



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**A CONCEPÇÃO KANTIANA DE AUTO-PERCEPÇÃO NA CRÍTICA DA
RAZÃO PURA**

JOÃO RENATO AMORIM FEITOSA

Brasília, Janeiro de 2019



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**A CONCEPÇÃO KANTIANA DE AUTO-PERCEPÇÃO NA CRÍTICA DA
RAZÃO PURA**

JOÃO RENATO AMORIM FEITOSA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Dr. Alexandre Hahn.

Brasília, Janeiro de 2019

Banca examinadora

Professor Dr. Alexandre Hahn (orientador)

Professor Dr. Erick Calheiros de Lima (membro interno)

Professor Dr. Hans Christian Klotz (membro externo)

Professor Dr. Herivelto Pereira de Souza (suplente)

“A grande e até mesmo a única pedra de escândalo contra toda a nossa crítica seria a possibilidade de demonstrar *a priori* que todos os seres pensantes são, em si, substâncias simples e que, enquanto tais (o que é uma consequência desse mesmo argumento), a personalidade lhes é, por conseguinte, inseparavelmente inerente e têm consciência da sua existência separada de toda a matéria.”

Immanuel Kant.

Dedicatória

Dedico esta modesta dissertação à memória do nobilíssimo senhor Immanuel Kant, a quem a própria Filosofia e seus praticantes devem muito reconhecimento e respeito, por sua proposta revolucionária de renovar a dignidade desta disciplina diante do protagonismo das ciências exatas desde Newton, embora em nossos tempos esteja na moda entre os jovens estudantes de Filosofia dirigir à sua filosofia as críticas mais superficiais e injustas, frutos de uma leitura preguiçosa, apressada e preconceituosa, mas que mantêm intacta a propedêutica de onde brotam os conhecimentos seguros da Filosofia Transcendental. Certamente não sabem eles que a Filosofia estaria fadada ao desaparecimento do meio acadêmico se não fosse a renovação pungente e frutífera que Kant forneceu a ela.

Agradecimentos

Se não fossem meus pais nem mesmo a minha existência teria sido possível, quem dirá a execução desta investigação, e toda minha trajetória como estudante. Por isso, é com o mais puro sentimento de gratidão e admiração que agradeço a meus pais, senhor Nemesio Silva Feitosa e senhora Fátima Pereira Amorim, pelo apoio incondicional que me têm prestado desde o meu nascimento, sempre com bastante paciência e zelo, tomando minhas próprias conquistas como sua recompensa, o que prova a total ausência de interesse que só se observa nos pais. Agradeço a todos os meus irmãos, Kelyane, Rodrigo, Carolina e Aline, por sua amizade sincera e paciência nos momentos de crise.

Agradeço imensamente ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, por terem me dado o voto de confiança ao me aprovarem a cursar o mestrado em filosofia. Agradeço ao povo brasileiro que por meio de seus impostos tornou possível que o MEC, por meio da Capes, financiasse, por meio de uma bolsa que recebi durante toda minha estadia no programa, as condições materiais para a presente investigação, cuja qual ofereço ao mesmo povo como modesta retribuição por este privilégio.

Ao meu orientador, no mais profundo significado que a palavra orientador pode aportar, professor Alexandre Hahn, com quem aprendi desde os primeiros rudimentos da filosofia kantiana até os temas mais complexos da mesma. Para quem está habituado a estudar a filosofia de Kant, ter paciência para com quem está começando é um grande desafio, paciência que nunca faltou ao professor. Agradeço sobretudo pela confiança a mim prestada, ao incentivo, às correções, pelo grupo de estudos Kant, pelos preciosos conselhos e dicas, pelas seis disciplinas com ele cursadas, e por ter literalmente me inserido no mundo acadêmico (desde o PIBIC); por isso serei eternamente grato. Não tenho dúvidas de que a filosofia kantiana está nas mãos de um excelente intérprete e colaborador dela.

Por fim, gostaria de agradecer aos professores Erick Calheiros de Lima (UnB), Hans Christian Klotz (UFG), e Herivelto Pereira de Souza (UnB) por terem gentilmente aceitado participar da banca de defesa desta dissertação, e por terem cordialmente cedido parte de seu tempo na leitura e avaliação da mesma. Não podia também deixar de agradecer ao professor Marcos Aurélio Fernandes (UnB), por suas inúmeras demonstrações de gentileza e de pensamento arguto, conciso e profundamente filosófico observado em suas aulas.

