas simples relações; relações de lugares numa intuição (extensão), relações de mudança de lugar (movimento) e leis pelas quais esta mudança é determinada (forças motrizes). O que, porém, está presente no lugar ou age nas próprias coisas, fora da mudança de lugar, não nos é dado pela intuição. Ora, simples relações não fazem conhecer uma coisa em si; eis porque bem se pode avaliar que, se o sentido externo nos dá apenas representações de relações, só poderá conter, na sua representação, a relação de um objeto com o sujeito e não o interior do objeto, o que ele é em si. O mesmo se passa com a intuição interna. Não só nela as representações dos *sentidos externos* constituem a verdadeira matéria de que enriquecemos o nosso espírito, mas o tempo, em que colocamos essas representações, e que precede a consciência que temos delas na experiência é, enquanto condição formal, o fundamento da maneira como as dispomos no espírito; o tempo, portanto, contém já relações de sucessão, de simultaneidade e do que é simultâneo com o sucessivo (o permanente)<sup>34</sup>.

Pelo conhecimento mediante a intuição espacial se devem determinar relações de objetos no espaço, que são basicamente três, como apresentados acima: extensão, movimento e forças motrizes. Tomando o espaço por si mesmo (sem relação com o tempo) não se pode determinar o movimento (pois o movimento pressupõe a sucessão), e sem o movimento, não

<sup>33</sup> KrV, A 33/B 50.

<sup>34</sup> KrV, A 49/ B 47. Grifo do autor.

se podem determinar as forças motrizes. Pelo espaço tão somente se poderia determinar a extensão<sup>35</sup>, pois o movimento pressupõe já a mudança de um estado (A) para outro (A'), o que também pressupõe a mudança da representação que contém A (R1) para outra que contém a diferença para A' (R2). O movimento, portanto, pressupõe já a relação com o tempo. De outro lado, o tempo também tem uma tripla determinação: sucessão, simultaneidade e permanência. Como na relação com o espaço, apenas o primeiro (a sucessão) pode ser relacionada com o tempo por si só. A simultaneidade exige já a representação de coisas distintas em um mesmo tempo, o que não poderia ocorrer no fluir puro do tempo que não determina nenhum objeto (nenhuma extensão). Para que eu possa representar uma simultaneidade temporal, devo ter uma diferença entre objetos (A e B) que apenas pode ser dado espacialmente. Assim o espaço por si só contém apenas a extensão, e o tempo a sucessão. Da relação entre ambos surge o movimento e a simultaneidade, e da relação com estes dois as forças motrizes e a permanência.

Kant refuta a possibilidade de intuir os objetos por si mesmos tanto no sentido externo (objetos fora de mim) como no interno (minha afecção e representação de mim mesmo) pelo argumento de que o conhecimento intuitivo só nos dá relações já representadas de acordo com as formas do espaço e do tempo, e assim mediadas por algo que não manifesta os objetos por eles mesmos, mas a forma de intuição de sujeito, assim o modo subjetivo de conhecê-los. Esta afirmação, valendo para o sentido interno, vale para o conhecimento de si mesmo enquanto objeto que, segundo Kant não é possível senão enquanto fenômeno – a afecção de si mesmo no tempo.

Pensemos agora que o conceito de “eu” deve conter, como predicado, a permanência. A permanência depende de uma relação com o espaço, e caso o sujeito buscasse intuir a si mesmo no tempo, intuiria apenas o fluxo puro do tempo. Qualquer permanência depende da relação do tempo com o espaço e da representação espacial do tempo (a linha do tempo). Nesta linha do tempo, deve ter algo que permanece o mesmo diante do fluxo.

Tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação de tempo pressupõe algo de *permanente* na percepção. Este permanente, porém, não pode ser algo em mim, porque precisamente a minha existência no tempo só pode ser determinada, antes de mais, por esse permanente<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> De fato, nem sequer uma representação de uma extensão poderia ser representado sem traçar uma linha ou uma figura, o que pressupõe uma atividade consciente no tempo.

<sup>36</sup> KrV, B 275. Grifo do autor.

Ora, visto que a permanência é uma concepção que, para surgir, depende de uma relação com o sentido externo, e que esta mesma permanência é um conceito necessário para pensar a identidade empírica do “eu”, então mesmo para a determinação da identidade do sujeito no sentido interno é necessária uma relação com o sentido externo. Assim, a noção da permanência do “eu” depende do sentido externo e de algo externo enquanto permanente. Logo, a permanência do “eu” depende de algo permanente fora de mim, de onde possa extrair algo como a “permanência” como uma relação entre algo que muda no espaço e no tempo e algo que não muda. O “eu”, porém, se é considerado como objeto do sentido interno, para que seja intuído enquanto permanente deve se relacionar com o sentido externo, assim com coisas fora dele, e percebido como o mesmo diante do fluxo das representações, em analogia com a permanência possível no espaço. Assim, esta permanência só pode ser concebida mediante a representação espacial da linha do tempo, sendo esta linha preenchida em todos os momentos pelo “eu penso”<sup>37</sup>. Segundo Kant:

É certo que a representação: *eu sou*, que exprime a consciência que pode acompanhar todo o pensamento, é o que imediatamente contém em si a existência de um sujeito, mas não é ainda nenhum *conhecimento*, portanto não é também nenhum conhecimento empírico, ou seja, nenhuma experiência; pois, para tanto se requer uma intuição, além do pensamento de algo existente, e aqui, intuição interna, com referência à qual, ou seja, ao tempo, o sujeito tem de ser determinado; para isso são exigidos absolutamente objetos exteriores; por conseguinte, a experiência interna só é possível mediamente, e apenas através da experiência externa<sup>38</sup>.

Kant não diz que para que seja possível a permanência deve haver uma experiência específica em que um objeto mantenha-se permanente. Isto seria dependente das condições empíricas – logo, seria uma afirmação sobre a condição de uma determinada consciência empírica, e não uma afirmação transcendental sobre as condições para o que o “eu” fenomênico seja determinado. O que se afirma é que, dadas as condições gerais de intuição e determinação de objetos na intuição, o espaço é condição para que haja a concepção de permanência, pois apenas mediante ele (em sua forma pura) pode o sujeito pensar o tempo como uma linha unificada em que a sucessão se relaciona entre si mediante esta permanência, pois dizer que determinada representação R1 é anterior a representação R2 é já uma relação que mantém, de certa maneira, R1 e R2 relacionados mediante uma unidade, a saber, o tempo.

Mas há também outra determinação com relação à necessidade do espaço para que possa haver fluxo de representações: as representações são sempre representações de algo, e

---

<sup>37</sup> Cf. KrV, B 277-278; B 291-293.

<sup>38</sup> KrV, B 277. Grifo do autor.

apenas mediante o espaço é possível que o sujeito seja determinado para receber uma intuição, e assim ter uma representação de algo. Da mesma forma que o espaço depende do tempo porque todas as representações espaciais são representações também internas do sujeito, para que haja representações de algo no sentido interno deve haver uma relação com o sentido externo para que haja algo a representar. Espaço e tempo são mutuamente dependentes para qualquer experiência.

Pois Kant considera que um pensamento deve se referir sempre a um objeto, e para que tenha validade deve se referir a um objeto na intuição sensível. Os objetos da intuição sensível são determinados *a priori* como no caso da geometria, ou mediante experiência. Uma experiência que exclua o espaço como elemento da experiência não é experiência alguma, pois o tempo não determina nenhum objeto por si só, pois é apenas a forma do sentido interno. Para que haja alguma representação, deve haver algo relacionado com espaço, seja a pura determinação *a priori* do espaço (como na geometria), seja na afecção através da sensação de algo fora. A pura determinação de um “eu penso” pelo tempo puro seria impossível, pois sequer pode ser dada uma representação de objetos pelo tempo puro, e não se pode representar a relação de sucessão entre passado, presente e futuro sem a unidade do tempo, que só pode ser dada pela noção de permanência, que depende da relação entre um objeto que muda e outro que se mantém, sempre dado pela relação com o espaço.

A própria linha do tempo só pode ser representada pela diferença entre um estado anterior com o posterior e, por outro lado, só há anterior e posterior com relação a algo que permanece e considera o antes e depois com relação a uma unidade que determina a representação simultânea do tempo como uma unidade (a linha do tempo) e de acordo com esta unidade algo que muda nele. Como vimos esta representação da unidade do tempo não pode ser dada pelo tempo sem relação com o espaço. E espaço se relaciona já com coisas reais fora do sujeito, diz Kant que “o sentido externo é já em si relação da intuição a algo real fora de mim e cuja realidade, à diferença da imaginação, consiste apenas em estar indissolivelmente ligado à própria experiência interna, como à condição dessa possibilidade<sup>39</sup>”. A distinção entre o pensamento de um objeto espacial não real na imaginação e um real na intuição deve ser investigada de acordo com as regras que a determinam, segundo Kant

---

<sup>39</sup> KANT 2010, B XL.



[...] quanto a saber a que intuições dadas correspondem objetos fora de mim e que, por consequência, pertencem ao *sentido externo*, ao qual devem ser atribuídos e não à imaginação, é o que terá de decidir-se em cada caso particular, de acordo com as regras segundo as quais a experiência em geral (mesmo a interna) se distingue da imaginação, tendo sempre como fundamento o princípio de que há realmente experiência externa<sup>40</sup>.

É determinada a existência de objetos do sentido externo fora do sujeito (como coisas em si que o afetam, que são representados espacialmente, mas também são pensados, mas não conhecidos, enquanto coisa em si), e que a distinção entre objetos imaginados e reais devem se dar de acordo com regras de determinação destes objetos. Estas regras só podem ser dadas de acordo com a compreensão do papel do *entendimento*, e a seguir trataremos do “eu transcendental”, que é determinado com a *apercepção originária*.

---

<sup>40</sup> KrV, B XLI. Grifo do autor.

## 4. “EU” TRANSCENDENTAL

### 4.1 A FACULDADE DO ENTENDIMENTO E A LÓGICA TRANSCENDENTAL

Para abordar a concepção de “eu” do ponto de vista transcendental, temos que antes compreender o que Kant entende pela faculdade do entendimento, sua diferença da sensibilidade – essencialmente aquela em ser a faculdade ativa, enquanto esta é a passiva. Enquanto na faculdade da sensibilidade a recepção é a concepção chave (tanto a recepção dos objetos no sentido externo, pela forma do espaço, quanto a recepção como autoafecção do sujeito em si mesmo no sentido interno), na faculdade do entendimento a atividade é o termo que lhe define. O entendimento é definido por Kant como a faculdade espontânea, a faculdade dos conceitos e onde se dá o conhecimento discursivo.

Enquanto a faculdade sensível tem sua forma *a priori* no espaço e no tempo, o entendimento também deve conter elemento *a priori*, de maneira a ser parte atuante na formação do conhecimento. Como afirma Kant, apenas pela relação entre a intuição e o entendimento é possível o conhecimento de objetos:

O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos *dado* um objeto; pela segunda é *pensado* em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento<sup>41</sup>.

Pela sensação é dada a matéria empírica na intuição, intuídas de acordo com as formas do espaço e do tempo. Pelo entendimento, a matéria sensível ou da intuição pura é relacionada entre si em uma unidade, a partir de conceitos. O entendimento deve conter regras de relação das representações de maneira a formar a unidade delas, e esta relação deve ocorrer segundo regras *a priori*. Kant busca mostrar a necessidade da operação de síntese para formar juízos, e no que se convencionou chamar, na literatura secundária, de “Dedução Metafísica”, Kant formula a tábua dos juízos lógicos, de onde ele extrai, por identificação das “funções” que

---

<sup>41</sup> KrV, A 50/B 74. Grifo do autor.

regulam a operação, a tábua das categorias – funções da síntese das representações na constituição de um objeto de acordo com a unidade deste em um conceito. O conteúdo *a priori* do entendimento será, portanto, constituído das regras de ligação de representações em geral, que Kant buscará provas de sua necessidade e caráter *a priori* por uma chamada “dedução transcendental”. Desta dedução transcendental deve se encontrar a necessidade de certas regras destas relações, que Kant chama de categorias puras, que são conceitos puros do entendimento, distinguindo-se de conceitos empíricos por serem condição para qualquer conhecimento empírico e independentes de qualquer experiência particular.

Para tanto, Kant distingue o campo próprio da atuação do entendimento puro – separa tudo que não pertence à esfera da forma pura da constituição da experiência. Determina o campo de uma lógica transcendental, separando primeiramente o campo da lógica geral do campo da lógica que ele chama particular. A lógica geral contém “as regras absolutamente necessárias do pensamento<sup>42</sup>” independente dos objetos de que trata, enquanto a lógica particular contém apenas as regras para pensar determinados objetos, como regras lógicas de uma ciência particular, por exemplo. Distingue então a lógica geral entre lógica geral pura e lógica geral aplicada, sendo a primeira constituída das regras do uso do entendimento no julgar, independente dos objetos e do conteúdo a que se apliquem, enquanto a lógica geral aplicada refere-se apenas ao que Kant chama “uso *in concreto*<sup>43</sup>”, que são regras psicológicas para fazer bom uso do entendimento, como técnicas de memorização, de atenção etc., dependendo estas do sujeito empírico.

Mas ainda se deve distinguir entre a lógica geral pura e a lógica transcendental. A primeira trata apenas da forma das representações em geral, independente do objeto, de acordo com regras do entendimento – é como a lógica proposicional ou de juízos. Já a lógica transcendental trata das regras da possibilidade de conhecimento de objetos, isto é, investiga quais elementos possibilitam pensar um objeto na experiência em geral, sendo indispensáveis na formação de conceitos e juízos de objetos e, assim, para o conhecimento. A lógica transcendental deve mostrar como é possível pensar objetos *a priori*. A análise dos elementos que possibilitam pensar *a priori* o objeto deve se dar no âmbito do entendimento puro, sendo esta análise abstraída tanto do conteúdo empírico quanto da intuição sensível.

---

<sup>42</sup> KrV, A 52/B 76.

<sup>43</sup> Cf. KrV, A 54/B 78.

Neste âmbito do entendimento que Kant tratará da unidade da consciência, apresentando o conceito de *apercepção transcendental*, que determinará nossa concepção de “eu transcendental”. Kant apresenta o conceito de síntese, como uma atividade de ligação entre representações e de ligação do diverso em uma unidade, colocando a *apercepção transcendental* como elemento fundamental para o reconhecimento e identificação de objetos em conceitos.

## 4.2 A SÍNTESE

Lidamos agora com a concepção de síntese, pois ela é essencial para compreender o caráter ativo do entendimento, para a definição de conceito e, portanto, para todo o processo de desvelamento dos conceitos *a priori* do entendimento. A síntese é abordada como uma atividade do sujeito cognoscente, portanto, como uma atividade ligada a certo psicologismo ou atividade da mente. Porém, Kant trata desta atividade apenas como uma atividade necessária para que seres cognoscentes finitos tenham experiência, não tratando de uma descrição da mente de um ser empírico. Kant mantém este caráter normativo na sua epistemologia, mesclando elementos que ora aparentam ser argumentos semânticos, outras vezes psicológicos (no sentido contemporâneo do termo). Cabe lembrar que na época de Kant não existiam teorias semânticas puras, mas a separação entre os elementos psicologistas dos elementos semânticos descaracteriza a abordagem kantiana. Retomaremos esta questão em específico com relação ao conceito de síntese ao tratarmos da rejeição de Strawson do conceito de síntese de Kant, ao final deste subcapítulo.

Para compreendermos a concepção de síntese, nos é útil conhecer a definição que Kant dá para conceito, visto estes termos serem intimamente relacionados: para Kant “Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções<sup>44</sup>.” Nesta definição, Kant mantém a dicotomia entre passividade da intuição sensível e atividade do entendimento, visto que as funções devem operar sobre algo, ou seja, sobre a intuição. A função é “a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum<sup>45</sup>.” Vê-se aí que a função é já uma unidade, porém não uma

---

<sup>44</sup> KrV, A 68/B 93.

<sup>45</sup> KrV, A 68/B 93.

unidade já dada passivamente ou encontrada ali já como uma forma acabada, mas é uma *ação*. Esta ação é operada de maneira unificada enquanto função, e esta função enquanto ação dá unidade às diversas representações, formando assim, pela relação destas diversas representações em uma unidade de acordo com uma função que lhes ordena, o conceito. Sendo assim, “Os conceitos fundam-se, pois, sobre a espontaneidade do pensamento<sup>46</sup>”. Desta maneira, a espontaneidade do pensamento consiste nesta capacidade de atuar por sobre as sensações relacionando-as de modo a trazer o diverso à unidade, de acordo com as regras desta atividade, que são as categorias.

Estes conceitos transcendentais não são regras para relacionar conceitos e juízos entre si, matéria que cabe à lógica geral. Antes, são regras de relacionar e dar unidade ao diverso da intuição sensível, portanto, para atuar por sobre representações que são diversas de elementos discursivos, formando conceitos empíricos de acordo com a relação entre as categorias e as sensações.

Kant compreende a matéria sensível como o múltiplo ou diverso, sendo elas na intuição sem relação e sem ordem. A simples identificação de um objeto, como uma cadeira ou uma árvore, exige a atividade do entendimento. Esta atividade Kant chama síntese:

Entendo pois por síntese, na acepção mais geral da palavra, o ato de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento. Tal síntese é pura quando o diverso não é dado empiricamente, mas *a priori* (como o que é dado no espaço e no tempo)<sup>47</sup>.

Como a síntese é a atividade de relacionar representações entre si em uma unidade (conceito) de acordo com funções, deve haver aí uma relação entre os dois troncos do conhecimento, que são heterogêneos entre si, isto é, o entendimento deve operar sobre a intuição de maneira a organizar as representações. Porém, o problema é como relacionar duas faculdades que são originariamente distintas entre si. Kant trata então da faculdade da imaginação como uma faculdade que opera esta relação entre as duas faculdades essenciais, e a síntese é considerada uma operação da imaginação:

A síntese em geral é, como veremos mais adiante, um simples efeito da imaginação, função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência. Todavia, reportar essa síntese a conceitos é uma função que compete ao entendimento e pela

---

<sup>46</sup> KrV, A 68/B 93.

<sup>47</sup> KrV, A77/B 103.

qual ele nos proporciona pela primeira vez conhecimento no sentido próprio da palavra<sup>48</sup>.

Desta forma, o que o entendimento faz é levar a síntese das representações à unidade no conceito de acordo com funções que regulam esta síntese. A investigação de Kant é assim levar a síntese pura das representações à unidade conceitual, ou seja, buscar as funções *a priori* de uma síntese que se opera também *a priori*. Neste caso, as categorias puras não são propriamente conceitos temporalmente anteriores à experiência, nem se quer algo que possa ser dado empiricamente sem a própria experiência empírica. Mas cabe ressaltar que o processo de investigação transcendental se dedica apenas aos elementos necessários, universais e presentes, como condição necessária (mas não sempre suficiente) para o conhecimento, mesmo no mais simples conhecimento de objetos.

Vemos assim que a espontaneidade do pensamento mesmo repousa sobre regras que são universais, não podendo esta espontaneidade, portanto, ser tomada como uma capacidade de independência absoluta de regras que limitam e coordenam sua atividade. Vê-se que esta atividade de síntese está intimamente relacionada com a espontaneidade, de maneira a poder atuar sobre o diverso e organizá-lo, de certa forma, introduzindo formas discursivas aos elementos da intuição.

Kant trata, posteriormente, de três formas de síntese *a priori* na edição A, a saber, (1) a síntese da apreensão na intuição, (2) a síntese da reprodução na imaginação e (3) síntese da reconhecimento no conceito, enquanto na edição B Kant trata da síntese intelectual e da síntese figurada.

A questão agora é como se relaciona o sentido de síntese como atos de relacionar representações de acordo com regras, como tratado aqui – como atividade cognitiva –, com o sentido de “sintético” como predicado de juízos. Juízos sintéticos são definidos por Kant como juízos que somam algum conteúdo a um conhecimento ou conceito dado. Assim, o juízo sintético relaciona conceitos ou juízos que não estão semanticamente contidos um no outro. Portanto, juízos sintéticos operam sínteses discursivas. Porém, que um juízo seja não analítico, não se explica a origem e a verdade de um juízo sintético. Parece que uma certa capacidade de formular sínteses discursivas deve ser pressuposta para que se relacione um certo conhecimento dado à outro, de forma que à consciência do conhecimento 1 possa se relacionar à consciência do conhecimento 2, sintetizando-os e tomando consciência desta

---

<sup>48</sup> KrV, A 78/B 103.

síntese através do seu produto (a síntese de 1 + 2). Desta síntese pura de discursos, como regra universal para qualquer síntese de discursos, e dos modos necessariamente universais para que juízos em geral sejam possíveis, Kant estabelece a *apercepção* como a unidade sintética originária de todo conhecimento discursivo. Mas não bastam relações discursivas para que certos conhecimentos tenham realidade. É necessária uma relação com intuições, e a possibilidade desta relação também será mostrada como uma síntese transcendental. Estes pontos serão apresentados nas próximas seções. Porém, agora nos cabe pensar nos juízos sintéticos *a priori*.