Abreviações e modo de citação

No decorrer de todo o presente trabalho, fica aqui estabelecido que utilizaremos o seguinte sistema de abreviações e citação para as obras de Kant:

AA – Akademie-Ausgabe.

Anth – Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07).

KpV– Kritik der praktischen Vernunft (AA 05).

KrV – Kritik de reinen Vernunft (paginação original de A(1781) ou B(1787)).

Log – Logik (AA 09).

Prolog – Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04).

Desse modo, seguiremos o seguinte modelo de citação:

Exemplo:

(KpV, AA: 05, 369. 1-5.)

Significa:

Crítica da Razão Prática, Edição da Academia: tomo 05, página 369, linhas 1 a 5.

Quando essa citação aparece no corpo do nosso texto, ainda que não apresentando o próprio texto do filósofo, queremos dizer que nessa parte da obra se encontra o objeto de nossa investigação, e assim o leitor pode acompanhar a discussão dentro da própria obra de Kant. Além disso, no corpo das citações, utilizaremos colchetes ‘[]’ para indicar, onde não esteja evidente, algum termo a que a passagem se refere, tratando-se de um acréscimo nosso à citação para fins de contextualização. Utilizaremos apenas a função ‘**negrito**’ para indicar no interior das citações aquilo que consiste em um grifo nosso, sendo os presentes em *itálico* grifos do próprio autor.

Resumo

A presente dissertação é produto de um esforço de pesquisa que teve por principal objetivo analisar o modo como Kant entende a “percepção de si mesmo” em sua principal obra, a *Crítica da Razão Pura*. Os diferentes significados e funções que sua teoria da percepção de si cumpre no decorrer da obra ensejam dúvidas diversas sobre sua consistência teórica, haja vista em alguns momentos o filósofo afirmar determinada propriedade do sujeito e em outros afirmar propriedades contrárias para o mesmo, que dão ocasião para a acusação de contraditoriedade. Diante disso, achamos válida a tentativa de esclarecer esses diferentes significados a partir de um estudo detalhado dos mesmos, em conjunto com uma tentativa de a eles fornecer uma unidade a partir da qual possam ser apreendidos sob o ponto de vista da obra como um todo, algo que não fica claro a partir do modo como Kant expôs a teoria no decorrer da obra. Portanto, analisamos na Parte I da presente investigação os significados e funções que a noção de autopercepção cumpre na *Analítica Transcendental*, e na Parte II analisamos os significados e funções que ela cumpre na *Dialética Transcendental*. Contudo, nossa investigação não cumpre o mero papel de uma exposição resenhista da teoria no decorrer da obra, mas sim se propõe a expor os diferentes problemas e tentativas experimentais de solução dos mesmos.

Palavras-chave: *apercepção originária, apercepção empírica, alma, eu, sujeito.*

Résumé

La présente dissertation est le produit d'un effort de recherche dont l'objectif principal était d'analyser comment Kant comprend la « perception de soi-même » dans son travail principal, la *Critique de la Raison Pure*. Les différentes significations et fonctions que sa théorie de la perception de soi remplit au cours de l'œuvre soulèvent plusieurs doutes quant à sa cohérence théorique, puisque le philosophe affirme à certains moments une certaine propriété du sujet et, à d'autres, des propriétés opposées pour le même, qui donnent l'occasion pour l'accusation de contradiction. Compte tenu de cela, nous pensons que c'est valide la tentative de clarification de ces différentes significations à partir d'une étude détaillée d'elles, ainsi que de tenter de leur fournir une unité à partir de laquelle elles peuvent être appréhendées du point de vue de l'ensemble de l'œuvre, quelque chose qui ne reste pas claire pour la manière dont Kant a exposé la théorie au cours du travail. Par conséquent, nous analysons dans la première partie de la présente investigation les significations et les fonctions remplies par la notion de perception de soi dans *l'Analytique Transcendantale*, et dans la deuxième partie, nous analysons les significations et les fonctions qu'elle remplit dans la *Dialectique Transcendantale*. Cependant, notre investigation ne remplit pas le rôle d'une exposition abrégé de la théorie au cours de l'œuvre, mais propose plutôt d'exposer les différents problèmes et des tentatives expérimentales pour les résoudre.