Kant quer mostrar que juízos sintéticos *a priori* são possíveis, e que estes estão no fundamento de todo conhecimento, evitando assim de reduzir à filosofia ao “hábito” empírico de associar experiências contingentes, mostrando que existem regras universais que formam a experiência ou a representação mais comum. Visto que o conteúdo empírico é considerado como contendo apenas o “diverso”, para que seja possível a experiência, deve ser possível a organização e a relação destes elementos já de acordo com estruturas *a priori*. Desta forma, os juízos sintéticos *a priori* assentam na síntese mesma das duas faculdades heterogêneas: a síntese entre a intuição sensível e o entendimento. Visto que estas faculdades têm constituições essencialmente diferentes, a relação entre elas deve sempre gerar conhecimento sintético. Quando Kant diz que não há conhecimento sem relação entre intuição sensível e entendimento, ele já afirma que não é possível conhecimento sem a síntese que opera a relação entre estas duas faculdades. Provando que a intuição tem sua forma *a priori*, e que o entendimento tem também seus conceitos *a priori*, Kant deve então tratar de como funciona a relação entre estes elementos *a priori* das distintas faculdades, o que se dá através da operação de síntese. Deve provar, assim, a necessidade da aplicação das categorias para que se tenha conhecimento, e explicar a possibilidade desta aplicação. Portanto, não se pode manter a finalidade fundamental da filosofia kantiana, de provar a validade de juízos sintéticos *a priori*, sem considerar o conceito de síntese – e este como relação entre faculdades cognitivas. A prova que Kant busca é a de que não há conhecimento possível sem estas relações de síntese.

Alguns intérpretes da primeira crítica evitam uma leitura que leve em consideração o psicologismo e a doutrina do idealismo transcendental, e acabam rejeitando a doutrina da síntese. Neste caso, trataremos de Strawson e das razões que ele expõe para rejeitar a doutrina da síntese. Já Patrícia Kitcher entende que a Dedução transcendental, em especial, não pode

ser compreendida sem considerar aspectos psicologistas, e defende assim a interpretação psicologista da dedução das categorias e a doutrina da síntese.

A síntese opera a construção dos objetos, que não são reflexos do que eles são em si, mas construções através de afecções. A necessidade de construir o objeto mediante a operação sintética sobre a intuição sensível é um elemento necessário para experiência visto que o idealismo transcendental de Kant não admite que a cognição dos objetos e sua determinação possa ser dada meramente pela sensação – não há possibilidade de intuir os objetos como eles são em si mesmos, ou como uma mera cópia sensível. Para que haja representação do objeto, deve haver elementos que construam o fenômeno reunindo os elementos diversos e vagos dados à sensação mediante a atividade de síntese.

Strawson busca reconstruir os argumentos da primeira crítica, separando os argumentos psicologistas dos argumentos semânticos. Sobre a Dedução Transcendental, Strawson a trata de maneira dupla, separando os elementos: como um argumento que procede por análise do conceito de experiência em geral à conclusão de certa unidade e objetividade como condições necessárias para a experiência, de um lado. De outro (a que ele critica e busca separar da parte “profícua”) um “ensaio no sujeito imaginário da psicologia transcendental<sup>49</sup>.” Daqui Strawson considera a relação entre o conceito de síntese e o psicologismo, e critica o uso do conceito de síntese:

A teoria da síntese, como qualquer ensaio na psicologia transcendental, está exposta à objeção *ad hominem* de que não pode reivindicar nenhum conhecimento empírico de sua verdade; isto seria reivindicar conhecimento empírico da ocorrência do que é sustentado como sendo uma condição antecedente do conhecimento empírico. Crença na ocorrência do processo de síntese como uma condição antecedente da experiência e crença na ocorrência antecedente de impressões desconectadas como materiais para o processo são crenças que suportam uma à outra e são necessárias uma à outra. Mas, por hipótese, experiência não pode suportar nenhuma crença; e desde que nenhuma é necessária ao argumento estritamente analítico, a inteira teoria é mais bem considerada como uma das aberrações na qual o modelo explanatório de Kant inevitavelmente o levou<sup>50</sup>.

A consideração de Strawson da teoria da síntese como uma “aberração” sustenta-se no que diz que não se pode pressupor que as representações empíricas ou a matéria empírica é desconectada. Se for assim, necessariamente deve haver uma regulação para esta desconexão. Mas Kant não parece ter propriamente pressuposto esta experiência sensível como

---

<sup>49</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 31-32.

<sup>50</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 32.



desconectada em si mesma: ele considera, evidentemente, a representação na intuição sensível como elementos desordenados, pela característica própria da faculdade de intuição. A própria sucessão de uma representação à outra diferente, pode ser compreendida como uma dispersão das representações. Kant sustenta que destas sucessões desconectadas da consciência empírica é possível a reunião destas distintas representações em juízos que as identificam ou diferenciam, entre outras operações, e este ato exige uma capacidade *a priori* de unificação e o ato de síntese como uma operação ativa da faculdade do entendimento. Ainda que a matéria sensível fosse dada já unificada, ainda assim dever-se-ia explicar como é possível intuir os objetos em sua unidade já na intuição – ou seja, Kant ainda buscaria uma *capacidade* do ser cognoscente. Kant não abriria mão dos elementos psicologistas, muito embora sejam elementos de uma psicologia transcendental.

A posição de Strawson está ligada à sua rejeição do idealismo transcendental e dos elementos psicologistas. Para ele, a dificuldade da Crítica da Razão pura reside em um equívoco de analogia. Os elementos limitantes e necessários da experiência repousam (em Kant) na nossa constituição cognitiva, e

[...] esta doutrina ele [Kant] considerou indispensável como uma explanação da possibilidade de conhecimento da estrutura necessária da experiência. Já não há dúvidas de que esta doutrina é incoerente em si mesma e mascara, mais do que explica, o verdadeiro caráter da investigação; então o problema central em entender a *Crítica* é precisamente o de desembaraçar tudo que paira sobre esta doutrina [idealismo transcendental] do argumento analítico que, de fato, é independente dela<sup>51</sup>.

Não parece ser consenso, porém, que o argumento analítico seja independente dos elementos psicologistas. Não é de pequena importância o conceito de síntese na filosofia kantiana, em especial na compreensão da prova da validade e aplicabilidade das categorias. A compreensão do que Strawson compreende por “transcendental” parece nítida no seguinte:

É claro que o idealismo transcendental dificilmente poderia honrar seu nome a não ser que algum ponto de contato fosse feito. O título de ‘idealismo’ poderia de fato ser justificado pela sugestão recorrente de que os objetos da intuição externa são redutíveis à ‘representações’. O título de ‘transcendentalismo’ poderia de fato ser justificado de que tudo o que sabemos na experiência, incluindo nossos próprios estados mentais, é dependente de algum fundamento inacessível à experiência. Mas se isto fosse tudo, não haveria nada particularmente transcendental sobre o idealismo, e nada particularmente idealista no transcendental. O que faz o nome ‘idealismo transcendental’ mais que uma mera conjunção é a linguagem de extremo subjetivismo no qual a origem de todas as características estruturais do mundo é declarada estar no nosso sujeito, ‘o sujeito na qual a representação do tempo tem o

---

<sup>51</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 15-16.

seu fundamento originário.’ (B 422) Mas o que nós poderíamos fazer desta linguagem a menos que o ‘sujeito’ destes lemas fossem de alguma maneira conectados com o que ordinariamente chamamos de nós mesmos<sup>52</sup>?

A compreensão de “transcendental” de Strawson é posta como aquilo que é inacessível à experiência. De outro lado, parece concluir que a experiência exigida seja uma espécie de análise interna (introspectiva) do sujeito empírico. Strawson assim reduz o “transcendental” ao “idealismo”, quando afirma que a conjunção dos termos depende de um extremo subjetivismo. Parece-nos questionável, porém, que a definição precisa de “transcendental” seja sua inacessibilidade empírica, mas ela é um constituinte da experiência que não provém, enquanto origem epistêmica, dela. Portanto, o método de exposição transcendental é antes a busca pelas condições epistêmicas da experiência, mediante uma abstração da experiência particular. O método de Kant na Introdução parece-nos deixar claro um elemento do método, que é a análise de representações, mediante a separação dos diferentes elementos de acordo com as suas fontes formadoras:

Agora se vê, o que é muito importante, que mesmo às nossas experiências se misturam conhecimentos que devem ter uma origem *a priori* e que talvez apenas sirvam para fornecer uma ligação às nossas representações sensíveis. Com efeito, se dessas experiências retirarmos tudo o que pertence aos sentidos, ainda ficam certos conceitos primitivos e os juízos deles derivados, conceitos e juízos que devem ser formados inteiramente *a priori*, isto é, independentemente da experiência, pois que, graças a eles, acerca dos objetos que aparecem aos nossos sentidos se pode dizer ou pelo menos se julga poder dizer mais do que ensinaria a simples experiência e essas afirmações implicam uma verdadeira universalidade e uma rigorosa necessidade, que o conhecimento empírico não pode proporcionar<sup>53</sup>.

Revela-se muito do método transcendental quando se diz “se dessas experiências retirarmos”, pois aqui não se trata de dizer que se deve encontrar algo inacessível à experiência, mas separar nela o que não é produto empírico. Ainda o método usado na Estética Transcendental nos dá suporte:

Assim, quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja substância, força, divisibilidade, etc., e igualmente o que pertence à sensação, como seja impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo me resta ainda dessa intuição empírica: a extensão e a figura<sup>54</sup>.

E ainda:

Na estética transcendental, por conseguinte, isolaremos primeiramente a sensibilidade, abstraindo de tudo o que o entendimento pensa com os seus conceitos, para que apenas reste a intuição empírica. Em segundo lugar, apartaremos ainda desta intuição tudo o que pertence à sensação para restar somente a intuição pura e

<sup>52</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 173.

<sup>53</sup> KrV, A 02.

<sup>54</sup> KrV, A 20-21/ B 35.

simples, forma dos fenômenos, que é a única que a sensibilidade *a priori* pode fornecer. Nesta investigação se apurará que há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*, a saber, o espaço e o tempo, de cujo exame nos vamos agora ocupar<sup>55</sup>.

Estas passagens deixam claro que o método transcendental inclui uma abstração e separação analítica dos elementos que compõe representações que formam conhecimento. Allison nos parece ter uma concepção melhor sobre o que seja o método transcendental em Kant do que Strawson.

Allison faz uma clara distinção entre o significado de “idealidade” e “realidade”<sup>56</sup>. Segundo o comentador, “idealidade”, no sentido mais geral em que Kant usa o termo, significa “dependência da mente” ou “estar na mente”; enquanto “realidade”, no sentido em que é oposto à “idealidade”, significa “independência da mente ou ser externo à mente”. Distingue então entre o sentido empírico e transcendental de “idealidade”. No sentido empírico, “idealidade” significa o âmbito ou o ser privado dos dados empíricos; já “realidade empírica” significa que os dados empíricos são públicos ou intersubjetivamente acessíveis, isto é, pertencentes a um espaço e tempo comuns aos seres humanos em geral. No âmbito transcendental, caracterizado por Allison como “o nível de reflexão filosófico sobre a experiência (reflexão transcendental)<sup>57</sup>”, “idealidade” tem o sentido de ser condição *a priori* do conhecimento humano. “Realidade transcendental” é o que pode ser definido ou passível de experiência independentemente da estrutura universal, necessária e independente da experiência do conhecimento humano. Allison apresenta o conceito de *condição epistêmica*:

Certo número de coisas – por exemplo, o cérebro, o sistema nervoso central, órgãos dos sentidos, e assim por diante- poderiam legitimamente ser descritos como condições do conhecimento humano; porém nenhum destes teria muito a ver com a afirmação central de Kant ou com idealismo transcendental. Em uma tentativa de esclarecer e de apontar o sentido relevante do termo, eu proponho introduzir a noção de *condição epistêmica*<sup>58</sup>.

Já Patrícia Kitcher defende uma leitura através da consideração da Psicologia Transcendental e crê que não é possível compreender a Dedução Transcendental ignorando a psicologia transcendental e a doutrina da síntese como uma atividade da mente. Segundo Kitcher:

<sup>55</sup> KrV, A 22/ B36.

<sup>56</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense*. New Heaven: Yale University Press, 1983, p. 06-10.

<sup>57</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense*. New Heaven: Yale University Press, 1983, p. 07.

<sup>58</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense*. New Heaven: Yale University Press, 1983, p. 10. Grifo nosso.

Com o capítulo da Dedução [transcendental], não há nada além de psicologia transcendental. Desde que isto é posto fora dos limites, comentadores podem apenas cirandar sobre o que sobrou para encontrar outros segmentos ou também para reformulá-los como argumentos analíticos ou se prender a algum argumento sobre as categorias na “Dedução Metafísica” ou nos “Princípios”. Como resultado, há pouco consenso interpretativo e o capítulo parece confuso e desarticulado, um paradigma de fútil obscuridade Teutônica. [...] Ainda [na dedução transcendental], análises de diferentes tarefas são usadas para estabelecer a contribuição da mente ao conhecimento. [...] A análise de Kant da tarefa de representar objetos e julga-los demonstra a necessidade de várias atividades de sintetizar da mente. Ele então provém importante evidência para a tese geral do idealismo transcendental de que o que nós sabemos é parcialmente uma função de nossos meios de conhecer<sup>59</sup>.

Para Kitcher, não é possível retirar o caráter psicologista da noção de síntese, pois ela é um ato realizado em estados cognitivos<sup>60</sup>. Nós retiramos informação através dos sentidos, em diferentes tempos. Como os objetos estão fora da mente, não se pode explicar como estes objetos, dados em tempos diferentes, são unidos em uma representação de objetos, a não ser que concedamos que a própria mente realize a unificação de acordo com um processo, que ocorre mediante a síntese<sup>61</sup>.

### 5.3 A DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL E AS INTERPRETAÇÕES DO ARGUMENTO

Antes de entrar em maiores detalhes sobre o conceito de apercepção transcendental, e suas implicações quanto à concepção de “eu”, devemos brevemente compreender o contexto argumentativo em que ele se insere. Diante disto, algumas considerações sobre a dedução transcendental serão feitas a seguir.

Comentadores costumam dividir as duas partes da dedução das categorias em *Dedução metafísica* e *dedução transcendental*. O segundo termo é o mesmo usado por Kant, já o primeiro não aparece em seu texto. Na dita dedução metafísica Kant faz um paralelismo entre as funções lógicas do juízo e as funções transcendentais de subsunção de intuições a conceitos. Já na segunda parte, chamada dedução transcendental, Kant busca provar a validade e a necessidade das categorias, enquanto funções *a priori* que regulam a organização das representações e a subsunção das intuições a conceitos. A argumentação da dedução transcendental, porém, se dá de forma obscura, o que causa debate entre os comentadores com

<sup>59</sup> KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 63.

<sup>60</sup> KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 64.

<sup>61</sup> KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 77.

relação à estrutura do argumento, à finalidade, à validade e ao significado dos conceitos e princípios fundamentais envolvidos nesta passagem.

A complexidade da dedução transcendental é já anunciada por Kant no prefácio da primeira edição, onde Kant diz que

Não conheço investigações mais importantes para estabelecer os fundamentos da faculdade que designamos por entendimento e, ao mesmo tempo, para a determinação das regras e limites do seu uso, do que aquelas que apresentei no segundo capítulo da Analítica transcendental, intitulado Dedução dos conceitos puros do entendimento; também foram as que me custaram mais esforço, mas espero que não tenha sido o trabalho perdido. Esse estudo, elaborado com alguma profundidade, consta de duas partes. Uma reporta-se aos objetos do entendimento puro e deve expor e tornar compreensível o valor objetivo desses conceitos a priori e, por isso mesmo, entra essencialmente no meu desígnio. A outra diz respeito ao entendimento puro, em si mesmo, do ponto de vista da sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que assenta: estuda-o, portanto, no aspecto subjetivo. Esta discussão, embora de grande importância para o meu fim principal, não lhe pertence essencialmente, pois a questão fundamental reside sempre em saber o que podem e até onde podem o entendimento e a razão conhecer, independentemente da experiência e não como é possível a própria faculdade de pensar<sup>62</sup>.

Desta maneira, torna-se claro a dupla perspectiva da prova da dedução transcendental: busca provar as categorias do entendimento, como conceitos puros, que torna possível a conceitualização de objetos dados na intuição. De outro, os aspectos subjetivos do entendimento como uma faculdade do sujeito cognitivo. Aqui se trabalham as condições para que tal sujeito cognitivo possa tomar consciência determinada de representações como referidas a constituição de um objeto. Desta forma, de um lado temos a consideração da necessidade de certas funções que operam a unidade de diversos conteúdos da intuição sob a unidade de um conceito, permitindo identificar e comparar objetos entre si. De outro lado, a unidade e identidade da consciência como condição subjetiva para que um pensamento possa ser reconhecido, e este como condição para que se possa relacionar representações entre si mediante uma atividade consciente que reconhece a aplicação e subsunção de determinados conteúdos representacionais sob elementos discursivos.

Estes dois elementos, porém, não se encontram tão facilmente descolados um do outro. A argumentação de Kant busca relacionar a unidade objetiva da experiência (natureza) com a unidade transcendental da consciência, enquanto requerimentos epistêmicos fundamentais para o conhecimento de objetos e juízos proposicionais objetivos. Temos, diante disto, passagens que tratam da relação das categorias com a unidade sintética da

---

<sup>62</sup> KrV, A XVI-XVII.

consciência, da capacidade desta mesma consciência de identificar pensamentos como seus, de identificar-se como base da atividade de relacionar representações, reconhecendo-se como a mesma em todos os pensamentos (unidade analítica da consciência), do correlato objetivo da consciência, e os critérios de validade objetiva de um conceito, que é a sua possibilidade de ser aplicado a uma intuição sensível. Para tanto, Kant distingue três formas de síntese, cada uma *a priori* em suas respectivas instâncias, a saber: a síntese da apreensão na intuição, a síntese produtiva na imaginação, e a síntese da reconhecimento no conceito. À última está ligada, como condição suprema, a unidade sintética da consciência, que Kant identifica com o conceito de “eu”:

Não se deve deixar de atender a que a simples representação eu, em relação a todas as outras (cuja unidade coletiva torna possível), é a consciência transcendental. Que esta representação seja clara (consciência empírica) ou obscura, não tem aqui importância; nem se põe o problema da realidade desse eu; mas a possibilidade da forma lógica de todo o conhecimento repousa, necessariamente, sobre a relação a essa apercepção como a uma faculdade<sup>63</sup>.

A distinção entre condição epistêmica e descrição da mente deve ser considerada. Kant deixa claro que não busca mostrar “como é possível a própria faculdade de pensar”, o que levaria a uma discussão sobre as causas objetivas do pensamento, o que demandaria por sua vez a descrição do pensamento como um objeto acessível à descrição empírica ou à descrição metafísica. Mas a preocupação de Kant concerne somente em mostrar quais são as condições do conhecimento, demarcando seus limites de acordo com que se determinam com clareza as regras para a formação deste conhecimento e os limites do uso das funções desta operação. Pareceria estranho, porém, que Kant se utilize do entendimento como uma faculdade discursiva e busque elencar elementos e características constitutivas desta faculdade, como uma faculdade inerente a um possível sujeito cognoscente, tratando assim não apenas dos modos possíveis de relação discursiva, mas da fonte originária desta própria relação discursiva e como ela pode legitimamente se referir a objetos fora do sujeito. A dificuldade consiste, portanto, em entender o que Kant compreende por este processo de prova “subjetiva” mesmo, visto que ele não é a descrição empírica de funções psicológicas, nem, porém, se atém a meros recursos semânticos. E ainda, como seria possível remontar a prova objetiva sem que ela tivesse relação de implicação e dependência também da prova subjetiva?

---

<sup>63</sup> KrV, A 118.

Ainda teríamos que considerar que a passagem da dedução transcendental foi totalmente reescrita por Kant na segunda edição da primeira *Crítica*. Segundo Kant, o havia feito para evitar mal entendidos ocorridos. Mas cabe também uma análise minuciosa para ver se há diferenças relevantes que possam distinguir uma da outra, ou se podem ser considerados apenas distintos modos de exposição e, assim, ter sua diferença apenas no recurso didático. Esta tarefa não será cumprida por nós, mas vale apenas notar que há muita discussão sobre estes tópicos.

De maneira a tornar mais claro o que se segue, apresentamos uma breve exposição do caminho argumentativo de Kant na dedução transcendental, como interpretado por Höffe e por Allison. A exposição de ambos é baseada na versão da segunda edição, a qual também optamos (no próximo capítulo) para a análise da apercepção transcendental.

Tanto Höffe quanto Allison concordam que a argumentação da dedução transcendental se dá em dois passos. Höffe nos diz que estes dois passos são precedidos por considerações preparatórias, nos §§13-14, onde Kant explicita a direção que a investigação deve seguir, buscando a origem das categorias não no objeto, mas no sujeito. Höffe identifica o primeiro passo da argumentação com os §§15-20, e o segundo do §§22-27<sup>64</sup>. Já Allison divide a primeira parte dos §§15-21, e a segunda dos §§24-27<sup>65</sup>.

Segundo Höffe, no primeiro passo Kant mostra que toda unificação da experiência tem origem na consciência de si transcendental, e que esta precisa das categorias para determinar os objetos. Enquanto o primeiro passo explica a significação das categorias – não há conhecimento objetivo sem as categorias – o segundo passo mostra, em conexão com o tratamento de três objeções, os limites de sua aplicação: o valor cognitivo das categorias é restringido a objetos da experiência possível. Höffe considera a argumentação em sentido vertical<sup>66</sup>, assim considerando que o primeiro passo vem de cima – do entendimento para a atividade de conectar – e o segundo vem de baixo – da intuição empírica para sua unidade. O objetivo de Kant é demonstrar a validade objetiva das categorias em geral.

---

<sup>64</sup> HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Traduzido Marshall Farrier. New York: State University of New York Press, 1994, p. 73.

<sup>65</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense*. New Heaven: Yale University Press, 1983, p. 133.

<sup>66</sup> Kant deixa clara a abordagem vertical quando chama o entendimento “faculdade superior” ou em passagens tais como a seguinte: “Queremos agora pôr à vista o encadeamento necessário do entendimento com os fenômenos por meio das categorias, seguindo uma marcha ascendente, partindo do empírico.” (KrV, A 119).

Allison foca na segunda edição, pois segundo ele “o argumento é estruturado de tal maneira a tornar evidente que o problema central é a demonstração da conexão entre as condições intelectuais e sensíveis do conhecimento humano<sup>67</sup>.” Segundo Allison, a primeira parte do argumento (§§15-21) estabelece a necessidade das categorias com respeito aos objetos da intuição em geral. Qualquer conteúdo sensível deve estar submetido às categorias para ser trazido à unidade da consciência, o que equivale a demonstrar que as categorias são necessárias a qualquer inteligência discursiva. A segunda parte (§§24-27) argumenta pela necessidade das categorias com respeito à sensibilidade humana e seus conteúdos.

Ainda segundo Allison, os dois passos devem ser tratados como dois passos de uma mesma prova. A primeira parte trata da validade objetiva, enquanto a segunda parte trata da realidade objetiva das categorias. Nas palavras de Allison:

A validade objetiva das categorias deve ser explicada em termos da sua função no julgar. Isto é, dizer que as categorias são válidas objetivamente é reivindicar que elas devem tornar possível ‘fundamentar’ ou ‘legitimar’ uma síntese de representações objetivamente válida, isto é, um juízo. Mas, visto que é apenas através de juízos que nós representamos objetos, a validade objetiva das categorias pode também ser dita em consistir no fato de que elas são condições necessárias para a representação de objetos<sup>68</sup>.

Já

[...] a noção de realidade objetiva tem um sentido ontológico. [...] No caso das categorias, o que nos concerne aqui, a reivindicação de realidade objetiva é equivalente à reivindicação de que elas têm referência ou aplicabilidade a quaisquer objetos que nos são dados na intuição (objetos de experiência possível)<sup>69</sup>.

Para Allison, a validade objetiva se refere à necessidade das categorias na constituição do objeto no sentido lógico (*Objekt*) – aquele que serve como sujeito de um juízo. Na realidade objetiva se refere à constituição do objeto real (*Gegenstandt*), como um estado de coisas dado à intuição.

Feitas as considerações com relação à dedução transcendental e a estrutura do seu argumento, passemos adiante para a análise mais precisa do conceito de *apercepção transcendental* e sobre como é possível mediante este conceito pensar o “eu” do ponto de vista transcendental.

<sup>67</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense*. New Heaven: Yale University Press, 1983, p. 133.

<sup>68</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense*. New Heaven: Yale University Press, 1983, p. 135.

<sup>69</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense*. New Heaven: Yale University Press, 1983, p. 135.



#### 4.4 A APERCEPÇÃO TRANSCENDENTAL E A UNIDADE E IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA

Como já vimos anteriormente, a Dedução Transcendental busca provar a validade objetiva e a realidade objetiva das categorias, provando-as como elementos universais e necessários no conhecimento conceitual de objetos. Kant escreveu dois textos diferentes em cada edição da sua obra, modificando completamente esta passagem da primeira para a segunda edição.

Nossa finalidade, porém, não é abordar o argumento propriamente dito da dedução transcendental, nem as diferenças e mudanças na concepção da primeira para a segunda edição. Cabe-nos aqui analisar o que importa para nosso tema, ou seja, no que se relaciona ao que chamaremos de “eu transcendental”. É no início da dedução transcendental da segunda edição que Kant aborda a necessidade da unidade da consciência e da possibilidade da identidade desta mesma consciência mediante o reconhecimento da sua atividade sintética. Kant aborda assim a necessidade de unificar as representações sinteticamente sob a mesma consciência, para que estas possam ser pensadas juntas e, desta maneira, possibilitar a subsunção e classificação de intuições dadas em conceitos.

A unidade transcendental da consciência e a atividade sintética do entendimento como faculdade da espontaneidade são abordadas como elementos necessários para o pensamento discursivo sobre objetos. De outro lado, a síntese da imaginação (síntese figurada) e a síntese da apreensão na intuição devem mostrar que a síntese de acordo com as funções *a priori* (as categorias) é possível, e que a aplicação destas categorias à intuição é uma atividade necessária para que se tenha cognição de objetos sensíveis. Focaremos, porém, nossa análise agora no que Kant chama, na segunda edição, de *síntese intelectual*, onde ele apresenta o conceito de *apercepção transcendental*, buscando apontar o que Kant entende por este conceito e como se pode falar de consciência e consciência de si a partir da passagem dos §§15-21 da dedução transcendental.

É no conceito de *apercepção* que encontramos o conceito mais próximo do que chamamos de “eu transcendental”, sendo necessária uma análise para compreender exatamente o que compreendemos por isto e porque se pode atribuir à unidade sintética transcendental da consciência uma concepção transcendental do “eu”. Veremos, porém que

Kant duvida do conhecimento de si mesmo como objeto e, assim, que esta apercepção transcendental não designa propriamente conhecimento de um objeto, mas indica apenas um processo transcendental onde o sujeito é caracterizado justamente pela posição intransponível de ser sujeito das representações.

Posteriormente a uma apresentação e tentativa de interpretação dos trechos importantes, apresentaremos diferentes leituras de comentadores, a saber: Strawson, Henrich, Pippin e Patricia Kitcher.

Kant inicia a dedução transcendental, na segunda edição, abordando o conceito de síntese. Já abordamos este conceito antes, mas agora ele tomará um papel específico na definição da consciência transcendental. Kant nos diz que a ligação de um diverso dado na intuição sensível não pode estar contida na faculdade da intuição sensível, mas esta atividade de ligar representações sensíveis, em si dispersas, só pode encontrar a sua capacidade de ligação *a priori* na espontaneidade do entendimento. Kant busca encontrar a fonte de conexão entre experiências dispersas, visto que a consciência meramente empírica de representações sensíveis (que não são ainda ligadas entre si) é, sem a atividade do entendimento de organizá-las, “em si mesma dispersa e sem referência à identidade do sujeito”<sup>70</sup>.

Kant quer mostrar que, dado uma representação sensível 1, e outra representação sensível 2, distintas entre si, se deve haver uma relação entre elas, esta deve ser operada pelo entendimento, nunca as distintas experiências dadas na intuição sendo a fonte desta relação. Como a mera experiência empírica sensível não contém em si nenhuma conexão, seja dada pela intuição seja pelos próprios objetos, visto que a relação entre diversas experiências dispersas em uma unidade é uma necessidade para que possam ser pensadas juntas e, assim, compor juízos e também a ideia de que são provenientes de uma e mesma experiência, é necessário que esta ligação seja operada pelo sujeito cognitivo mesmo, através da espontaneidade do entendimento.

Este problema invoca também, junto com a unidade da experiência pela unificação das distintas representações, a identidade de uma consciência que as reconhece como suas representações. E assim a operação de síntese tem um papel fundamental na relação com a unidade da consciência, e justamente por isto Kant inicia a dedução transcendental com a abordagem sobre a síntese como operação do entendimento. Nas palavras do autor:

---

<sup>70</sup> KrV, B 133.

Simplesmente, a ligação (*conjunctio*) de um diverso em geral não pode nunca advir dos sentidos e, por consequência, também não pode estar, simultaneamente, contida na forma pura da intuição sensível, porque é um ato da espontaneidade da faculdade de representação; e já que temos de dar a esta última o nome de entendimento, para a distinguir da sensibilidade, toda a ligação, acompanhada ou não de consciência, quer seja ligação do diverso da intuição ou de vários conceitos, quer, no primeiro caso, seja uma intuição sensível ou não sensível, é um ato do entendimento a que aplicaremos o nome genérico da síntese para fazer notar, ao mesmo tempo, que não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objeto se não a tivermos nós ligado previamente e também que, entre todas as representações, a ligação é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato da sua espontaneidade<sup>71</sup>.

Todo conhecimento deve estar ligado ao entendimento para que se torne elemento de um juízo discursivo ou um objeto identificado de acordo com conceitos, de maneira que esta atividade de ligação “é a representação da unidade *sintética* do diverso<sup>72</sup>.” Não há, portanto, nenhuma unidade anterior à ligação, e mesmo as categorias pressupõe esta ligação. Kant trata, assim, de uma unidade que possibilita mesmo a síntese discursiva em conceitos e juízos, sendo esta unidade superior que permite a unidade dos pensamentos. Esta unidade Kant chama “unidade originariamente sintética da apercepção”.

A unidade sintética originária é a unidade das sínteses das representações, só que dada *a priori*, assim anterior, portanto originária, a qualquer unidade derivada. Isto é o mesmo que dizer: há condições transcendentais para a unidade de representações empíricas. Visto que apenas mediante a síntese é possível a unidade das mais simples representações empíricas, e que esta síntese ocorre de acordo com funções, estas funções mesmas, enquanto “unidade de ação” de sintetizar, devem relacionar-se (sendo variadas as funções destas operações) em uma unidade anterior mediante a qual operam em conjunto. Esta unidade deve ser *a priori*, pois opera por sobre funções *a priori*. Como opera unidade sobre as funções, não pode ser dependente delas para promover esta unidade, sob a pena de circularidade do argumento. Sendo assim, esta unidade é qualitativa e anterior às categorias. A unidade sintética originária é condição para qualquer unidade empírica.

O argumento tem um lado negativo: exclui a possibilidade de qualquer consciência de objetos sem que se organize o material sensível sob unidades conceituais, operação esta que só pode ocorrer mediante a síntese transcendental. Estes conceitos mesmos não teriam relações em juízos, de maneira a somar conhecimento discursivo à diversidade conceitual, sem uma operação de síntese entre estes conceitos. Não é possível identificar e diferenciar

---

<sup>71</sup> KrV, B 129-130.

<sup>72</sup> KrV, B 130-131.

objetos sem a possibilidade de identificar e diferenciar funções sob a qual os objetos são organizados. Sem a capacidade de unificar todo o conjunto da operação transcendental que constitui o conhecimento, este conhecimento seria disperso e sem relação, não constituindo conhecimento algum. Para tanto, a unidade da apercepção é condição transcendental.

No §16 Kant apresenta este conceito, sendo esta passagem fundamental para nós. Kant não trata de uma consciência empírica, mas de uma unidade da consciência que é *a priori*, assim transcendental, sendo esta uma condição para a unidade do pensamento. A apercepção transcendental não pode, portanto, ser confundida com uma gênese empírica de representações, não sendo este conceito constituído como produto de uma mera unidade das representações dadas. A apercepção, do ponto de vista transcendental, é uma unidade já subjacente à qualquer experiência da qual se possa ter conhecimento discursivo – mas como *possibilidade e necessidade* desta unidade das sínteses, e não como uma “substância” já ali presente, temporalmente anterior à experiência empírica. A análise da *síntese intelectual* não pressupõe o tempo como elemento, pois este pertence à intuição, e este análise se prende ao entendimento puro. Portanto, as passagens que tratam de “antes” ou “depois” se referem à representação de uma estrutura lógico-transcendental.

Podemos distinguir duas formas de consciência, ambas transcendentalmente necessárias para que se tenha consciência conceitual de objetos e para que se possa relacioná-los. A unidade da apercepção (o que podemos identificar como consciência) e a identidade da apercepção. Ambas são necessárias transcendentalmente, mas a segunda considerada apenas como possível em estados conscientes empíricos. Aqui a confusão entre a consciência de si transcendental com a autoatribuição empírica de pensamentos e representações pode acabar nos levando ao mau entendimento do que Kant pretende dizer.

A unidade da apercepção é necessária para que se possam ligar os objetos das representações sensíveis com o entendimento, tendo aqui não apenas uma relação horizontal, como uma unidade operada pela síntese de conceitos e juízos já dados no entendimento, mas também a possibilidade de unificar representações sensíveis em conceitos e tomar consciência deles. A unidade de diversos elementos sensíveis em um mesmo conceito só é possível por conta de uma unidade transcendental da consciência. Assim

O princípio supremo da possibilidade de toda a intuição, relativamente à sensibilidade, era, segundo a estética transcendental, o seguinte: que todo o diverso da intuição estivesse submetido às condições formais do espaço e do tempo. O

princípio supremo desta mesma possibilidade em relação ao entendimento é que todo o diverso da intuição esteja submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção. Ao primeiro destes princípios estão submetidas todas as representações diversas da intuição, na medida em que nos são dadas; ao segundo, na medida em que têm de poder ser ligadas numa consciência; de outro modo, nada pode, com efeito, ser pensado ou conhecido<sup>73</sup> [...]

É mediante a síntese, de acordo com as categorias, que o conteúdo da sensibilidade é ligado à faculdade discursiva, sendo isto apenas possível por conta desta unidade sintética superior da apercepção. Kant define o *Eu penso* como esta unidade de acompanhar distintas representações com a consciência de que são todas representações de uma mesma consciência. Desta maneira a unidade transcendental do “eu”, enquanto sujeito das representações, é uma condição para que as representações sensíveis estejam ligadas ou possam ser ligadas em conceitos e discursos. A unidade da apercepção é assim a capacidade de tomar consciência de dadas representações, distinguindo-se da mera consciência subjetiva que se dá sem esta relação com a apercepção, onde se pode dizer que as representações não atingem o grau de consciência.

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 mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se intuição. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao eu penso, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um ato da espontaneidade, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade. Dou-lhe o nome de apercepção pura, para a distinguir da empírica ou ainda o de apercepção originária, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação eu penso, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade transcendental da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento a priori a partir dela. Porque as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas representações minhas se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência; quer dizer, enquanto representações minhas (embora me não aperceba delas enquanto tais), 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<sup>74</sup>.

Aquí surge, portanto, o “eu penso”, cabendo-nos notar que Kant fala de um “eu”. Porém este “eu” que Kant trata não é uma descrição deste conceito, mas apenas um elemento necessariamente possível em todo pensamento. Isto é dizer que não há pensamento sem consciência. Ter consciência discursiva, assim como identificar conceitualmente objetos, implica que se possa, a cada pensamento dado, reconhecer estes pensamentos como pertencentes a uma consciência que os pensa, e que esta consciência, a cada vez que têm um

<sup>73</sup> KrV, B 136-137.

<sup>74</sup> KrV, B 131-133.

pensamento, o reconhece como seu, sendo possível que se identifique a si mesma como sujeito destes pensamentos.

É nestes termos que podemos tratar de um “eu” transcendental em Kant, como o reconhecimento de ser aquele que julga e constitui objetos. A distinção, porém, entre consciência e consciência de si está implicada, de outra maneira, no reconhecimento de si mesmo como sujeito dos pensamentos mediante a reflexão ou autoatribuição de pensamentos. Ainda que exista uma clara diferença entre a consciência como unidade, e a identidade desta mesma consciência como consciência de si, um termo implica o outro transcendentalmente, pois ter consciência de objetos ou representação discursiva sempre implica a possibilidade (possível, não que sempre ocorra) de reconhecer a si mesmo como aquele que está de posse de tais representações.

Que a consciência de si não seja uma ocorrência necessária em todas as representações discursivas empíricas, Kant deixa claro quando diz “embora não me aperceba delas enquanto tais”. Isto significa que a identidade da consciência é uma possibilidade em todas as ocorrências conscientes, mas não quer dizer que sempre ocorra. Ela é necessária transcendentalmente, e empiricamente possível sempre que houver consciência discursiva. É afirmado que a unidade das representações (mesmo da mais simples consciência de um objeto reconhecido de acordo com um conceito) exige a unidade transcendental da consciência, sendo ela não um produto de síntese ou “gerada” pelas categorias, mas um elemento presente em todo conhecimento. Não podemos confundir a unidade da apercepção com um “resultado”.

Como Kant trata aqui de condições epistêmicas para que se possa ter conhecimento discursivo, torna-se evidente que ele não trata o “eu penso” como um objeto da qual se possa descrever metafisicamente. Esta possibilidade de tratar do “eu” enquanto um objeto a ser conhecido transcendentalmente é rechaçado por Kant. Trata-se apenas aqui de reconhecer a necessidade de que um “Eu penso” enquanto condição formal de todo discurso. Ele deve poder “acompanhar” todas as representações que estão relacionadas entre si mediante uma síntese operada pela própria espontaneidade do entendimento, porém “não pode ser acompanhada por nenhuma outra”. Fica claro então que o “eu penso”, enquanto não pode ser acompanhado por nenhuma outra representação, não é pensado como objeto, pois estaria buscando acompanhar a si mesmo enquanto aquele que apenas unifica, relaciona e acompanha

representações. Toma consciência de si apenas mediante a sua própria atividade, enquanto sempre pode dizer, quando pensa “X” que “Eu penso X”, caso contrário X seria pensado sem que um pensador o pensasse.

Sobre a identidade, distinta da unidade da apercepção, Kant diz:

Acontece que esta identidade total da apercepção de um diverso dado na intuição contém uma síntese das representações e só é possível pela consciência desta síntese. Com efeito, a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si mesma dispersa e sem referência à identidade do sujeito. Não se estabelece, pois, essa referência só porque acompanho com a consciência toda a representação, mas porque acrescento uma representação à outra e tenho consciência da sua síntese. Só porque posso ligar numa consciência um diverso de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da identidade da consciência nestas representações; isto é, a unidade analítica da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade sintética<sup>75</sup>.

A unidade da apercepção é aquela possibilidade de unificar as representações e a possibilidade de operá-las, de acordo com a capacidade sintética (espontânea) do entendimento. O sujeito cognoscente é ativo no pensamento, e é capaz de reconhecer sua atividade enquanto aquele que julga e relaciona representações. Desta maneira, podemos ter o reconhecimento da consciência empírica, enquanto autoatribuição de uma dada representação ou operação de julgar. Por exemplo, ao dizer “A casa é verde”, o sujeito identifica um objeto sob um conceito (casa), e relaciona este conceito com o conceito de verde, enquanto um predicado. Ele pode tomar consciência de que aquele é um pensamento seu, como na proposição “Eu penso que a casa é verde”. Mas não é sobre este tipo de consciência de si que Kant está tratando. Ele fala da consciência de si transcendental.