Mots-clés : *apperception origininaire, apperception empirique, âme, moi, sujet.*

Sumário

INTRODUÇÃO.....	10
-----------------	----

PARTE I : APERCEPÇÃO COMO PRINCÍPIO TRANSCENDENTAL DO ENTENDIMENTO E DA FACULDADE DE JULGAR

CAPÍTULO 1: Sobre a diferença entre apercepção e sentido interno: apercepção empírica e apercepção originária.....	19
1.1 Sentido externo e sentido interno: o tempo como condição da auto-percepção.....	19
1.2 Auto-percepção originária e seu papel na “Dedução Transcendental das Categorias”.....	23
1.3 Da diferença entre apercepção originária e apercepção empírica.....	26
CAPÍTULO 2: Sobre a correspondência entre apercepção e sentido interno.....	32
2.1 Sobre a correspondência entre apercepção e sentido interno no esquematismo do entendimento: uma aparente contradição.....	32
2.2 A função da apercepção na aplicação dos princípios do entendimento à experiência.....	37
2.3 Apercepção e seu papel na refutação dos idealismos de Berkeley e de Descartes.....	40
2.3.1 O idealismo problemático de René Descartes.....	41
2.3.2 O idealismo dogmático de George Berkeley.....	45
2.3.3 Apercepção como refutação a esses idealismos.....	49
2.4 Conclusão da Parte I: exposição dos comentários e encaminhamento dos problemas.....	52

PARTE II: APERCEPÇÃO COMO IDEIA TRANSCENDENTAL DA RAZÃO

CAPÍTULO 3: Apercepção originária e os paralogismos da razão pura.....	59
3.1 Os raciocínios dialéticos de primeira classe.....	59
3.2 Coerência interna do sistema: um estudo comparativo.....	67
3.3 O sujeito prático na resolução da <i>Terceira Antinomia</i>	72
3.4 Consciência de si no âmbito da <i>Antropologia Pragmática</i> e o <i>paralogismo da personalidade</i> : uma relação possível.....	83

CAPÍTULO 4: Hipótese de interpretação da teoria da apercepção em geral.....	87
4.1 O mecanismo da percepção de si mesmo em analogia com a infinitude do espaço e do tempo.....	87
4.2 A limitação da realidade intensiva da sensação de mim mesmo.....	97
4.3 Conclusão da Parte II.....	104
CONCLUSÃO GERAL DA INVESTIGAÇÃO PROPOSTA.....	106
BIBLIOGRAFIA.....	115

Introdução

Um dos filósofos mais estudados entre aqueles que compõem o grupo de filósofos tidos como os mais importantes dentro da história da filosofia ocidental, sem dúvidas, é Immanuel Kant. Diante da enorme quantidade de trabalhos sobre as diferentes áreas das quais se ocupou o filósofo de Königsberg, é difícil reivindicar qualquer exclusividade para a presente pesquisa. Assim, ocupamo-nos de um tema que apesar de não ter nada de exclusivo, apresenta-se como um dos principais no que diz respeito à filosofia teórica de Kant, qual seja, o tema sobre a auto-percepção ou apercepção tal qual é formulado na *Crítica da Razão Pura*, dado que o mesmo se apresenta como um dos temas mais controversos e alvo de possíveis críticas por ter suscitado aparentes contradições e incoerências, além de compor papel-chave em diferentes pontos decisivos da obra. Propomo-nos a analisá-las em seus pormenores e avaliar o alcance dessas possíveis críticas, e se o próprio sistema de Kant é capaz ou não de suplantá-las, fornecendo uma explicação detalhada dos diferentes significados de ‘apercepção’ no decorrer da primeira Crítica. A centralidade deste tema na principal obra de Kant evidencia-se quando constatamos que Kant reformula na segunda edição (1787) justamente as partes onde a teoria da apercepção aparece¹.