É neste ponto que se destaca a concepção de Kant de que o entendimento é a faculdade “espontânea”, sendo sua atividade de espontaneidade relacionada com a capacidade de operar sínteses. Ainda que ele não descreva este “eu” transcendental como nenhum objeto ou nada além de uma condição epistêmica, ele deixa já algo dito, quando identifica a síntese com a consciência que a unifica e com a faculdade do entendimento. Diz-nos Kant: “E, assim, a unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado a que se tem de suspender todo o uso do entendimento, toda a própria lógica e, de acordo com esta, a filosofia transcendental; esta faculdade é o próprio entendimento<sup>76</sup>.”.

---

<sup>75</sup> KrV, B 133.

<sup>76</sup> KrV, B 134. Cf. também B 137.

Desta forma, a identidade da apercepção é a consciência da capacidade de operar sinteticamente, assim o reconhecimento não de si como um “local” em que diversas representações se encontram, mas de si como aquele que opera a síntese entre as representações, ou seja, como um operador da síntese. Enquanto nos diz que “a unidade analítica da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade sintética”, parece deixar claro que enquanto não houver a síntese das representações em uma unidade, não se pode dizer “eu penso”. Isto é, não se pode pensar que pensa sem ter pensado algo. O objeto, ou a intencionalidade da consciência, é um elemento indispensável para a consciência de si (unidade analítica da apercepção). Pode-se dizer que, do ponto de vista empírico, esta exigência da anterioridade sintética sobre a unidade analítica significa que a unidade analítica é posterior na gênese empírica.

Não é possível, como nos diz Kant, que se tenha conhecimento e pensamentos sem síntese. Ele afirma, nesta passagem sobre a identidade da apercepção, não apenas que sínteses são operações necessárias e que toda representação deve estar ligada à unidade da consciência para que se torne possível julgar ou conceituar, mas também que dada a unidade sintética e a capacidade de operar, é também necessário, transcendentalmente, que seja possível reconhecer a si como o operador mesmo desta síntese. Esta consciência de si transcendental é o reconhecimento da capacidade de acrescentar uma representação à outra. Junto com esta capacidade, deve ser possível o reconhecimento de que é este “eu” que pensa que opera estas sínteses, não sendo este “eu” independente e separado tanto da síntese, e assim também, da necessidade de um material para ser operado sinteticamente.

Esta tese de Kant parece forte, pois pressupõe que em cada atividade consciente, seja possível (não necessário que isto atualmente sempre ocorra) reconhecer a si mesmo como sujeito que opera esta atividade. Isto quer dizer basicamente o seguinte: dada a representação R1, e dada a representação R2, mediante síntese ambas devem estar ligadas na mesma consciência, mediante a atividade sintética de relacionar intuições sensíveis à unidade do conceito e à unidade da consciência. Só assim é possível que ambas as representações estejam sob a mesma consciência e, assim, que esta mesma consciência possa pensá-las simultaneamente. Mas a operação de pensar “R1 e R2”, possibilitada pela unidade sintética da apercepção, é também a capacidade de relacionar R1 e R2 entre si, em um juízo. Esta operação de julgar, Kant está nos dizendo, incluem sempre a possibilidade de que estas capacidades de sintetizar e julgar sejam reconhecidas pelo sujeito que julga. Dada a



capacidade de sintetizar em um dado momento “R1 e R2”, ao sujeito que opera o juízo deve sempre ser possível reconhecer sua capacidade para julgar, sendo desta maneira a consciência de si transcendental o reconhecimento desta capacidade de julgar em geral.

Kant nos diz que não é possível ser capaz de formular juízos e formular discursos sem que se seja capaz de reconhecer a capacidade de julgar e formar discursos. Desta maneira, Kant quer dizer que a todo aquele que opera discursivamente, seja sempre possível reconhecer que foi ele que operou o discurso, identificando o discurso operado com a sua operação. Isto não significa que toda consciência empírica discursiva necessariamente apresente consciência de si em todos os seus juízos, mas que ao mesmo tempo em que se é capaz de operar um juízo determinado, qualquer que ele seja, há a possibilidade de reconhecer-se como aquele que opera estes juízos.

A consciência de si, se é algum conhecimento de si mesmo dado transcendentalmente, assim do “eu” transcendental, é apenas a capacidade de tomar consciência da sua própria operação, pois não seria possível coordenar (onde parece entrar o caráter espontâneo do entendimento) uma operação lógica de acordo com as regras de julgar, sem que nisto estivesse já pressuposto que esta atividade consciente possa ser reconhecida como tal. Quando, por exemplo, se opera “ $1 + 2 = 3$ ”, ocorre uma atividade sintética da consciência, e enquanto a atividade de operar é consciente, deve a esta consciência ser possível de reconhecer-se a si mesma como aquela que operou.

Poderíamos pensar em casos em que o “eu penso” não está presente, mas este tipo de representações Kant define como “subjetivas”, ou seja, experiências sensíveis que não atingem o grau discursivo e sobre o qual, portanto, não se toma consciência. É o que Kant nos diz quando expressa que “a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si mesma dispersa e sem referência à identidade do sujeito<sup>77</sup>”. A apercepção transcendental é assim condição não apenas de juízos discursivos, mas da subsunção de intuições a conceitos.

Este princípio da unidade necessária da apercepção é, na verdade, em si mesmo, idêntico, por conseguinte uma proposição analítica, mas declara como necessária uma síntese do diverso dado na intuição, síntese sem a qual essa identidade completa da autoconsciência não pode ser pensada. Com efeito, mediante o eu, como simples representação, nada de diverso é dado; só na intuição, que é distinta, pode um diverso ser dado e só pela ligação numa consciência é que pode ser pensado. Um entendimento no qual todo o diverso fosse dado ao mesmo tempo pela

---

<sup>77</sup> KrV, B 133.

autoconsciência seria intuitivo; o nosso só pode pensar e necessita de procurar a intuição nos sentidos. 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<sup>78</sup>.

É por esta passagem que devemos pensar agora a relação entre síntese e esta unidade da apercepção. Não podemos pensá-la como “resultado”, mas também Kant nega que esta unidade (que ele faz questão chamar sintética) seja algo já dado, anterior ou independente desta capacidade sintética. A apercepção de Kant não é um *cogito* cartesiano. Nesta mesma passagem fica dado que o pensamento depende de conteúdos dados na intuição, excluindo a possibilidade da intuição não sensível. Quanto a isto se deve relacionar a possibilidade de conhecimento do “eu”. Agora trataremos do que Kant quer dizer quando diz que a unidade originária da apercepção “declara como necessária uma síntese do diverso dado na intuição”. Mais adiante, trataremos da impossibilidade de conhecer o “eu” de maneira *a priori*.

Quando Kant trata da apercepção como uma “unidade sintética” ele já está nos dizendo algo, e enquanto ela é uma unidade, não significa que seja uma “coisa” ou que esteja aqui sendo tratada como um objeto. Desta forma, a apercepção não pode ser considerada uma unidade como “coisa dada” que opera relações de síntese, as unificando sob si. De outro lado, Kant parece tratar dela como um “produto” ou consequência da unidade dada às representações de acordo com sínteses que a unificam em um todo. Mas, neste caso, esta unidade seria identificada com uma relação entre objetos, mas não como uma capacidade de acompanhar todas as representações como minhas, ou seja, o “eu penso” não pode ser mera consequência de uma operação. O próprio operar mesmo do pensamento exige esta unidade, que por outro lado, exige a síntese. A apercepção transcendental pode ser pensada como a função (no sentido que Kant define) suprema do entendimento. Kant já aponta para o caso de que sem uma síntese das intuições, nada pode ser dado, afirmando que sem a relação com a intuição sensível, e assim, com objetos que não estão na consciência, nada pode ser dado ao “eu”, que como “simples representação” não pode ser descrito em termos de conteúdo. Porém, na seguinte passagem, Kant faz crer que a unidade transcendental é um resultado de uma operação transcendental de acordo com as categorias:

---

<sup>78</sup> KrV, B 135-136.

O entendimento, portanto, por si nada conhece, mas apenas liga e ordena a matéria do conhecimento, a intuição, que tem de lhe ser dada pelo objeto. Também não podemos, tão-pouco, apresentar uma razão da peculiaridade do nosso entendimento em realizar a unidade da apercepção *a priori* apenas mediante as categorias e exatamente desta espécie e deste número, tal como não podemos dizer porque temos precisamente estas funções do juízo e não outras, ou porque o tempo e o espaço são as únicas formas da nossa intuição possível<sup>79</sup>.

Não nos parece claro, por fim, se Kant quer dizer que as categorias são funções de sintetizar o diverso sob a unidade da apercepção, ou se elas são também regras de funções que, mediante a atividade transcendental, geram a unidade da consciência. A questão que segue, para nós, é como pode de uma atividade sintética sobre representações dadas surgir, como resultado, o “eu penso”, sem que isto fosse um salto lógico.

Temos de pensar, a partir de agora, sobre a possibilidade mesma de conhecimento deste “eu” transcendental. É necessária a relação com algo a ser relacionado e operado, ou seja, por si mesmo este *eu penso* não é nada além de uma capacidade. O “Eu penso o eu penso”, além de uma mera tautologia, nem sequer é possível de ocorrer sem que antes se tenha dado uma síntese de representações diversas, e que através destas um “eu penso” surja como consequência empírica do reconhecimento da identidade desta operação. O deslocamento do “eu penso” enquanto reconhecimento da posse de unidade entre representações, para o “eu penso” como um objeto a ser determinado, é já um deslocamento que descaracteriza o “eu” transcendental. Afirmando tal coisa, Kant relaciona a possibilidade de um pensar mesmo (possibilitado pela capacidade sintética de unificar representações) com a necessidade de ter algo dado sobre a qual o pensamento deve operar. Esta unidade da apercepção parece ser assim o reconhecimento da necessidade de sintetizar as representações entre si, sendo transcendentalmente abordado como independência de qualquer conteúdo particular, mas que exige sempre uma referência à experiência possível<sup>80</sup>.

Ao afirmar a necessidade que intuições sejam dadas para que o pensamento possa operar, Kant assinala que nossa intuição se restringe à intuição sensível, negando a possibilidade de intuição intelectual e do conhecimento pelo mero pensamento puro. Enquanto tal, portanto, todo conhecimento e toda síntese de representações deve se reportar à intuição sensível, e isto deve significar que este “Eu penso” não pode ser definido aqui como conhecimento de objeto algum, a não ser que fosse dado à intuição. Como este “eu penso”

---

<sup>79</sup> KrV, B 145-146.

<sup>80</sup> Cf. KrV, B 139.

não é dado à intuição sensível, e a intuição intelectual não é possível, Kant o trata como mero sujeito formal, sem com isto afirmar nada sobre um objeto, seja ele metafísico ou empírico.

Kant abre a segunda parte do argumento da dedução transcendental, com a reiteração de que nenhum conhecimento pode ser dado sem uma intuição. Isto é dizer, o conceito só é aplicável, ou apenas adquire realidade objetiva, caso possa ser aplicado à algum objeto da intuição sensível.

*Pensar um objeto e conhecer um objeto não é pois uma e a mesma coisa. Para o conhecimento são necessários dois elementos: primeiro o conceito, mediante o qual é pensado em geral o objeto (a categoria), em segundo lugar a intuição, pela qual é dado; porque, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento, quanto à forma, mas sem qualquer objeto e, por seu intermédio, não seria possível o conhecimento de qualquer coisa; pois, que eu saiba, nada haveria nem poderia haver a que pudesse aplicar o meu pensamento. Ora, toda a intuição possível para nós é sensível (estética) e, assim, o pensamento de um objeto em geral só pode converter-se em nós num conhecimento, por meio de um conceito puro do entendimento, na medida em que este conceito se refere a objetos dos sentidos<sup>81</sup>.*

Importa-nos aqui esta restrição para que possamos tratar do conhecimento do “eu”. Já tratamos anteriormente desta restrição, e reiteramos aqui onde tratamos do “eu” transcendental. Visto que conhecimento, no sentido que Kant define, exige a relação entre intuição e conceito, um conceito tal qual de “eu” exige uma intuição. Esta intuição só pode ser sensível, e sendo assim, este conceito exige referências empíricas. Tratar de um “eu” transcendental significa somente identificar uma exigência universal para a possibilidade do pensamento em geral. Desta maneira, um discurso sobre o “eu” deve ser empírico (“eu” fenomênico, como já tratamos) ou de acordo com uma ideia regulativa, não constituindo neste caso conhecimento, mas apenas uma ideia norteadora que unifica distintas relações e orienta a pesquisa psicológica (veremos sobre o “eu” numênico no capítulo 5).

Passamos à apresentação de diferentes leituras de comentadores sobre a apercepção transcendental.

#### 4.4.1 STRAWSON SOBRE A APERCEPÇÃO

Começaremos com a leitura de Strawson, levando em consideração que a leitura que Strawson faz de Kant não é apenas uma interpretação, mas também uma reconstrução. A grande influência desta reconstrução nas interpretações e tentativas de atualização do texto de

---

<sup>81</sup> KrV, B 146. Grifo do autor.

Kant justifica nossa escolha, assim como o contraste com os demais autores que serão apresentados.

Strawson nos diz sobre a dedução transcendental:

Veremos que sua premissa fundamental é que a experiência contém uma diversidade de elementos (intuições) aos quais, no caso de cada sujeito da experiência, deve de algum modo ser unido em uma consciência singular capaz de julgar, isto é, capaz de conceitualizar os elementos assim unidos. Veremos que sua conclusão geral é que esta unidade requer outro tipo de unidade ou conexão na parte dos elementos múltiplos da experiência, a saber, justamente tal unidade como é necessária para a experiência ter o caráter de experiência de um mundo objetivo unificado e assim de ser capaz de ser articulado em juízos empíricos objetivos<sup>82</sup>.

O argumento da necessidade da conexão entre as representações de acordo com regras como condição para a objetividade de juízos empíricos e como condição para uma experiência unificada sobre um mundo unificado, é apresentado em Kant através do psicologismo transcendental, mediante a doutrina transcendental de que não conhecemos as coisas como são em si mesmas, mas apenas suas aparências. Logo, estas representações e estas aparências devem ser conectadas de acordo com regras de maneira a produzir uma conexão objetiva e válida universalmente destas representações, de forma a distinguir representações subjetivas de juízos objetivos. Aqui as regras *a priori* é que garantem a objetividade. Porém Strawson entende que Kant poderia ter argumentado em favor da necessidade da conexão de acordo com regras da experiência sem ter apelado para o idealismo transcendental<sup>83</sup>.

A resposta de Kant não inclui “conhecimento de objetos” no sentido de “experiência”. Ele diz que quando pensamos em uma experiência possível nas quais representações sensíveis sucedem-se uma à outra, mas não possuem a conexão necessária para a aplicação de juízos objetivos, nós estamos ao menos pensando em uma sucessão de representações que pertence a uma consciência singular. A tautologia é que a afirmação de que tal experiência, desconectada, não é possível é que para que experiências ou representações pertençam a uma consciência singular elas devem satisfazer as condições para pertencer a uma consciência singular. E estas condições são justamente a de uma conexão governada por regras, que também são necessárias para a constituição de uma experiência temporal estendida de um

---

<sup>82</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 87.

<sup>83</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 90-91.

mundo objetivo singular. A carga do argumento é então deslocada para a unidade necessária da consciência<sup>84</sup>.

O pensamento que Kant expressa de que o “eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações” parece ser uma fusão de dois pensamentos. Vemos que ele considera um implicando o outro. Para que diferentes experiências pertençam a uma mesma consciência, deve ser possível a consciência de si desta mesma consciência. O entendimento trabalha sobre as intuições de uma mesma consciência, e assim deve ser possível a esta identidade se reconhecer como sujeito destas experiências, como o mesmo em diferentes representações. É inútil, para explanação desta questão, focar-se na consciência empírica ordinária, pois como diz Kant, a consciência empírica está sempre mudando. Strawson diz: “O que está em questão é precisamente a base fundamental da possibilidade de autoatribuição empírica de diversos estados de consciência por parte de uma consciência capaz de conhecimento da sua própria identidade, através das suas mudanças (ou das suas constantes) de determinações<sup>85</sup>.”.

A chave para a unidade da consciência é a conexão das percepções como produção da atividade da mente (do entendimento em específico). O processo de produzir tal conexão é chamado síntese. E a nossa consciência de identidade é basicamente o poder de reconhecer esta capacidade de síntese. A síntese de intuições se dá de acordo com as regras, que são as categorias. A experiência como experiência de um mundo objetivo unificado é condição para que se tenha consciência das experiências como unificadas e como “minhas”. E ainda, Kant diz que somos nós a fonte da ordem e conexão da natureza requerida para a objetividade e unidade.

Em alguns momentos, Kant caracteriza a identidade como consciência da síntese, e em outros, como reconhecimento ou consciência do *poder* ou da *capacidade* de realizar tal síntese. Disto Strawson conclui que devemos ter cuidado para não nos enganar a partir da primeira alternativa, pela consideração da segunda. Isto é, Kant não considera que temos uma experiência ou conhecimento especial do “eu” ou da sua atividade, como distinto da experiência ou consciência empírica. Para Kant, o “eu” enquanto objeto de conhecimento

---

<sup>84</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 92-93.

<sup>85</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 94.

empírico é sempre fenômeno. Pela apercepção transcendental, não sei o que sou como coisa em si, nem como apareço a mim mesmo, mas apenas que sou<sup>86</sup>.

Mas visto que esta atividade de síntese, afinal de contas, não fornece nenhum tipo de autoconhecimento ou autoconsciência outra além daquela que a consciência empírica sustenta, parece que nós talvez tenhamos que olhar pela explanação da possibilidade de autoimputabilidade de experiências na natureza do resultado das atividades sintéticas em vez de qualquer conhecimento especial daquelas atividades elas mesmas ou dos poderes exercidos ao realizá-las. Assim que a forte conexão de experiências, sob conceitos de objetividade, que a síntese é posta a produzir, é ela mesma condição – ou a condição fundamental – sob as quais a autoimputabilidade de experiências é possível<sup>87</sup>.

O que é claramente afirmado por Kant é a conexão necessária, através da síntese, entre a unidade da consciência, de um lado, e a relação de representações a um mundo (empírico) objetivo. As afirmações kantianas da necessidade da subjetividade para a produção da ideia de natureza e de objetividade é sustentada através da doutrina da síntese. Strawson busca suprimir este psicologismo através da conexão analítica direta entre a unidade da consciência e a objetividade unificada do mundo da nossa experiência. A doutrina da síntese se apoia na distinção entre as faculdades. Esta abordagem kantiana não pertence nem à psicologia empírica, nem à filosofia analítica da mente, (apesar de terem aproximações ou proximidades análogas) mas à psicologia transcendental, uma parte do modelo kantiano. Assim, Strawson reconstrói a questão ignorando a doutrina da síntese, visando a sua intenção de separar a argumentação semântica da argumentação psicologista.

A noção de unidade de experiências de uma consciência singular está ligada à noção de consciência de si. Não é necessário, para que haja unidade entre as experiências, que o sujeito esteja sempre consciente destas experiências como suas experiências. É necessário apenas que seja sempre *possível* que ele reconheça as suas experiências como *suas* experiências<sup>88</sup>.

A experiência de objetos é possível apenas se juízos válidos objetivamente são possíveis. Isto implica a conexão das percepções a partir de regras que governam essas relações, e a partir de onde se aplicam conceitos a objetos concebidos como distintos e independentes da ordem e arranjo das experiências subjetivas. A unidade de diversas

---

<sup>86</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 95.

<sup>87</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 96.

<sup>88</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 98.

experiências em uma consciência singular exige experiência de objetos. Nenhuma experiência é possível sem a possibilidade de aplicação de conceitos a objetos substanciais da experiência.

Strawson trata então da resposta kantiana a uma possível objeção realista, isto é, uma objeção de que, para que haja experiência, não é necessário que diferentes percepções estejam unidas no conceito de objeto. O primeiro problema que surge é que no realismo empirista não há distinção entre o objeto e a percepção do mesmo. Para aplicação de elemento de reconhecimento (conceitos gerais), é necessária a distinção entre este conceito de reconhecimento e o próprio objeto particular reconhecido mediante ele. Assim, a unidade da consciência ou do sujeito é necessária para que o conceito geral não seja totalmente absorvido pelo objeto particular, e para que mantenha seu caráter de reconhecer objetos sob si (caráter de conceito), faz-se necessário que esteja em relação com outras representações em um conjunto que a diferencie tanto dos objetos particulares quanto de outros conceitos.

A distinção entre um mundo objetivo e percepções deste mundo real, e percepções ou representações que não se referem a objetos reais, é essencial para a unidade da consciência. Pois caso não haja esta distinção, a representação e os conceitos aplicáveis a ela são reduzidos ao objeto sensível, e assim não há distinção entre o “eu” e o “mundo”, tornando a experiência desconectada, sem consciência e, logo, experiência de nada, experiência alguma. Não é essencial para a argumentação de Kant que suas colocações são *suficientes* para autoimputabilidade de experiências, mas lhe é o bastante apenas que essas premissas abordadas sejam *necessárias* (ainda que não suficientes) para a possibilidade de qualquer experiência<sup>89</sup>.

A série de experiências, assim como cada membro desta série, tem então este duplo aspecto: o aspecto objetivo e o aspecto da ordem subjetiva das experiências. Quando uma correção é feita, o que se mantém inalterado é o caráter subjetivo da experiência.

A aplicabilidade de conceitos e de um mundo objetivo são condições para a autoimputabilidade de experiências. A reflexividade necessária da experiência possível em geral significa a possibilidade de pensar sobre ela. E isto significa a possibilidade de pensar a experiência objetiva como “o que e como as coisas são”, de um lado, e “como as coisas são percebidas e experimentadas por mim”, de outro. E o pensamento sobre a segunda é aberto

---

<sup>89</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 100-103.



mediante a abertura do pensamento sobre a primeira. Assim, a experiência deve ser tal que possibilite reflexividade sobre ela, ou: possibilite pensar e operar sobre ela. Desta maneira há uma *distinção*, mas não oposição, entre o caráter objetivo e o caráter subjetivo da experiência em geral<sup>90</sup>.

Kant deixa em aberto a possibilidade de responder, a partir da sua formulação, as condições suficientes para autoimputabilidade empírica de experiências, ou seja, um critério suficiente de aplicabilidade de identidade ao sujeito da experiência. Se a questão está respondida, então a consciência transcendental deriva da consciência empírica. Se não, então a consciência transcendental depende apenas das condições gerais para a possibilidade da experiência. Diz-nos Strawson sobre o “Eu penso”

O que Kant pretende expressar pelo “Eu penso” da apercepção não é simplesmente a conectividade das experiências, assegurada por meio de conceitos do objetivo, que são a condição fundamental da possibilidade da autoconsciência empírica. Para ele o “Eu penso” da apercepção representa também o ponto de contato tangencial entre o campo do *noumena* e o mundo das aparências<sup>91</sup>.

#### 4.4.2 HENRICH SOBRE A UNIDADE E IDENTIDADE DA CONSCIÊNCIA DE SI

Para tratarmos da posição de Henrich, nos baseamos no artigo *Identity and Objectivity*<sup>92</sup>. O objetivo de Henrich é destacar e analisar a plausibilidade de diversas possibilidades de montagem de linhas argumentativas em Kant, buscando compreender a dedução transcendental através de uma reconstrução da argumentação que busca relacionar a análise da objetividade com a da identidade da consciência de si, como duas linhas que se cruzam a fim de provar a validade e a necessidade das categorias.

Pautaremos-nos, de acordo com o nosso interesse, na análise que Henrich faz da consciência de si, distinguindo entre a simplicidade e a identidade da consciência de si, e relacionando estas com a atividade de síntese enquanto funções reguladas da transição de estados de consciência.

<sup>90</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 107.

<sup>91</sup> STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005, p. 173.

<sup>92</sup> HENRICH, Dieter. “*Identity and Objectivity: An inquiry into Kant's transcendental deduction*”. Tradução de Jeffrey Edwards. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant's philosophy*. London: Harvard University Press, 1994.

Segundo Henrich, a teoria do conhecimento de Kant afirma que só é possível conhecer objetos se fizermos uso de conceitos e pressupor princípios para sua aplicabilidade empírica. Esta teoria, por sua vez, afirma que estes conceitos e princípios estão fundamentados na constituição da consciência de si<sup>93</sup>. Desta maneira, esclarecer o problema da consciência de si, o distinguindo de outros na *Crítica da Razão Pura* é uma tarefa essencial para quem procura compreender a dedução transcendental. Henrich busca desenvolver duas linhas de argumentação, sendo a primeira dependente da segunda para formar um argumento coerente complexo<sup>94</sup>.

Assim, Henrich invoca duas, das quatro características elencadas por Kant nos *Paralogismos*, a saber, a *simplicidade* e a *identidade* da alma. Henrich buscará através destes dois conceitos interpretar a apercepção transcendental. A concepção da simplicidade pode ser descrita como nada mais contendo no pensamento do “Eu” do que um sujeito pensante que é relacionado a todos os seus pensamentos de uma e mesma maneira. O sujeito fundamentalmente se distingue dos conteúdos que ele mesmo pensa, estes pensamentos constituindo uma diversidade. Este sujeito mantém-se o simples, o mesmo diante da diversidade que ele pensa ou é capaz de pensar. Para Henrich “A unidade da consciência resulta de sua falta de qualquer determinação específica na sua relação com os conteúdos diversos<sup>95</sup>.” A simplicidade dá contas da condição do sujeito como princípio de unidade do pensamento.

Com relação à identidade, está relacionado com a propriedade do sujeito do pensamento de ser numericamente idêntico. Ou seja, é um e o mesmo, sendo esta característica dependente do princípio de unidade. Identidade é atribuída a um particular quando se trata de ser apresentado sobre condições variáveis. Assim, a variação dos estados do sujeito diante da sua permanência, apesar destas mudanças, é a característica básica de uma relação com identidade, que assim envolve uma relação com a mudança. Enquanto o sujeito é tomado apenas como simples, não há relação com diferença ou mudanças de estados.

---

<sup>93</sup> HENRICH, Dieter. “*Indetity and Objectivity: An inquiry into Kant’s transcendental deduction*”. Tradução de Jeffrey Edwards. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant’s philosophy*. London: Harvard University Press, 1994, p. 129.

<sup>94</sup> HENRICH, Dieter. “*Indetity and Objectivity: An inquiry into Kant’s transcendental deduction*”. Tradução de Jeffrey Edwards. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant’s philosophy*. London: Harvard University Press, 1994, p. 161.

<sup>95</sup> HENRICH, Dieter. “*Indetity and Objectivity: An inquiry into Kant’s transcendental deduction*”. Tradução de Jeffrey Edwards. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant’s philosophy*. London: Harvard University Press, 1994, p. 162.

A refutação de Kant nos Paralogismos é com relação a deduzir a simplicidade e identidade do “Eu” como substância a partir destas características mesmas da consciência de si. Segundo esta separação na análise do texto em duas partes, seguindo primeiro a simplicidade da consciência de si com relação à combinação enquanto síntese, e depois com relação à identidade e a sua relação com o processo de síntese, Henrich diz, justificando seu método:

Os argumentos formuláveis em respeito à estas duas maneiras deve ser trabalhada separadamente e em abstração uma da outra. É apenas desta maneira que o potencial teórico da doutrina da consciência será sondada e tornada reconhecível diante das teias emaranhadas que são desenvolvidas na Crítica da Razão Pura como resultado da penetração incompleta de Kant nas substantivas conexões em questão<sup>96</sup>.

Expomos, de acordo com a ordem do argumento de Henrich, a análise da simplicidade por primeiro. Henrich diz que quando Kant designa o termo “originário” para qualificar a unidade da apercepção (unidade sintética originária da apercepção), ele está evidenciando que esta consciência não pode ser derivada de nenhuma outra, e neste sentido ela designa a proximidade deste caráter originário da consciência em Kant com a certeza de si afirmada por Descartes, e assim Henrich a chama de “evidência cartesiana”. O termo “sintético” designa a capacidade de ser pensada em relação com qualquer combinação de representações. Apenas com relação ao pensamento desta consciência em relação a uma indefinida multiplicidade de possíveis pensamentos, que são seus próprios pensamentos, pode esta consciência pensar a si mesma como sujeito, e assim como “Eu”.

Pela compreensão de Henrich de “combinação”, isto não significa relacionar cada membro com todos os outros, nem pode ser tomado como uma atividade realizada pelo sujeito. Combinação significa apenas “estar juntos”. O que é produzido, mediante o acompanhar de cada pensamento, é o “Eu penso”, mediante o processo de reflexão. A reflexão é um ato realizado pelo sujeito. O que ocasiona a possibilidade da reflexão é o pensamento e a capacidade do sujeito de acompanhá-lo, sendo este sujeito o mesmo em distintos pensamentos.

A unidade da consciência, sendo relacionada com estes pensamentos, é também relacionada com a síntese como condição da combinação deste diverso de representações e

---

<sup>96</sup> HENRICH, Dieter. *Identity and Objectivity: An inquiry into Kant's transcendental deduction*. Tradução de Jeffrey Edwards. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant's philosophy*. London: Harvard University Press, 1994, p. 164.

pensamentos. Henrich divide os argumentos que mostram a indispensabilidade das categorias, enquanto regras de combinação, em três, buscando mostrar quais condições cada linha argumentativa torna possível. Desta forma, três tipos de condições são distinguíveis: (a) categorias que são necessárias para uma dada diversidade ser de todo sujeita à possibilidade de se tornar conteúdo do pensamento do sujeito; (b) categorias que são uma pressuposição para a conjunção de vários conteúdos em pensamentos complexos particulares do sujeito; e (c) categorias que são condições para a habilidade do sujeito de reconhecer diferentes pensamentos como seus.

Começamos com a primeira linha argumentativa, que trata da unidade durável da consciência de si. Temos boas razões para crer que o que é dado à intuição só é incluído na unidade da consciência se submetido à certas regras que tornam este dado puro em conteúdo conceitual de um certo sujeito. Estas regras ou funções, são condições da possibilidade de pensamentos. Estas regras ou funções são as categorias. Esta síntese segundo as categorias parece preceder à consciência, ao invés de ter nela mesma, na consciência, seu campo próprio da síntese ou de ser considerada uma atividade do sujeito mesmo enquanto consciência. Estas categorias não podem ter o estatuto de regras acessíveis *a priori* à consciência. É apenas na posição do filósofo que se pode abordar esta síntese *a priori* da unidade sintética da consciência, não que ela esteja aos olhos do próprio sujeito, pois a unidade da consciência é dependente das categorias. Segundo Henrich, Kant baseia o argumento fundamental da dedução transcendental na inseparabilidade do conhecimento dos princípios de síntese da consciência de si original e real. A certeza de si, porém, ocorre mediante a consciência da síntese.

Para Henrich, há uma tensão e falta de clareza na relação do sujeito com a atividade de síntese, visto que se pode diferenciar entre a atividade da síntese que forma a unidade da consciência e a atividade reflexiva que reconhece esta unidade. Segundo Henrich, a segunda pode ser atribuída como atividade do sujeito, mas é questionável dizer o mesmo sobre a primeira. Porém, o sujeito da cognição é identificado com o sujeito da síntese. Assim, se há a possibilidade de um sujeito cognitivo, deve haver a possibilidade da combinação.

A síntese é estabelecida de acordo com algumas condições que a constituem. Assim, o sujeito que toma consciência de si como base operativa necessária da síntese, deve também tornar-se consciente das condições sobre as quais a síntese pode ocorrer. Ainda, deve-se

considerar que a síntese pressupõe condições de unidade que ainda devem poder ser distinguidas da unidade do sujeito mesmo. O sujeito é, em qualquer evento, um princípio de unidade. Trata-se até aqui, apenas da simplicidade do sujeito como requisito para todo pensamento. Desta maneira, muitas representações não são passíveis de tornar-se pensamento de um sujeito, por não serem capazes de se conformar às condições sobre a qual são ligadas a este sujeito simples. A forma da unidade por si é a condição da unidade da síntese. Mas com este argumento por si só, porém, não se pode derivar a validade das categorias. Deve-se então buscar outros elementos que possibilitem abordar de maneira suficiente a dedução transcendental.

Na segunda linha argumentativa, que é já um progresso das condições da primeira (enquanto a primeira trata das condições das representações para tornarem-se pensamento de um sujeito), passa-se a articular as condições de pensamento em um sujeito para as condições de diversas representações se tornarem pensamentos complexos, articulados em uma unidade.

Nesta perspectiva, Henrich nos diz:

O sujeito deve ser não apenas capaz de pensar a si mesmo como sendo um em relação a uma multiplicidade indeterminada de pensamentos, mas ele deve também estar em uma posição de juntar muitos tipos de conteúdo em pensamentos complexos particulares. A consciência do 'Eu penso' não é meramente um pensamento em relação a todos os possíveis pensamentos na medida em que estes são, em cada instância, pensamentos particulares. Ele é também consciência de um sujeito de um pensamento particular, na medida em que este pensamento contém, para fins de sua conceitabilidade, a possibilidade de uma multiplicidade de pensamentos que são distintos um dos outros<sup>97</sup>.

Henrich passa a distinguir as condições que constituem pensamentos complexos (que incluem relações em geral e mesmo o pensamento de particulares como objeto) das condições da mera copresença de pensamentos em uma consciência. Os pensamentos complexos não podem ser um mero agregado. Novamente, um sujeito que é consciente de si diante dos diversos elementos de um pensamento complexo, deve ainda ser consciente dos meios em que estes elementos são representados juntos neste pensamento complexo. Estes meios, por sua vez, podem apenas serem compreendidos como regras para a formação de pensamentos complexos. A consciência que o sujeito toma de si mesmo, desta maneira, não pode excluir a consciência destas regras. A possibilidade de pensamentos complexos deve implicar a possibilidade da consciência de si sob certas condições. Explica-se assim a possibilidade e a

---

<sup>97</sup> HENRICH, Dieter. "*Identity and Objectivity: An inquiry into Kant's transcendental deduction*". Tradução de Jeffrey Edwards. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant's philosophy*. London: Harvard University Press, 1994, p. 171.

necessidade da consciência de si diante destes pensamentos complexos, mas não se explica, com isto, a possibilidade da consciência de si por si mesma. Pois, se a consciência de si é possível independente dos pensamentos complexos e, assim, das regras de combinação destes pensamentos complexos, não se mostra a necessidade da relação entre a consciência de si e estas regras de combinação em casos distintos da situação de pensamentos complexos. E neste sentido esta linha argumentativa exposta é também rejeitada por Henrich, como uma linha que não é suficiente para provar a validade e o caráter *a priori* das categorias.

Parte-se então para a terceira linha argumentativa, onde se perguntam pelas condições em que um sujeito deve definir a si mesmo em relação a todas as suas representações. Neste caso, não apenas o caso de tratar da simples condição para que um conjunto de representações se eleve ao pensamento – mediante o qual a simplicidade e unidade da consciência devem ser um elemento presente –, ou de elementos diversos unificados em um pensamento complexo, mas o reconhecimento mesmo da capacidade da consciência de reconhecer pensamentos como seus.

Visto que a capacidade da consciência de reconhecer pensamentos como seus pressupõe uma unidade de um conjunto complexo de consciência, esta unidade dada ao complexo singular de distintos pensamentos deve ser possível mediante combinação, e visto que a consciência de si precisa do conteúdo particular do pensamento para que possa reconhecê-lo como seu, esta combinação é um componente necessário para que este conjunto de pensamentos possa ser exibido ao sujeito. Esta combinação deve poder ser diferenciada do que é apresentado imediatamente à consciência enquanto consciência do sujeito como aquele que possui os seus pensamentos. Visto que o sujeito é um, e que os pensamentos são todos conectados nele como seus pensamentos, estão conectados nesta unidade do sujeito. Como esta unidade confere a certeza cartesiana ao sujeito, estes princípios (das regras de combinação) devem estar acessíveis *a priori*.

Henrich diz que apesar da força sugestiva e dos méritos que esta linha argumentativa parece ter, ela se apoia em uma falácia. Não estivesse o sujeito em condições de tomar consciência destas representações que compõe o complexo de seus pensamentos em relação a si mesmo como sujeito, então também não teria capacidade de reconhecer a conexão entre estas representações como base de certas funções de combinação. O sujeito já tem que estar consciente das funções que operam a unidade dos pensamentos com a sua unidade de maneira

a que possa tomá-las como correlato de sua unidade. Com a pura certeza cartesiana de si, Henrich quer dizer, não é possível encontrar base para explicar a relação da consciência de si com seus conteúdos ou a sua própria unidade como algo que vá além da mera consciência de ter posse dos pensamentos. Em nenhum caso, ainda, seria possível distinguir a conexão de pensamentos no sujeito da sua relação com o conhecimento de que este sujeito tem deles como seus próprios pensamentos.

Após buscar montar linhas argumentativas que levassem em conta apenas o princípio da consciência como particular, ou simples, em relação com as regras de combinação *a priori*, e elas mostrarem-se problemáticas nelas mesmas, não podendo resolver o problema da dedução transcendental, Henrich passa a avaliar a questão através do princípio de identidade da consciência, onde a consciência permanece a mesma apesar da mudança dos seus estados. Desta forma, trabalhará sobre duas perspectivas argumentativas, sendo (a) focada no processo de transição de um pensamento a outro, isto é, se a identidade da consciência é relacionada com a transição de um estado para outro, e esta consciência mantém sua identidade diante desta mudança, pensando uma seguida da outra, também o processo da transição deve ser pensado. Esta linha de análise leva em consideração implicações já do conceito de identidade, e não a identidade por si; e (b) argumentos com referência direta a identidade, e os modos como compreender esta identidade no texto de Kant, sendo subdividida na análise da possibilidade de atribuir ao texto de Kant de acordo com o que Henrich intitula de concepção estrita de identidade ou concepção moderada de identidade.

Iniciando com o primeiro dos problemas a analisar, a transição na consciência de si, Henrich define a síntese em termos de transição de um pensamento à outro, e pensa que a síntese é uma condição para a consciência de si. Segundo Henrich:

A transição na consciência de si combina pensamentos particulares com outros pensamentos particulares. Se ‘síntese’ é para ser não o nome para a justaposição de representações em uma consciência nem o nome para uma atividade que a tem como resultado, se isto designa, antes, um evento ou um ato no qual, ou em virtude do qual, uma representação é em cada instância adicionada à outra, então a transição na consciência é a condição mínima para a interpretação de uma síntese tal como esta. Visto que esta síntese passa a ser tomada como implicando a consciência de si, nenhuma consciência de si é possível se a síntese não é possível<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> HENRICH, Dieter. “*Indentity and Objectivity: An inquiry into Kant’s transcendental deduction*”. Tradução de Jeffrey Edwards. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant’s philosophy*. London: Harvard University Press, 1994, p. 176.

Há uma distinção que pode ser extraída da primeira edição da *Crítica*, na dedução transcendental, quando Kant trata da síntese da reconhecimento. A distinção entre a transição na consciência da mera mudança é dada pela possibilidade de conectar o passado com o presente, em circunstâncias que o passado deve ainda estar presente. Assim, se pode identificar ocorrências passadas com presentes. A transição na consciência envolve o reconhecimento comparativo entre estados atuais e não atuais na consciência, o que conseqüentemente deve envolver o uso de conceitos.

A necessidade de aplicar conceitos é relacionada com a permanência presente de representações passadas na transição a novas representações. Esta possibilidade de transição de uma representação à outra, dada desta forma, é dependente de regras. Nos diz Henrich:

Da circunstância que a reconhecimento está sujeita a condições, nada é estabelecido sobre o fato de que o aspecto fundamental da síntese, isto é, da progressão a novas representações, também requer pré-cognição das condições de progressão. Mas a questão sobre regras para síntese na consciência trata de regras de progressão precisamente neste sentido<sup>99</sup>.

Posteriormente à abordagem da transição de estados como ocorrência regulada por síntese, Henrich passa à outra parte da análise da identidade da consciência de si, começando por tratar de condições históricas do conceito de identidade, avaliando as concepções do conceito de identidade (tanto de objetos quanto da consciência) em Leibniz e Wolff, e também em Crusius. A análise se posta na relação entre identidade e diferença, dicotomia que Kant compreendeu não como conceitos de objetos, mas como conceitos comparativos entre objetos.

A partir da posição de Leibniz e dos que se opunham a ele, Henrich divide a concepção de identidade em dois tipos: a concepção estrita de identidade (atribuída à Leibniz) e a concepção moderada de identidade (atribuída a seus opositores, como Crusius). A questão é buscar qual destas concepções se coaduna melhor com a tessitura argumentativa da dedução transcendental.