Seria impossível abarcar no presente trabalho a totalidade das literaturas secundárias acerca do tema, por isso, decidimos aqui fazer um recorte que abrange as obras que trataram, em língua inglesa, exclusivamente do tema de maneira um pouco mais detida e prolongada do que nos manuais sobre a primeira Crítica, e em língua portuguesa, artigos diversos sobre o tema. Desde o trabalho de 1982 de Karl Americks, até o trabalho mais recente de Béatrice Longuenesse publicado em 2017, vários comentadores trataram do tema da apercepção sob diferentes perspectivas; obviamente, a presente pesquisa teve que se preocupar em ser econômica com o tempo, então nosso recorte da literatura secundária pautou-se na escolha de exemplares que representassem os modos mais comuns de se tratar o problema dentro daquele intervalo de tempo. A intenção do levantamento desses comentários é o estabelecimento de uma comparação entre a proposta que aqui fazemos e aquelas que foram feitas pelos autores de modo a tentar contribuir para um possível esclarecimento dos problemas surgidos da

¹ Note que Kant altera a forma de exposição da “Dedução Transcendental das Categorias” na segunda edição, ponto da obra onde a teoria da apercepção transcendental aparece como princípio transcendental. Além disso, no prefácio à segunda edição (KrV, B XXXIX) Kant aponta como acréscimo uma nova “Refutação do Idealismo”, ponto da obra onde a apercepção cumpre um papel de suma importância, como veremos. Ademais, uma nova forma de apresentar os “Paralogismos da Razão” aparece na segunda edição, e como sabemos, esta parte é dedicada ao problema da substancialidade do eu.

controversa teoria da auto-percepção na *Crítica da Razão Pura*, e se podemos fornecer uma hipótese de interpretação que possa lidar com algumas dessas controvérsias. Afinal, em que consiste essa controvérsia a qual aqui nos referimos?

O tema da apercepção ou auto-percepção na *Crítica da Razão Pura* apresenta-se de diversas formas. Inicialmente, na *Estética Transcendental*, Kant fala do tempo como “forma do sentido interno”, que é condição formal dos fenômenos em geral, mediatamente dos concernentes ao sentido externo e imediatamente dos concernentes ao sentido interno, este último sendo o modo como nos intuímos. Dado que o tempo contém o caráter transcendental de ser condição de possibilidade do conhecimento de fenômenos, não podemos conhecê-los senão por esta via, ou seja, o caráter de transcendentalidade do tempo impõe também que ele seja uma condição *sine qua non* do conhecimento de todos os fenômenos, portanto, que essa condição também se aplica à nossa auto-intuição que, por conseqüência, também seria fenomênica. Aqui surge um primeiro problema, que é percebido e citado por Kant em KrV, B 153 como sendo um paradoxo, qual seja, como podemos perceber a nós mesmos não tal como somos, mas apenas como nos aparecemos, isto é, como fenômenos para nós mesmos? Essa questão implica em uma outra: como podemos ser objeto de representação para nós mesmos?

Posteriormente, na *Analítica Transcendental*, Kant retoma o tema da auto-intuição de maneira a sustentar sua tese acerca da possibilidade da síntese em geral e da condição de possibilidade da aplicação das categorias aos objetos em geral, ou dedução transcendental das categorias. Lá, a apercepção é apresentada como contendo essas condições de possibilidade, daí que, justamente por conter essa característica, ela pode ser chamada de *apercepção originária*, ou *apercepção transcendental*. Surge então a necessidade de se distinguir essa *apercepção originária* que aparece na *Analítica Transcendental* daquela apercepção que só é possível porque o tempo, como forma do sentido interno, contém e disponibiliza essa condição de possibilidade da auto-intuição. Isto se faz necessário porque esta última já é um produto da nossa capacidade de síntese, enquanto que a *apercepção originária* é a própria condição de possibilidade da síntese. Aquela apercepção que é subsidiada pelo tempo com relação a sua condição de possibilidade só pode ser *fenomênica*, porque ela requer tanto que um diverso da intuição seja dado para que a síntese desse diverso seja possível e se torne auto-intuição quanto do tempo como condição imediata da intuição dos fenômenos do sentido interno, tais como o aperceber-se. No entanto, a *apercepção originária*, que é representada pela sentença “eu penso”, por acompanhar todas as representações possíveis para mim,

contém uma *unidade transcendental* que o aperceber-se relativo ao sentido interno não contém, e dessa forma, é a condição de possibilidade da própria *apercepção empírica*, relativa ao sentido interno.