Definindo os termos, a *identidade estrita* é a concepção de que este objeto idêntico (pode ser a consciência) tem posse simultânea de todas as representações em si, sendo considerada enquanto substância. Isto é, os variados estados estão todos já incluídos no sujeito. Toda diferença, geração ou influência externa é excluída da concepção estrita de

---

<sup>99</sup> HENRICH, Dieter. “*Identity and Objectivity: An inquiry into Kant’s transcendental deduction*”. Tradução de Jeffrey Edwards. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant’s philosophy*. London: Harvard University Press, 1994, p. 178.



identidade numérica. Já a *identidade moderada* é definida como a possibilidade de coisas particulares permanecerem as mesmas através da mudança em seus estados, assim que certas propriedades constitutivas suas permanecem inalteradas, ou assim que estes objetos perduram diante das contínuas, mas nunca totais, mudanças de estado.

Henrich passa então a tratar da possibilidade de interpretar a concepção de identidade de Kant como uma concepção estrita de identidade. Começa pressupondo, a fim de realizar a análise, que Kant atribui ao sujeito transcendental a propriedade de identidade numérica. Estados devem ser distinguidos com relação ao sujeito. Kant não pensa que estes estados estejam incorporados à essência do sujeito. Deve-se encontrar um princípio mediador, a partir do qual possa ser compreendida esta permanência do sujeito diante das mudanças.

A maneira em que diferentes representações são combinadas é determinada pelo sujeito, de maneira independente de todo conteúdo dado. Representações podem ser representações de um sujeito apenas se preencherem as condições prescritas pela constituição imutável da unidade do sujeito. O conteúdo representacional não permite ao discurso tratar da constituição do sujeito enquanto estes estados não forem propriedades que definem a identidade estrita do sujeito. Esta identidade do sujeito é suplantada pela identidade da regra de combinação.

Esta estratégia, enquanto prova das categorias, de resolver o problema em termos de conexão entre a consciência de si e as categorias em termos de identidade é, porém, questionável. Kant não deve ter feito o sucesso da dedução transcendental depender desta linha de argumentação.

Então, Henrich apresenta uma objeção a esta leitura da identidade numérica da consciência de si como identidade estrita, pois ela não se mantém coerente para o caso da reflexão:

Por isso, para qualquer complexo representacional, se a consciência do 'Eu penso' (este complexo representacional) realmente ocorre, então o estado total do sujeito é alterado. Ele é alterado não apenas pela circunstância de que certos conteúdos representacionais são substituídos por outros, mas também pela maneira na qual o sujeito é relacionado a conteúdos constantes. Reflexões devem assim serem reconhecidas como mudanças reais no estado do sujeito, mas como mudanças que,

no entanto, deixam sua identidade sem ser tocada. Mas então a identidade que se acrescenta ao sujeito deve ser identidade no sentido moderado do termo<sup>100</sup>.

Porém, passagens dos *Paralogismos* sustentam a atribuição de identidade estrita à consciência de si, a saber, a afirmação de que o “eu” [*self*] não pode ser tomada como permanente. A permanência deve ser pensada em relação com a mudança, mas visto que o tempo é a forma do sentido interno, a mudança se dá *no* “eu”, não apenas *em relação* com ele. Mas, na verdade, estas passagens servem apenas para distinguir entre o caráter duradouro do “eu” da permanência da substância.

Henrich afirma que o sujeito transcendental de Kant não é apenas uma condição lógica da consciência de si, mas é antes aquilo pelo qual a consciência real sabe ser o sujeito de todas as possíveis consciências reais. É a base real de atos reflexivos. Mesmo um “eu” que não perdure no tempo como substância pode ser compreendido como uma fonte de atos.

Henrich conclui esta análise da concepção de identidade estrita dizendo que a força deste argumento é independente de o sujeito ser ou não um princípio *a priori*. Parte, logo depois, para a análise da próxima concepção de identidade (a identidade moderada) para ver se ela é plausível de ser atribuída à Kant. É importante para a validade desta concepção que ela esteja baseada tanto na identidade moderada da consciência de si quanto na aprioricidade de sua certeza. Trabalha assim com três argumentos, sendo apenas o terceiro o que poderá satisfazer o critério utilizado. Os dois primeiros argumentos são brevemente apresentados e refutados.

O primeiro argumento é expresso por Henrich da seguinte maneira:

Pode parecer que o sujeito que é expressamente distinguido de uma substância pode ser caracterizado como particular por nada além das regras em conformidade com a qual atua. Um ‘eu’, enfim, deve ser um ‘eu’ determinado em razão de algum tipo de propriedades constitutivas. Consequentemente, ele seria simplesmente inconcebível sem regras da sua síntese<sup>101</sup>.

Henrich crê este argumento insustentável, pois em suma, nenhum particular pode ser pensado em termos de regras em geral, pois elas podem ser aplicadas por muitos particulares. A síntese também depende do pensamento do mesmo sujeito como antecedente.

<sup>100</sup> HENRICH, Dieter. “*Indetity and Objectivity: An inquiry into Kant’s transcendental deduction*”. Tradução de Jeffrey Edwards. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant’s philosophy*. London: Harvard University Press, 1994, p. 183.

<sup>101</sup> HENRICH, Dieter. “*Indetity and Objectivity: An inquiry into Kant’s transcendental deduction*”. Tradução de Jeffrey Edwards. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant’s philosophy*. London: Harvard University Press, 1994, p. 185.

O segundo argumento é apresentado como o seguinte: Kant ocasionalmente descreve a síntese do sujeito como uma atividade, mediante a qual o “eu” alcança ou põe a unidade, unidade esta alcançada mediante a imposição de unidade às representações. Esta alternativa deve ser excluída, pois a continuidade da atividade é, em qualquer evento, não dependente de si mesma.

Já o terceiro argumento, Henrich acredita que se harmoniza bem com um grande número de procedimentos argumentativos ligados por Kant. A consciência de si demonstra tanto o aspecto da simplicidade quanto o da identidade. Identidade deve ser tomada no sentido moderado, assim como a consciência de si como princípio de certeza cartesiana deve estar relacionado com esta concepção de identidade. O sujeito se mantém o mesmo diante da transição de um estado para outro, e visto que o sujeito tem certeza de si no sentido cartesiano, a identidade numérica deve ser buscada na certeza *a priori* que o sujeito tem de si.

Assim, o conhecimento e a certeza de si diante das transições, deve ser independente do conhecimento de qualquer transição definida. Henrich avalia as razões para a tese de Kant de que a mente pode certificar-se de sua identidade apenas em vista de uma síntese regulada. O conhecimento da transição de estados posta pelo princípio cartesiano de identidade não pode mais derivar da experiência quanto pode ser uma previsão de estados futuros. Da transição só pode estar implicado o que é requerido para a inteligibilidade do significado da identidade do sujeito.

Porém, a transição não pode ser compreendida sem a referência à atividade de transição. E não faz sentido fazer menção à transição de estados representacionais sem fazer referência à experiência. O sentido de transição deve ser de constantes modos de transição, para que possa ser codeterminante da identidade. Por isto, o conhecimento da transição do princípio da identidade deve ser diferente do conhecimento de objetos idênticos baseados na experiência.

Os modos de transição *a priori* relacionados com a identidade podem ser plurais, mas por conta do caráter *a priori* do próprio *ego*, “um, e apenas um modo de transição pode ser concebido com referência a cada função<sup>102</sup>.” A regra para a sequencia das transições deve ser igualmente uma regra para ocorrência possível de conteúdos representacionais, visto que esta

---

<sup>102</sup> HENRICH, Dieter. “*Indetity and Objectivity: An inquiry into Kant’s transcendental deduction*”. Tradução de Jeffrey Edwards. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant’s philosophy*. London: Harvard University Press, 1994, p. 188.

ocorrência da transição é codeterminativa para o pensamento da identidade do sujeito. Heinrich conclui que:

Para a noção de identidade moderada, separada da qual a noção da nossa consciência de si não pode ser entendida, pode apenas ser aplicada a esta consciência de si em anterioridade a toda experiência quando ela é ao mesmo tempo atribuída à um conhecimento *a priori* de regras de combinação. Isto é conhecimento na qual a consciência de si faz referência à possível experiência anterior a toda experiência<sup>103</sup>.

A análise de Heinrich, em suma, articula as noções de simplicidade, identidade e regras de transição de estado ou combinação, de maneira que apenas mediante a articulação entre estes três termos pode cada um sustentar-se. Heinrich, porém, diz que sua análise não é um comentário, portanto também ela não é conclusiva, mas uma preparação para comentários. Heinrich conclui seu ensaio com esta interessante observação:

O sujeito da consciência do ‘Eu penso’ é certamente algo particular e espontâneo, e é assim algo real – qual seja o tipo de realidade que pode ter. Mas alguém teria decididamente um falso entendimento deste sujeito se negligenciasse o fato de que o conhecimento das condições da sua identidade deve ser atribuída a ele, condições as quais podem apenas ser descritas como lógicas, e são, de fato, assim descritas por Kant. Nenhum destes dois aspectos pode ser desconsiderado na tentativa de fundamentar a teoria do conhecimento de Kant. Começando da noção fundamental da atividade espontânea e reflexiva do sujeito, alguém pode fundamentar a validade de regras necessárias para todas as aparências somente por meio da outra noção básica do princípio formal e *a priori* da identidade do sujeito<sup>104</sup>.

#### 4.4.3 PIPPIN SOBRE ESPONTANEIDADE DA MENTE

No artigo *Kant and the Spontaneity of Mind*<sup>105</sup>, Robert Pippin busca articular passagens e argumentos que possam desvendar o que Kant compreende pelo “eu” (*self*) e que relação isto tem com a característica do entendimento denominada por Kant de “espontaneidade”. Ao tratar do problema da natureza da mente ou do pensamento, mantendo-se nos limites propostos pela filosofia transcendental de Kant, Pippin diz que os comentaristas se apoiam basicamente em três teses, a saber: (1) A tese da ignorância noumenal, ou seja, a de

<sup>103</sup> HENRICH, Dieter. “*Indentity and Objectivity: An inquiry into Kant’s transcendental deduction*”. Tradução de Jeffrey Edwards. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant’s philosophy*. London: Harvard University Press, 1994, p. 192.

<sup>104</sup> HENRICH, Dieter. *Indentity and Objectivity: An inquiry into Kant’s transcendental deduction*. Tradução de Jeffrey Edwards. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant’s philosophy*. London: Harvard University Press, 1994, p. 207-208.

<sup>105</sup> PIPPIN, Robert. *Kant on the Spontaneity of Mind*. In: Canadian Journal of Philosophy, Vol. 17, No. 2 (Jun., 1987), p. 449-475.

que nós não sabemos o que pensamentos ou mentes são em si mesmas; (2) a tese do dualismo empírico, que afirma que pensamentos são eventos temporais do sentido interno e, assim, assume um dualismo entre objetos espaciais materiais e pensamentos como eventos empíricos imateriais; e (3) a tese da neutralidade metafísica, que afirma que pensamentos e sujeitos do pensamento são apenas condições formais, e que não se pode fazer afirmações quanto a estes enquanto objetos metafísicos.

A questão que Pippin levanta é o quanto estas posições esgotam o que Kant pensa sobre o assunto. Em especial, Pippin busca compreender a tese (3), e sobre como os termos e os limites de “transcendental” e “metafísico” podem se definir no caso do “eu” ou da mente, ou mais especificamente, como se pode entender o “lógico” e o “metafísico” em Kant. Assim, quando Kant define “pensamento”, ele associa este termo também com “espontaneidade”, termo que serve de linha condutora do raciocínio do artigo.

Se Kant afirma a absoluta espontaneidade do sujeito pensante, então este mesmo sujeito pensante não pode ser parte integrante de um sistema causal. A questão é: Kant realmente sustenta a espontaneidade como uma característica epistêmica da atividade mental? Alguns comentadores evitam abordar a característica “espontânea” da mente ou o que isto possa representar na leitura de Kant, por conta de evitar leituras que possam aproximar Kant dos pós-kantianos e do idealismo alemão. Pippin não quer evitar esta aproximação, assumindo-a caso ela pareça plausível. Parte do que Pippin quer mostrar é que os princípios adotados pelos pós-kantianos são legitimamente kantianos.

Pippin começa então abordando certas passagens de Kant que tratam a espontaneidade como capacidade do sujeito de produzir algo a partir de si mesmo. Pippin crê que a espontaneidade é mais que apenas um elemento para relacionar a receptividade dos dados da intuição sensível, mas valoriza a fala de Kant da espontaneidade/inteligência como determinação de existência, do sujeito para si mesmo. Mas parece ser contra esta impressão mesmo que Kant está lutando. Para Pippin, isto parece paradoxal, afirmar que eu não tenho intuição desta espontaneidade, mas ao mesmo tempo posso estar consciente dela. Pippin diz que “Eu posso me chamar inteligência porque é isto que eu sou, apesar de como eu sei que eu

sou, e o que exatamente isto significa, permanece obscuro<sup>106</sup>.” Kant parece, em algumas passagens, hesitar com relação a sua concepção de espontaneidade do sujeito cognitivo.

Então Pippin passa a tratar especificamente do caráter formal do pensamento e do sujeito pensante. Apresenta dois problemas para o possível desconforto de Kant para tratar do problema da natureza da mente. O primeiro problema parece ser metodológico: as condições transcendentais do conhecimento não podem contar como propriedades de uma coisa real que pensa sem cair em uma circularidade viciosa, visto que são condições para conhecer estas mesmas coisas. Segundo Pippin:

Kant não está preocupado em como um sujeito poderia atingir o conhecimento da estrutura subjetiva da experiência; o que ele quer ter certeza que nós entendemos é que este conhecimento não deve ser tomado como conhecimento do que um sujeito da experiência é. Então na passagem de B 422 apenas nos lembra, novamente, de que o sujeito referido na reflexão transcendental não é, em nenhum sentido usual, um objeto de conhecimento<sup>107</sup>.

O segundo motivo do desconforto de Kant, se trata de quando ele fala do sujeito “alcançar o conceito de si mesmo”, ou “intuição de si”, ou “intuição indeterminada do ‘eu penso’”. Neste caso, ele está apontando para o fato de sua teoria da experiência envolver a mente em uma relação consigo mesma, o que parece dizer-nos muito sobre o que o sujeito da experiência é, especialmente avaliações negativas sobre o que ele não é. Esta seria a motivação de Kant, segundo Pippin, para afirmar que o “eu” não pode ser *somente* fenomênico. Kant não nega que o sujeito da experiência possa ser fenomênico, assim como não nega que algumas de suas características possam ser conhecidas mediante reflexão. A característica da espontaneidade, porém, não pode nunca ser atribuída ao sujeito fenomênico, visto que sujeitos fenomênicos estão sujeitos a series causais. A negação de que este sujeito seja fenomênico (ou apenas fenômeno) não implica na afirmação que ele seja uma coisa em si.

Para entender a não fenomenalidade do “eu”, se deve compreender os sinônimos ou análogos do termo “espontaneidade”, como “atos de espontaneidade” e “apercepção”. Diz-nos Pippin:

Tomarei este ‘absolutamente fundamental’ supremo princípio para afirmar que toda a experiência humana é inevitavelmente reflexiva. Ela é reflexiva porque, de acordo

---

<sup>106</sup> PIPPIN, Robert. *Kant on the Spontaneity of Mind*. In: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 2 (Jun., 1987), p. 454.

<sup>107</sup> PIPPIN, Robert. *Kant on the Spontaneity of Mind*. In: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 2 (Jun., 1987), p. 457.

com Kant, sempre que eu sou consciente de algo, eu também ‘apercebo’ de que sou eu que sou então consciente<sup>108</sup>.

Perceber, imaginar, pensar com consciência exige reflexividade. Ao expressar um juízo, por exemplo, o sujeito é consciente ao mesmo tempo em que foi ele que expressou este juízo, e esta capacidade de formular juízos requer a identidade da consciência no tempo. Esta necessária reflexividade não é idêntica a juízos de segunda ordem, pois mesmo ao pensar expressões de primeira ordem como “está chovendo”, o sujeito está consciente de que ele expressa este juízo de acordo com certas condições em que ele se encontra. Mas isto não é idêntico à um juízo de segunda ordem como “eu digo que está chovendo”, apesar da possibilidade de juízos de segunda ordem estarem já implicados nos primeiros. Pippin busca esclarecer com outro exemplo, quando um sujeito encontra um amigo, ele identifica o amigo de acordo com recordações passadas. Este ato de recordar, de buscar a identificação de um objeto passado na mente, ocorre de acordo com regras, sem que o sujeito esteja necessariamente acompanhando a aplicação desta regra.

Pippin busca distinguir a sua interpretação de duas outras interpretações com relação à reflexividade da experiência. Distingue-se de Strawson, que busca uma interpretação austera e interpreta a dedução transcendental mediante a possibilidade de autoatribuição de pensamentos. Strawson não faz afirmações com relação a natureza da consciência ou condições subjetivas da experiência, mas busca um argumento transcendental que mostre que a possibilidade de autoatribuição exige a objetividade de certos conceitos. A outra interpretação que Pippin rejeita ele chama de “interpretação da fusão” entre consciência e consciência de si, que afirma que em qualquer intenção consciente, estou consciente da minha própria atividade de criar ou impor ordem para o meu mundo.

Para Pippin, a consciência de si é possível mesmo que não seja explicitada em cada atividade cognitiva. Mas a possibilidade de consciência de si é tida como necessariamente possível apenas em casos de consciência intencional, sobre casos em que o sujeito afirma coisas sobre objetos com a intenção de verdade ou falsidade. Isto é, não é necessária a reflexão pela consciência por si mesma, mas apenas nestes casos em que há cognição.

Posteriormente, Pippin trata da distinção que Kant faz entre apercepção e sentido interno. Passa a tratar, em diálogo com Sellars, desta relação entre apercepção e sentido

---

<sup>108</sup> PIPPIN, Robert. *Kant on the Spontaneity of Mind*. In: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 2 (Jun., 1987), p. 459.

interno a partir da paralela relação entre espontaneidade e membro de série causal. Então Pippin passa, com Sellars, a pensar sobre a possibilidade de uma “espontaneidade relativa”. Faz assim uma analogia entre uma mente e um programa de computador: ambos podem ter um conjunto de disposições parecidas, que requer uma entrada externa para começar a funcionar, mas uma vez iniciado deve ser apenas relativamente espontâneo. Isto é, a mente passa a funcionar de acordo com que encontra o material (dado pela afecção dos sentidos) para que possa ser processado de acordo com regras do processamento.

Mas Pippin pensa que Sellars não enfrenta assim o problema de reconciliar o tratamento causal de eventos mentais com as afirmações de Kant sobre a espontaneidade. Kant teria o interesse em uma abordagem da espontaneidade enquanto absoluta, não apenas como meramente relativa. Segundo Pippin, Kant argumenta que

mesmo para tais eventos mentais como os descritos acima, eles devem finalmente também ser considerados como conhecidos por um sujeito como causados, e isto apenas é possível em virtude deste sujeito e seus pensamentos não serem considerados parte da ordem causal original<sup>109</sup>.

A unidade ou condição de relação entre estados mentais não esgota o assunto, pois para Kant é pela apercepção que o sujeito julga e relaciona conteúdos da intuição.

Pippin nos diz que Kant não viola as restrições que ele mesmo impõe com relação ao conhecimento do sujeito em sua teoria transcendental, pois ele faz afirmações sobre o sujeito enquanto possível sujeito do conhecimento, e não como uma coisa que pensa. Kant também nega a possibilidade de dar conta do conhecimento epistêmico mediante um “eu fenomênico”, distinguindo assim o “eu transcendental” (apercepção).

Pippin conclui com a possibilidade de entender o idealismo pós-kantiano como tendo o desenvolvimento e aprimoramento da espontaneidade como um elemento fundamental.

#### 4.4.4 PATRICIA KITCHER SOBRE A APERCEPÇÃO

Trabalharemos aqui a concepção de Patrícia Kitcher sobre a apercepção, através do seu livro *Kant's Transcendental Psychology*<sup>110</sup>. Kitcher tem a intenção, além de interpretar,

---

<sup>109</sup> PIPPIN, Robert. *Kant on the Spontaneity of Mind*. In: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 2 (Jun., 1987), p. 466-467.

<sup>110</sup> KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1993.



aproveitar os conceitos e formulações de Kant na filosofia contemporânea da mente. Buscaremos apresentar tão somente a concepção de Kitcher com relação a apercepção transcendental.