Portanto, há uma diferença entre uma *apercepção originária* e uma *apercepção empírica* presente na auto-intuição em geral, que consiste resumidamente no fato de ser a *apercepção empírica* um produto da auto-afetação do sujeito por via da ação de sua faculdade de *síntese figurativa* sob o *sentido interno*, enquanto que a *apercepção originária* consiste na condição de possibilidade que subsidia qualquer síntese em geral, e assim sendo, a própria síntese figurativa da qual a *apercepção empírica* é produto. Uma vez que o tempo, assim como o espaço, é uma forma pura da nossa sensibilidade, ele possui um caráter de *passividade* no nosso conhecimento de objetos, isto é, ele não é capaz de produzir o seu objeto de percepção, mas sim este objeto deve ser dado por meio de uma intuição para que seja percebido no tempo, do contrário teríamos um intelecto capaz de intuir, e o que se constata é que o nosso só é capaz de pensar. Desse modo, como o tempo é forma pura da intuição interna, isto é, do nosso modo de auto-percepção, algum diverso deve ser dado para que a própria auto-intuição seja possível no tempo, e nesse caso trata-se de uma *apercepção empírica*. Por via de uma atividade de síntese específica, denominada *síntese figurativa*, o entendimento percorre, incorpora e conecta o diverso oferecido a ele internamente pelo tempo e assim pode referenciar o diverso a ele oferecido na intuição a um “eu penso”. Enquanto uma intuição submetida à forma pura do sentido interno, a *intuição interna* deve ser dada enquanto fenômeno, logo, enquanto uma intuição já ligada pelo entendimento em sua ação de *síntese figurativa*. Como a *apercepção transcendental* é uma *condição originária* que possibilita a união de diferentes representações em uma intuição, portanto, que possibilita a própria *síntese figurativa*, ela não pode ser confundida com aquilo que já é um produto dessa síntese. Portanto, é paradoxal confundir a condição de possibilidade da síntese do diverso da intuição com o diverso da intuição sintetizado².

Dito isso, devemos entender que a *apercepção originária* é aquilo em que o entendimento se apóia como fundamento de possibilidade da unidade de diferentes conceitos em juízos, e de diferentes representações em uma intuição, pois contém uma *unidade originariamente sintética*. Ela é representada pela frase “eu penso” e acompanha todas as representações possíveis que possam me ser dadas, pois é necessário que haja sempre um

² Da mesma forma, é paradoxal identificar o *sentido interno* com a *auto-percepção* (KrV, B 153). O sentido interno é uma espécie de “background” onde a *apercepção empírica* ocorre, e a *auto-percepção* é um produto da afetação do entendimento no tempo, que é a forma pura desse “background”.

sujeito a quem sejam dadas as representações suscitadas pelo diverso da intuição. Portanto, a relação entre o diverso da intuição e o “eu penso” é uma relação necessária, sem a qual seria impossível haver representações *para mim* (KrV, B 132). Já a *apercepção empírica* é uma representação obtida graças ao subsídio transcendental da *apercepção originária*, sem o qual nenhuma síntese seria possível, nem dos objetos exteriores no sentido externo nem dos interiores no sentido interno. A *unidade objetiva* ou *unidade transcendental da autoconsciência* é aquela por meio da qual todo o diverso dado em uma intuição é unificado em um conceito do objeto (KrV, B 139). A *unidade subjetiva da autoconsciência* é uma determinação do sentido interno por meio da qual aquele diverso da intuição é dado empiricamente para que tal ligação seja possível (KrV, B 140). A *apercepção originária* é a consciência de si enquanto unidade sintética do diverso das representações, e a *apercepção empírica* é a consciência de si enquanto consciência acompanhada do diverso das representações.