Kitcher sustenta que a apercepção é gerada através da síntese. Ela não distingue de maneira radical (como Henrich) entre unidade e identidade da consciência. Ela busca distinguir a concepção de Kant de apercepção da concepção de *cogito*, visto que alguns intérpretes de Kant a associam. Ela afirma, porém, que

Ao proclamar a unidade transcendental da apercepção, então, Kant sustenta que a conexão real entre estados cognitivos, produzido por síntese *a priori* [no sentido de independente da experiência], é um pré-requisito para a cognição<sup>111</sup>.

Para Kitcher, a apercepção significa apenas a necessidade de conexão entre todas as possíveis representações em uma unidade. Pensa a apercepção como um produto, consequência da síntese, negando assim a apercepção como uma forma de conhecimento privilegiado do “eu”. Kant afirmaria, segundo Kitcher, que a unidade da apercepção é um produto da síntese guiada pelas categorias.

A apercepção deriva da capacidade sintética de formar objetos. Kitcher apresenta alguns argumentos contra Pippin, em especial com relação ao caráter intrinsecamente reflexivo da consciência. O argumento de Kitcher contra Pippin consiste em sustentar que a posição de Pippin colocaria Kant em convergência com seus predecessores, especialmente Leibniz e Wolff. A comentadora busca, através de uma reconstituição histórica da questão, apontando para as abordagens de Leibniz e Hume em especial, considerar o argumento de Kant como uma resposta aos problemas e as concepções levantadas por estes filósofos em especial. Desta forma, Kitcher pretende mostrar que a intenção de Kant não poderia estar de acordo com a interpretação de Pippin. Kitcher afirma que:

Nenhum ato cognitivo individual pode revelar a unidade da apercepção. Esta unidade apenas acontece mediante a síntese que deve ser realizada em estados cognitivos para a cognição ser possível e então criar uma unidade sintética através dos estados. Ainda, nós apenas podemos reconhecer esta unidade e representá-la para nós mesmos pelo reconhecimento da síntese. Embora Kant possa ter sido tentado a acreditar que certas atividades cognitivas exigem consciência reflexiva de nossos próprios estados, ele viu claramente que atos cognitivos individuais não podem nos levar a afirmações justificadas sobre a unidade da apercepção. Assim, o coração da sua concepção de apercepção é que a unidade da vida mental é o

---

<sup>111</sup> KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 104.

resultado [*outcome*] de atividades de síntese exigidas para a cognição e só pode ser entendida como tal<sup>112</sup>.

Patrícia Kitcher busca tratar a relação entre apercepção e a síntese que forma a unidade, com um analogia entre o problema: o que vem antes “o ovo ou a galinha”<sup>113</sup>? Sua leitura busca encontrar uma espécie de gênese para a apercepção, aparentemente em vistas de evitar qualquer paralelo com o *cogito* cartesiano. Ela considera que a unidade da apercepção pode apenas ser *gerada* por sínteses atuais. Uma vez que são estabelecidas conexões entre os estados cognitivos, e uma vez que temos um sujeito pensante funcionando, então outros estados cognitivos, que são conectáveis a estes que já estão entre si conectados, podem também pertencer ao mesmo sujeito pensante. Considera Kitcher, que a unidade da apercepção é *criada* quando estados cognitivos são conectados através de sínteses; um estado pertence a uma dada consciência se ele é capaz de ser sintetizado com outros estados já conectados nesta unidade. Faz parecer, assim, que esta apercepção transcendental é dependente, de certa maneira, de uma síntese que só pode ocorrer empiricamente.

Kitcher busca refutar a ideia de que o “eu” não seja um sistema de estados cognitivos conectados, e procura contra argumentar sobre a ideia de que o eu seja “o poder ou fonte da espontaneidade<sup>114</sup>”. Considerá-lo como um poder ou espontaneidade, diz, não pode-nos levar a uma posição coerente. O argumento é que o “eu” não pode ser identificado com atos de espontaneidade, pois estes são eventos distintos, considerando-os atividades inconscientes nos agentes que os possibilitam ter capacidades cognitivas exigidas para a ação. Isto é, esta espontaneidade não é algo que o próprio sujeito tem poder sobre, sendo as próprias operações sintéticas operações anteriores ao estado de consciência do sujeito cognitivo.

Ainda, não aceita que exista uma relação íntima entre apercepção, categorias e autoatribuição. Kitcher também não crê na possibilidade de o sujeito “assistir” sua própria atividade sintética, também negando a relevância da reflexividade para conhecimentos

---

<sup>112</sup> KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 104. O problema de Kitcher é confundir a apercepção, enquanto uma condição transcendental para a experiência, com um resultado da síntese. Ora, um resultado não pode ser condição transcendental daquilo que resulta. A apercepção não pode ser confundida com um processo resultante de síntese empírica. Assim, parece-nos que Kitcher falha ao ignorar a distinção entre unidade e identidade da consciência, visto a identidade ser a condição transcendental da consciência de objetos, por ser empiricamente possível, em cada experiência empírica, reconhecer a identidade da unidade sintética. O que não é necessário, porém, é que esta consciência de si esteja sempre empiricamente presente no sentido interno.

<sup>113</sup> KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 119.

<sup>114</sup> KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 122.

cognitivos básicos. As categorias e a apercepção são cruciais para nossa capacidade cognitiva, mas não são critérios suficientes para a autoatribuição. Nos diz Kitcher que:

Kant não tem visões sérias sobre como as distintas habilidades de pessoas se relacionam com a continuidade de uma mente com certas capacidades. Estas habilidades são simplesmente enxertadas na sua consideração de unidade mental em termos de conexão sintética. Por esta razão sua teoria é mais precisamente descrita como uma teoria que trata sobre unidade mental mais do que pessoal<sup>115</sup>.

Em suma, Patricia Kitcher compreende a apercepção como um produto subsumido às categorias, que por sua vez são atividades exercidas pela mente às quais não são acompanhadas pela consciência do sujeito, estando em nível anterior na gênese que forma esta unidade da apercepção, sendo o mecanismo que, em última instância, forma a unidade mental.

---

<sup>115</sup> KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 127.

## 5. O EU NUMÊNICO E A IDEIA REGULATIVA DE EU OU ALMA

### 5.1 A RAZÃO E AS IDEIAS TRANSCENDENTAIS

Para tratarmos do “eu” como um conceito numênico, devemos tratar das ideias transcendentais, especificamente da ideia psicológica, de onde se pensa a unidade absoluta do sujeito. Disto teremos como consequência a distinção entre um uso constitutivo e um uso regulativo desta ideia, tendo Kant negado a validade do primeiro uso e aceitado o uso do segundo. Para compreendermos melhor esta questão, temos de começar tratando da faculdade que busca a maior unidade do conhecimento possibilitando os silogismos e as inferências discursivas, que é a razão.

Além da faculdade sensível e da faculdade discursiva do entendimento, como duas faculdades relacionadas na formação do conhecimento de objetos, Kant ainda fala da faculdade da razão (tomada em um sentido mais específico), como faculdade de inferências silogísticas e que tem a função última de formar a unidade sistemática do conhecimento. A razão busca, para o conhecimento condicionado, o incondicionado, isto é, busca relacionar os elementos particulares em uma unidade universal. A razão é definida como a “faculdade superior”, que se relaciona com o entendimento e não tem relação direta com a intuição sensível. Enquanto o entendimento é a faculdade de conceitos e juízos, de onde emanam as regras para relacionar a matéria da intuição sensível, subsumir objetos particulares sob conceitos gerais mediante juízos sobre estes objetos, a razão relaciona os juízos do entendimento entre si mediante silogismos. Enquanto a faculdade do entendimento busca a unidade dos múltiplos objetos da intuição sensível em conceitos, a razão busca a unidade dos conceitos do entendimento e de seus juízos em silogismos, gerando para cada forma de juízo a unidade incondicionada em um raciocínio. Dito de outra maneira, enquanto a faculdade do entendimento é a faculdade dos discursos, a razão é a faculdade do discurso sobre discursos, da relação entre os elementos básicos deste discurso em metadiscurso, de acordo com as regras de relação dos juízos em silogismos.

Segundo Kant, os raciocínios da razão pura geram uma dialética natural, a qual é uma necessidade subjetiva da razão humana, mas que geralmente não é reconhecida apenas como

uma necessidade subjetiva, mas confundida com a realidade objetiva. Desta maneira, das três formas dos silogismos, surgem três raciocínios dialéticos na razão pura, que visando o incondicionado geram ideias de totalidade absoluta, de maneira a buscar dar a completude da série das condições no incondicionado. Para o juízo categórico, temos a ideia psicológica, a ideia numênica de eu ou alma; para o juízo hipotético, temos a totalidade das condições dos fenômenos, que é a ideia de mundo (raciocínios que geram antinomias); e para o juízo disjuntivo a totalidade das condições em um sistema. Para nosso presente propósito, trataremos da primeira ideia transcendental, a saber, a ideia psicológica da unidade absoluta do sujeito.

Segundo Kant, as ideias transcendentais têm seu uso imanente e seu uso transcendente. O uso imanente se refere ao uso regulativo desta ideia para orientar o uso do entendimento e assim, para orientar a busca pelo conhecimento e dar ao condicionado a necessária contrapartida incondicionada (universal) necessária para um silogismo. No uso transcendente, a necessidade subjetiva da razão, de buscar o incondicionado para cada forma de juízo dado, no sentido de completar a série de condições necessárias para a premissa maior de um silogismo, é confundida com a realidade objetiva de cada ideia. Desta forma, trataremos primeiro do raciocínio dialético que trata de refutar o uso transcendente da ideia psicológica, raciocínio que Kant chama de *Paralogismos da razão pura*. Depois, trataremos da função regulativa da ideia transcendental psicológica, ou seja, deste princípio enquanto máxima para orientar o conhecimento e o uso do entendimento.

## 5.2 PARALOGISMOS DA RAZÃO PURA – O USO TRANSCENDENTE DA IDEIA PSICOLÓGICA

Enquanto no juízo categórico o raciocínio em busca do incondicionado traz a ideia de uma unidade absoluta do sujeito do pensamento, traz consigo a aplicação ilegítima das categorias puras do pensamento ao “eu” enquanto um objeto *a priori*. A ideia de uma psicologia *a priori*, ou seja, para a determinação *a priori* do conceito de “eu”, Kant chama Psicologia Racional ou doutrina transcendental da alma. Seu objetivo é refutar as teses de que é possível um conhecimento metafísico da alma por argumentos meramente racionais, sem relação com a experiência.

Kant pensa que não se pode derivar universalidade absoluta de nenhuma experiência. Enquanto a alma é pensada como a condição universal de um sujeito dos pensamentos, e como esta condição não pode ser dada na experiência, a dialética inevitável da razão humana aplica as categorias puras ao “eu penso”, que é a condição fundamental para toda a cognição possível. Enquanto o “eu penso” é veículo de todos os conceitos possíveis, também dos conceitos transcendentais, confunde-se a necessidade lógica do sujeito com a sua realidade ontológica. A unidade do sujeito no sentido interno chama-se alma, e no sentido externo, corpo. Para que o conhecimento seja absolutamente *a priori*, deve-se excluir tudo o que é empírico. O corpo é evidentemente empírico. Porém, a psicologia racional confunde o “eu” enquanto objeto do sentido interno, que é sempre objeto fenomênico, logo, empírico, com o “eu penso” enquanto condição transcendental para todos os pensamentos. Do fato de que o “eu penso” é dado ao próprio sujeito como necessidade transcendental para todos os pensamentos, e que mediante o sentido interno pode ser percebido enquanto tal, confunde-se a mera necessidade lógica de um sujeito do pensamento (que é transcendental) com a relação empírica do pensamento no tempo. Abstraindo de cada pensamento empírico dado, encontra-se a forma geral do “eu penso”, e acreditando este objeto como um objeto que pode ser conhecido diretamente, como é em si, aplicam-se a ele conceitos puros do entendimento.

A aplicação dos conceitos ao “eu” ou alma enquanto objeto em geral, gera as seguintes relações: (1) a alma é substância; (2) a alma é uma substância simples (3) é uma unidade no tempo (4) está em relação com possíveis objetos no espaço. O problema, segundo Kant, é que se passa da simples afirmação da necessidade transcendental de um sujeito lógico das representações e dos discursos, para a aplicação de conceitos deste “eu” como objeto. Segundo Kant: “O que é objeto não é a consciência de mim próprio determinante, mas apenas determinável, isto é, da minha intuição interna [...]”<sup>116</sup>. Deve-se desta maneira sempre distinguir o “eu” transcendental, que é sempre sujeito, do “eu” enquanto objeto. O “eu” como objeto é sempre objeto fenomênico, e sendo assim é ou sujeito empírico ou as simples condições transcendentais para determinadas representações possíveis – o puro “eu penso” enquanto permanência temporal diante das possíveis representações e o reconhecimento da sua atividade sintética.

---

<sup>116</sup> KrV, B 407.

Em suma, os paralogismos se resumem à confusão do “eu” enquanto sujeito dos pensamentos com o “eu” enquanto objeto de juízos determinados, ou seja, enquanto objeto de conhecimento. Neste sentido, Kant demonstra a diferença do sujeito na sua reflexividade, mostrando que com este movimento reflexivo se põe também uma mediação, o que põe a diferença do “eu” para si mesmo. O “eu” não é totalmente transparente para si mesmo enquanto objeto, isto é, não tem acesso imediato à sua própria constituição ontológica. O conhecimento do “eu” enquanto objeto em geral (de uma determinação universal, portanto, e não de um determinado sujeito empírico) só pode ser conhecido de acordo com os predicados que lhe são inerentes. Mas a predicação de objetos depende das categorias do entendimento do sujeito, que só tem significação se relacionadas com intuições sensíveis. Como a intuição sensível determina a fenomenalidade do conhecimento, todo conhecimento do “eu” que vá além da determinação do sujeito como sujeito lógico dos discursos é uma determinação empírica. Portanto, a Psicologia Racional não tem validade.

Para que o “eu penso” possa sair da absurda tautologia “eu penso o eu penso”, ele deve preencher, antes, o “eu penso X”, colocando “X” como conceito de um objeto que possa ser preenchido por uma intuição sensível. Enquanto a própria intuição pura do sujeito não pode determinar nada como objeto senão o puro pensar (vazio), para que haja algo para ser pensado deve haver (1) a determinação possível de “X” a partir das categorias (2) a intuição sensível, isto é, a determinação de um tempo ou um lugar no espaço como condição mínima, sobre a qual seja aplicada a unidade dos predicados conceituais de “X”, preenchendo assim o conceito do objeto com uma experiência possível.

Visto que a proposição “eu penso substância” não é a determinação de um objeto, mas o puro pensar de uma categoria, o “eu penso o eu penso como substância” exige uma determinação empírica, que só pode ser dada mediante a relação entre vários pensamentos determinados (“eu penso A, eu penso B, eu penso C”) e assim aplicar este conceito de permanência a este determinado sujeito (empírico) que teve estes pensamentos e permanece o substrato da sucessão das representações sucessivas.

A aplicação das categorias ao puro pensar não é nada além de um uso puro do pensamento, que só pode referir-se a si mesmo (enquanto pensamento mediante o pensar de objetos e suas determinações). Desta maneira a reflexividade encontra no máximo as condições transcendentais de pensar do sujeito enquanto sujeito, e somente empiricamente sua

determinação enquanto objeto. A conclusão de Kant é que toda Psicologia é empírica, e não é possível uma determinação do “eu” senão enquanto objeto empírico.

### 5.3 O USO IMANENTE DA IDEIA PSICOLÓGICA

Do uso dialético da razão são geradas ideias transcendentais. Estas ideias tem seu uso transcendente quando se confunde a necessidade subjetiva destes raciocínios com a realidade objetiva destes conceitos. Há, porém, o uso imanente da razão, quando ela serve para regular o uso do entendimento na práxis teórica. Assim a razão “não cria, pois, conceitos (de objetos), apenas os ordena e lhes comunica aquela unidade que podem ter na sua maior extensão possível<sup>117</sup>”. Desta maneira, as ideias transcendentais não tem um uso constitutivo (para determinar conceitos de objetos), mas um uso regulativo, de dar à série condicionada do entendimento o incondicionado, de maneira a visar sempre a maior extensão possível do conhecimento e sua relação sistemática coerente. Neste sentido, a razão dirige “o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras<sup>118</sup>”. A razão busca realizar o sistema do conhecimento, na maior expansão possível.

Agora, com relação a cada objeto e âmbito do conhecimento, a razão lida com a investigação entre as relações de diversidade e unidade. Para orientar o pensamento na busca pelo conhecimento, princípios da razão buscam encontrar a unidade mediante a semelhança da diversidade, de maneira a tornar possível a unidade do saber e a relação entre semelhança e diferença no interior de um conceito mais amplo que envolva os temas de determinadas relações.

Com a ideia psicológica podemos, portanto, ter um uso regulativo no que concerne à orientação do conhecimento do “eu”, servindo este conceito como ideia reguladora na psicologia ou outros âmbitos que envolvam a unidade necessária do sujeito, como na ação humana e na antropologia. Desta forma, a razão busca a unidade das forças concernentes à atividade de uma mesma substância, “tal como na alma humana a sensação, a consciência, a

---

<sup>117</sup> KrV, A 643/ B 671.

<sup>118</sup> KrV, A 644/ B 672.



imaginação, a memória, o engenho, o discernimento, o prazer, o desejo, etc.[...] A ideia de uma faculdade fundamental, de que a lógica, aliás, não nos descobre a existência, é, pelo menos, o problema de uma representação sistemática da diversidade das faculdades<sup>119</sup>.” Apesar da ideia de alma não ter nenhuma validade constitutiva, ela serve como princípio orientador para relacionar as diversidades de conceitos e forças em uma unidade do sujeito.

A estes princípios da razão, que derivam da natureza do sujeito, e não do objeto, Kant dá o nome de máxima. Desta maneira, a ideia transcendental de alma é uma máxima que orienta a pesquisa empírica em torno do sujeito. E visto que a pesquisa empírica apresenta sempre o múltiplo na intuição, que será relacionado com conceitos, estes conceitos por sua vez devem relacionar-se entre si, conectando este múltiplo em unidades superiores. Para Kant, nesta relação entre diversidade e unidade cada termo extremo pode ser mais ou menos privilegiado, de acordo com dois aspectos distintos do “interesse da razão<sup>120</sup>”. Mediante esta ideia, há apenas a representação do objeto na ideia, que não se relaciona com nenhum objeto empírico, mas apenas com esquemas que servem para a representação de outros objetos na unidade sistemática. Esta ideia é um conceito apenas heurístico. Kant exemplifica esta relação no caso da psicologia:

[...] ao fio condutor da experiência interna, todos os fenômenos, todos os atos e toda a receptividade do nosso espírito, como se este fosse uma substância simples, que existe com identidade pessoal (pelo menos em vida), enquanto mudam continuamente os seus estados, entre os quais se encontram os do corpo, mas como condições apenas externas<sup>121</sup>.

Desta forma podemos tratar da psicologia, pressupondo o “eu” como uma substância, com identidade pessoal, etc. Este uso é apenas um uso heurístico da ideia, que não aplica realidade objetiva ao conceito de “eu”, mas apenas serve para regular a busca pelo conhecimento, de maneira a ter um elo incondicionado entre as várias relações condicionadas. Fica claro que esta relação entre a ideia regulativa e os elementos da intuição sensível são mediados pelo entendimento. O entendimento ordena os objetos da intuição sensível na unidade dada pela razão, como princípio regulador. No caso deste princípio regulador não servir mais aos dados do entendimento, ele pode ser modificado.

Kant explicita a maneira de lidar com a ideia de alma como princípio regulador para a psicologia empírica:

---

<sup>119</sup> KrV, A 648-649 / B 676-677.

<sup>120</sup> KrV, A 667/ B 695.

<sup>121</sup> KrV, A 672/ B 700.

O próprio objeto de tal ideia sou eu próprio, considerado simplesmente como natureza pensante (alma). Se quero procurar as propriedades pelas quais um ser pensante existe em si, tenho de interrogar a experiência e não posso aplicar nenhuma das categorias a esse objeto senão na medida em que o seu esquema for dado na intuição sensível. Mas, desse modo, nunca atinjo a unidade sistemática de todos os fenômenos do sentido interno. Entretanto, em vez do conceito de experiência (do que a alma é em realidade), que não nos pode levar longe, toma a razão o conceito da unidade empírica de todo o pensamento e, pensando esta unidade como incondicional e originária, converte-a num conceito racional (ideia) de uma substância simples, em si mesma imutável (pessoalmente idêntica), que está em comunidade com outras coisas reais fora dela; numa palavra, converte-a no conceito de uma inteligência simples e autônoma. Ao fazê-lo, porém, tem em vista unicamente princípios de unidade sistemática para explicar os fenômenos da alma, ou seja, para considerar todas as determinações como pertencentes a um sujeito único, todas as faculdades, quanto possível, derivadas de uma só faculdade fundamental, toda a alteração como proveniente de um só e mesmo ser permanente, e representar todos os *fenômenos* no espaço como completamente distintos dos atos do *pensamento*. Esta simplicidade da substância, etc., deveria ser apenas o esquema deste princípio regulador, e não se supõe que seja o fundamento real das propriedades da alma. Estas, com efeito, também podem apoiar-se em fundamentos totalmente diferentes, que de modo algum conhecemos. Do mesmo modo não poderíamos verdadeiramente conhecer a alma em si própria, mediante esses predicados adotados, mesmo pretendendo dar-lhes, em relação a ela, valor absoluto, porque constituem uma simples ideia que não se pode representar *in concreto*. De uma tal ideia psicológica só pode advir benefício, se tivermos o cuidado de não lhe dar mais valor que o de uma simples ideia, isto é, de uma ideia apenas relativa ao uso sistemático da razão com vista aos fenômenos da nossa alma<sup>122</sup>.

Kant nega, portanto, a possibilidade de uma psicologia racional, e afirma a ideia de “eu” como tendo apenas um uso regulativo concernente a pesquisa teórica com relação ao suposto objeto dado que suporta uma pluralidade de elementos sob esta unidade superior (apenas pensada). Desta forma, a distinção entre o númeno positivo e negativo aparece aqui, e mediante o próprio reconhecimento de uma esfera para além do conhecimento, é possível usar ideias regulativas para orientar a pesquisa sem, porém, se poder afirmar ou negar a realidade metafísica desta ideia, que está para além de toda possibilidade de intuição, e serve apenas para dar unidade sistemática ao conhecimento do sujeito.

Ainda podemos considerar o terceiro capítulo da *Doutrina transcendental do método*, para considerar uma abertura de Kant para a psicologia enquanto uma ciência legítima. Ao tratar da arquitetura da razão pura, Kant trata da capacidade de construir sistemas que emanam da razão pura, enquanto estruturas que guiam a pesquisa e a construção de uma determinada ciência ou o saber em geral. Pela concepção de ciência de Kant, deve ser possível a aplicação matemática ao conjunto de objetos empíricos que envolvem esta determinada ciência. Desta maneira, enquanto a psicologia tem seu objeto empírico no sentido interno, a

---

<sup>122</sup> KrV, A 682-683 / B 710-711.

possibilidade de aplicar a matemática ao sentido interno de acordo com princípios que regulem esta aplicação e a consideração dos fenômenos tem que poder ser pensada. Estes princípios gerais aplicáveis ao objeto da ciência devem ser de acordo com os que são expostos na *Analítica dos princípios*. Podem-se pensar assim os conceitos de permanência e causalidade aplicados ao sentido interno, e mediante a evocação destes princípios também critérios de comparação e medição de estados de consciência<sup>123</sup>.

Gary Hatfield pensa a possibilidade de tratar da psicologia como ciência no sistema kantiano, e para tanto se deve antes pensar se é possível formar princípios *a priori* desta ciência. Estes devem supor a possibilidade de aplicação de conceitos *a priori* universais sobre a fonte própria desta ciência. Segundo Hatfield:

Embora Kant não prossiga ao dar exemplos destes princípios aplicados ao sentido interno, presumivelmente a persistência do “eu” como fundamento da unidade de si – não como simples, ser espiritual, mas meramente como substrato permanente no tempo – é um exemplo do primeiro princípio [permanência da substância], e a lei (ou leis) de associação de representações é um exemplo do segundo princípio [determinação causal]. Em qualquer caso, é evidente que Kant está comprometido com a concepção de que as representações do sentido interno, não menos que objetos do sentido externo, estão sujeitas a leis universais<sup>124</sup>.

Kant não reconhece a psicologia como parte integrante das ciências naturais legítimas. O problema é, justamente, que faltam critérios de aplicação da matemática na intuição referente ao objeto da psicologia (a saber, ao sentido interno). O problema, nos diz Hatfield, não é propriamente que não se possam encontrar princípios e leis para a psicologia. O problema é que não se podem construir leis *a priori* para a psicologia a não ser a mera construção do tempo como uma linha, o que não pode ser suficientemente informativo para uma ciência.

Porém, Kant tem um motivo para seu pessimismo com relação à cientificidade da psicologia: ele não acreditava que fossem possíveis experimentos que tornassem públicos e visíveis os fenômenos do sentido interno. Considera Kant também que o próprio sujeito não é capaz de fazer experimentos introspectivos consigo mesmo, pois o simples ato reflexivo já modificaria os estados internos que ele pretendia observar.

---

<sup>123</sup> Cf. HATFIELD, Gary. “*Empirical, Rational and Transcendental Psychology: Psychology as science and as philosophy*”. In: GUYER, Paul (org.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 200 – 227.

<sup>124</sup> Cf. HATFIELD, Gary. “*Empirical, Rational and Transcendental Psychology: Psychology as science and as philosophy*”. In: GUYER, Paul (org.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 219.

Ainda assim, é relevante o fato de Kant considerar a possibilidade de utilizar a ideia psicológica como uma ideia regulativa para a construção de discursos com pretensão de conhecimento sistemático. Temos de outro lado, é verdade, a negativa com relação aos critérios que devem ser utilizados para conhecer o “eu”, tanto metafisicamente quanto empiricamente. Um tratamento mais amplo desta questão exigiria articulação com as ciências cognitivas contemporâneas e considerações sobre as transformações que ocorreram na psicologia posterior a Kant. Não é de se ignorar que, com as novas técnicas e instrumentos desenvolvidos ao longo do século XX e XXI, talvez estejamos mais próximos de acessar certos dados introspectivos. Outra questão, porém, é o quanto os princípios estabelecidos por Kant são coerentes ou férteis para uma ciência contemporânea que pretenda conhecer traços do “eu” ou da mente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tratamos de abordar a concepção de “eu” na filosofia de Kant e encontramos três abordagens distintas deste conceito, a saber: como fenômeno no sentido interno, como elemento estrutural transcendental e como númeno. Vimos que estas três abordagens tem como sua fonte a delimitação do quadro do conhecimento que Kant formula, no qual o idealismo transcendental é a doutrina fundante. Esta doutrina se assenta principalmente na afirmação da idealidade transcendental do espaço e do tempo. Kant elabora um tecido interligado de argumentos, nas quais os argumentos negativos também tomam parte importante. Visto que espaço e tempo não podem ser considerados coerentemente como derivações empíricas, Kant buscou a sua prova na constituição do próprio sujeito. Como esta consideração pareceu-lhe fértil por possibilitar juízos sintéticos *a priori*, assim como justifica o caráter *a priori* da geometria, Kant tomou-o por verdadeiro e prosseguiu com este princípio, aplicando-o de maneira universalizada.

É sintomático, porém, que de acordo com esta doutrina toda a concepção de objeto, seja qual for este objeto, reflete a estrutura própria desta doutrina: coloca o objeto em duas instâncias simultâneas, na sua existência própria e no seu aparecer. O próprio sujeito encontra-se indissociado destes dois polos, sendo o sujeito transcendental um ponto de inflexão entre o mero fenômeno e o númeno. Não fica claro, porém, o quanto um pode se manter sem o outro: enquanto esta distinção conceitual serve de regra para orientar a própria busca pelo conhecimento, ela ao mesmo tempo demonstra a mútua dependência entre todas as partes. Não se pode reconhecer a universalidade do saber sem as estruturas transcendentais, que por sua vez só fazem sentido se referidos à experiência possível, que do outro lado guarda sua intimidade de coisa em si que não pode ser violada. O númeno opera com sua função regulativa para sistematizar e orientar o saber, constituindo este âmbito o pensar conceitual puro que preenche os vazios deixados por uma experiência que não se manifesta em seu todo.

Se os princípios transcendentais e as regras de unidade *a priori* dão unidade ao mundo mediante sua interconexão possível, o mundo mesmo tem um espaço impenetrável. Mas o próprio sujeito, que dá unidade ao mundo e a todo seu próprio saber, não sabe de si. Não

conhece a si mesmo mais do que conhece uma pedra ou a conexão de conceitos *a priori*. Diante da filosofia kantiana ficamos perplexos quando pensamos no sujeito.

Em diversas passagens Kant trata da afecção do “espírito” ou da “alma”. Ao mesmo tempo não nos permite acesso ao seu pressuposto. Aparece assim este sujeito como um limite, no qual apenas a partir dele se pode tratar de todo o assunto abordado, sem que ele se deixe ser apanhado. A autoafecção no sentido interno, que Kant trata nos §§8 e 24 em específico, parece tratar o sujeito por uma dupla abordagem no interior mesmo de sua estrutura transcendental: o entendimento, enquanto parte ativa e espontânea, afeta o sentido interno, enquanto parte receptiva, trazendo assim ao âmbito temporal seus pensamentos como fonte atemporal. O próprio Kant reconhece o paradoxo que ele mesmo criou, mas parece crer poder tê-lo resolvido:

É agora aqui o lugar para esclarecer o paradoxo, que a ninguém deve ter passado despercebido na exposição da forma do sentido interno (§ 6), a saber, que este nos apresenta à consciência, não como somos em nós próprios, mas como nos aparecemos, porque só nos intuímos tal como somos interiormente *afetados*; o que parece ser contraditório, na medida em que assim teríamos de nos comportar perante nós mesmos como passivos; por este motivo, nos sistemas de psicologia se prefere habitualmente identificar o *sentido interno* com a capacidade de *apercepção* (que nós cuidadosamente distinguimos). O que determina o sentido interno é o entendimento e a sua capacidade originária de ligar o diverso da intuição, isto é, de o submeter a uma apercepção (como àquilo sobre o qual assenta a sua própria possibilidade). Ora, como o nosso humano entendimento não é uma faculdade de intuições, e mesmo que estas fossem dadas na sensibilidade não as poderia acolher *em si*, para de certa maneira ligar o diverso *da sua própria* intuição, então a sua síntese, considerada em si mesma, não é mais do que a unidade do ato de que tem consciência, como tal, mesmo sem o recurso à sensibilidade, mas que lhe permite determinar interiormente a sensibilidade em relação ao diverso, que lhe pode ser dado segundo a forma de intuição dessa sensibilidade. [...] Como, portanto, poderei dizer que eu, enquanto inteligência e sujeito *pensante*, me conheço a mim próprio como *objeto pensado*, na medida em que me sou, além disso, dado na intuição, apenas à semelhança de outros fenômenos, não como sou perante o entendimento, mas tal como me apareço? Eis uma questão que não é mais nem menos difícil do que a de averiguar como posso ser em geral para mim mesmo objeto, e precisamente objeto da intuição e das percepções internas. Que, porém, assim tem de ser realmente é o que se pode claramente mostrar, admitindo que o espaço é uma simples forma pura dos fenômenos dos sentidos externos e se reconhecermos que o tempo, que não é objeto de nenhuma intuição externa, só nos pode ser representado pela imagem de uma linha, enquanto a traçamos, modo esse de representação sem o qual não poderíamos conhecer de maneira nenhuma a unidade da sua dimensão; do mesmo modo que, para todas as percepções internas, sempre extraímos a determinação da duração do tempo ou ainda das épocas daquilo que de variável nos apresentam as coisas exteriores, ordenando por conseguinte as determinações do sentido interno, enquanto fenômenos no tempo, precisamente da mesma maneira por que ordenamos as do sentido externo no espaço; conseqüentemente, se aceitarmos, quanto a estas últimas, que por seu intermédio só intuímos objetos na medida em que somos afetados exteriormente, também temos de admitir, quanto ao sentido interno, que por ele nos intuímos apenas tal como interiormente somos afetados por

nós mesmos, isto é, que no tocante à intuição interna conhecemos o nosso próprio sujeito apenas como fenômeno e não tal como é em si<sup>125</sup>.

Ora, esta longa citação nos é de suma importância para concluirmos, visto que somos obrigados a concluir com um paradoxo. Kant parece resolver este paradoxo cindindo internamente o sujeito: de um lado, esta atividade espontânea afeta a sua outra parte, o sentido interno, como este último sendo uma tabula rasa com a mera forma do tempo. Ora, até que ponto a consideração de uma faculdade que *realmente* afeta a outra (Kant diz, por meio da síntese da imaginação produtiva) é considerada apenas formalmente? A espontaneidade do entendimento não guarda em si um resquício numênico? Parece que a cisão mesma entre fenômeno e númeno se reproduz no interior do sujeito transcendental. Kant diz “eu como inteligência, como sujeito pensante”, afirmando que este sujeito pensante *afeta* a si mesmo de maneira a gerar um fenômeno no sentido interno (que também é percebido agora, por ele mesmo, percepção esta que tem como pressuposto a própria estrutura transcendental do entendimento). Ora, como pode um mero sujeito formal do pensamento ter a capacidade de afetar? Parece-nos claro que aqui a leitura que identifica o sujeito kantiano com mero “sujeito lógico”, tomando o sentido de “lógico” pelo que se entende nos nossos dias, não é suficiente para caracterizar a posição de Kant.

“Eis uma questão que não é nem mais nem menos difícil do que averiguar como posso para mim mesmo ser objeto.” Esta frase marcante deve deixar em aberto a questão, apesar de Kant buscar resolvê-la fazendo um paralelismo entre o sentido externo e o sentido interno. Que um objeto do sentido externo nos afete, isto decorre de que este objeto tenha sua esfera de existência que transcende a estrutura de captação do sujeito. Mas que o próprio sujeito transcenda a si mesmo, sendo-lhe impossível compreender como pode ele se por como objeto, e mesmo assim, possibilitando Kant afirmar que este mesmo sujeito tem a capacidade de *afetar*? O que parece-nos claro, ao fim desta investigação, é que Kant, ao afirmar o paralelismo com o sentido externo e sentido interno, enquanto pode garantir a esfera de existência das coisas em si que afetam o sujeito externamente, deve igualmente garantir o espaço da coisa em si para este outro objeto que lhe afeta internamente: ele mesmo.

---

<sup>125</sup> KrV, B 152-156. Grifo do autor.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### OBRAS DE KANT CONSULTADAS

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 2 volumes. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1991.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Tradução de Rodrigo naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *Kant's Werke*. Preußichen Akademie der Wissenschaft. (org.). Berlin: Walter de Gruyter, 1902.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos à Toda Metafísica Futura que Queira Apresentar-se Como Ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

### BIBLIOGRAFIA SOBRE KANT

ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense*. New Heaven: Yale University Press, 1983.

AMERIKS, Karl. "The Critique of Metaphysics: Kant and traditional ontology". In: GUYER, P. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 249-279.

BANHAM, Gary. *Apperception and Spontaneity*. In: [http://www.garybanham.net/PAPERS\\_files/Apperception%20and%20Spontaneity.pdf](http://www.garybanham.net/PAPERS_files/Apperception%20and%20Spontaneity.pdf)

BEISER, Frederick C. *The Fate of Reason: German philosophy from Kant to Fichte*. London: Harvard University Press, 1987.

BRAGA, R. - *A apercepção originária de Kant na física do século XX*. Brasília: UnB, 1991.

BRINKMANN, Klaus. *Consciousness, Self-Consciousness, and the Modern Self*. In: History of the Human Sciences. Vol. 18 No 4, p. 27-48.



CARR, David. *The Paradox of Subjectivity: the self in the transcendental tradition*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999.

DALBOSCO, Cláudio A. *Idealismo Transcendental e Ontologia*. In: CENCI, Ângelo V. (Org.). *Temas Sobre Kant: Metafísica, estética e filosofia política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 07-24.

DALBOSCO, Cláudio Almir - *O Idealismo Transcendental de Kant*. Passo Fundo, EDIUPF, 1997.

DIRSCHAUER, Stéphane. *La Théorie Kantienne de L'auto-affection*. In: Kant-Studien 95. Jahrg., p. 53-85.

FERREIRA, Isaías Lima: *A Distinção analítico-sintético: um estudo comparativo entre Frege e Kant*. 98 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Estudos Pós Graduados em Filosofia. PUCSP, 2007.

FONSECA, Renato Duarte. *Algumas Questões sobre o 'Princípio de Identidade da Apercepção'*. In: CASANAVE, Abel. *Intuição, conceito, idéia*. Santa Maria: UFSM, Curso de Pós-Graduação, 2001, p. 97- 109.

FRANK, Manfred. *Self-Consciousness and Self-Knowledge: On some difficulties with the reduction of subjectivity*. In: Constellations, Volume 9, Number 3, 2002, p. 390-408.

HANNA, Robert. *Kantian Minds and Humean Minds: how to read the analogies of experience in reverse*. In: Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 5, n. 1, p. 27-48, jan.-jun., 2010.

HAMM, Christian. *Filosofar nos limites da razão: sobre o conceito de Filosofia em Kant*. In: Intuitio. Porto Alegre Vol.3 – Nº. 1 Junho 2010, p.3-19.

HAMM, Christian. *Sobre a necessidade e o limite da razão*. In: CASANAVE, Abel. *Intuição, conceito, idéia*. Santa Maria: UFSM, Curso de Pós-Graduação, 2001, p. 31- 49.

HATFIELD, Gary. "Empirical, Rational and Transcendental Psychology: Psychology as science and as philosophy". In: GUYER, Paul (org.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 200 – 227.

HENRICH, Dieter. *Indentity and Objectivity: An inquiry into Kant's transcendental deduction*. Tradução de Jeffrey Edwards. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant's philosophy*. London: Harvard University Press, 1994.

HENRICH, Dieter. *On the Unity of Subjectivity*. Tradução de Guenter Zoeller. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant's philosophy*. London: Harvard University Press, 1994.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Traduzido Marshall Farrier. New York: State University of New York Press, 1994.

KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1993.

KITCHER, Patricia. *On Interpreting Kant's Thinker as Wittgenstein's 'T'*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 61, No. 1 (Jul., 2000), pp. 33-63.

KLOTZ, Hans Christian. *Subjetividade no idealismo alemão*. In: *Revista Inquietude*, Goiânia, vol. 1, n. 1, p. 145-162, jan./jul. 2010.

LOPARIC, Zeljko. *A Semântica transcendental de Kant*. 2ª ed., revista. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2002.

LOPARIC, Zeljko. *As duas metafísicas de Kant*. In: *Kant e-Prints – Vol. 2, n. 5*, 2003.

LOPARIC, Zeljko. *De Kant a Freud: um roteiro* In: <http://www.centrowinnicott.com.br/uploads/c93f7194-3e12-9384.pdf>

LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo: Mandarim, 2001.

MARIÑA, Jacqueline. *Transcendental Arguments for Identity in Kant's Transcendental Deduction*. Artigo não publicado.

MARKET, Oswaldo. “*Prefácio à Edição Portuguesa*”. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de escritos sobre Kant*. GIL, Gernando (Org.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1992.

MARSHALL, Collin. *Kant's Metaphysics of the Self*. In: *Philosophers Imprint*, Volume 10, Número 8, Agosto 2010, p. 01-21.

MARTINS, Clélia. *Autoconsciência pura, Identidade e Existência em Kant*. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 21/22: 67-89, 1998/1999.

MULINARI, Filício. *A Noção de Ser na Crítica da Razão Pura de Immanuel Kant*. In: *Fundamento*, V. 1, No. 2 – Janeiro-Abril 2011, p. 232 – 251.

PEREZ, Daniel Omar. *Kant e o Problema da Significação*. 2002. 408 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP. 2002.

PINKARD, Terry. *German Philosophy 1760-1860: the legacy of idealism*. New York: Cambridge University Press, 2002.

PIPPIN, Robert. *Kant on the Spontaneity of Mind*. In: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 2 (Jun., 1987), p. 449-475.

PIZA, Suze Oliveira. *As Imagens de Kant: sensificação de conceitos e ideias. Acerca do esquematismo, simbolização e metáfora na filosofia kantiana*. 180 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003.

REID, James D. *On The Unity of Theoretical Subjectivity in Kant and Fichte*. In: *The Review of Metaphysics* 57 (December 2003), p. 243-277.

PEREIRA, Roberto Horácio de Sá. *A Consciência de Si como Sujeito*. Kant e-Prints. Campinas, série 2, V.4, número 2, p. 229-265, jul.-dez., 2009.

SILVA, Regina da. *Kant e os Paralogismos da Razão pura*. 2007. 95 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação - Universidade de São Judas Tadeu. São Paulo.

STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. NEW YORK: Routledge, 2005.