Distinguindo então a *apercepção* relativa ao *sentido interno* (*apercepção empírica*) da *apercepção originária*, ou seja, distinguindo um modo de *apercepção* puramente subjetivo de outro objetivo e transcendental, distingue-se também aquilo que na faculdade humana de conhecimento tem caráter ativo daquilo que é meramente passivo, uma vez que a *apercepção empírica* é produto da síntese figurativa sob o sentido interno, e a *apercepção originária*, de caráter objetivo e transcendental, é aquilo que possibilita a ação da síntese em geral. Essa distinção é necessária para evitar o paradoxo supracitado. A afirmação de que nos percebemos como fenômenos tem por conseqüência a assunção de que nós só nos intuimos na medida em que somos afetados por nós mesmos, logo, que haveria uma *passividade* do sujeito em relação a ele mesmo. Esse estranhamento teria levado os sistemas de psicologia³ até a época de Kant a considerarem *sentido interno* e *apercepção* como idênticos, e a proposta de Kant na *Crítica da Razão Pura* é a de que há uma diferença entre ambos. Desfaz-se assim a aparente contradição em se pensar que o sujeito pode ser passivo em relação a si mesmo, e auto afetar-se internamente, caso contrário, a consideração de que sentido interno e *apercepção* são idênticos nos leva a atribuir inadvertidamente ao intelecto a capacidade de intuir.

No entanto, na *Analítica dos Princípios* (KrV, B 185), Kant fala de uma *correspondência* entre *apercepção originária* e *sentido interno*. Nesse sentido, a unidade originária da *apercepção* teria, sob um ponto de vista interpretativo particular, assim como o sentido interno, um caráter de *receptividade*. Tendo em vista aquilo que foi desenvolvido na

³ Esta afirmação é feita pelo próprio filósofo ainda em (KrV, B 153).

Analítica dos Conceitos, tal afirmação parece ser contraditória, uma vez que lá Kant entende a representação “eu penso”, enquanto representação da *apercepção originária*, como um produto da *espontaneidade* do pensamento que não poderia pertencer à sensibilidade, dado o caráter meramente passivo desta, e daí a necessidade de distinguir *apercepção originária* de *sentido interno*. Porquê Kant afirmou⁴, que no que diz respeito ao esquematismo do entendimento, a referência indireta dos esquemas à unidade da *apercepção* faz com que esta *corresponda* ao sentido interno, ou seja, a uma receptividade? Os esquemas são *determinações a priori do tempo*, determinações estas produtos do procedimento do entendimento com esses esquemas, ou seja, do esquematismo do entendimento. O esquematismo refere-se *indiretamente* à unidade originariamente sintética da *apercepção*, pois é através da *síntese transcendental da imaginação* que o entendimento pode espontaneamente determinar o sentido interno, ou seja, aplicar as *categorias a intuições*, e a síntese do diverso da intuição é subsidiada, no que diz respeito à sua condição de possibilidade, por aquela unidade da *apercepção*. A síntese é uma ação do entendimento, portanto, é espontânea, e não pode ser produto de uma faculdade receptiva. Perguntamo-nos então qual o motivo de Kant ter proposto uma *correspondência* entre *apercepção* e *sentido interno*, e quais os desdobramentos conseqüentes dessa proposta, dado que ele mesmo havia proposto uma diferenciação entre ambas. Aqui novamente estamos diante de uma aparente contradição ou paradoxo em relação à auto-percepção.

O esquematismo do entendimento expõe as condições universais sob as quais a faculdade de julgar é apta para utilizar as categorias em juízos sintéticos. Sob tais condições, originam-se juízos sintéticos dos conceitos puros do entendimento, que sendo igualmente puros e *a priori*, são condição da formulação de qualquer outro juízo sintético *a priori*. É a partir de tais precauções críticas que se pode construir com segurança um sistema dos princípios do entendimento puro, capaz de mostrar que é a referência universal à experiência possível que fornece *realidade objetiva* a nossos conhecimentos *a priori* (KrV, B 196). Uma vez que a experiência se baseia na unidade sintética dos fenômenos, ela tem por base a unidade transcendental e necessária da *apercepção*, logo, o princípio supremo de todos os juízos sintéticos é também ele vinculado à *unidade originariamente sintética da apercepção*, que nesse caso refere-se *a priori* ao conjunto da experiência possível. A faculdade de julgar, da qual trata a *Analítica dos Princípios*, é a faculdade de subsumir sob regras, assim como o entendimento é a faculdade das regras. O procedimento de descoberta dos princípios do

⁴ Vide: KrV A 146.

entendimento puro, e da faculdade de julgar em geral, apóia-se também no subsidio proporcionado pela *apercepção originária*. Resta saber se, admitindo a correspondência apresentada acima, ela tem caráter de *receptividade* quando se trata da descoberta das condições universais de aptidão da faculdade de julgar para utilizar conceitos puros do entendimento em juízos sintéticos, ou seja do fundamento da unidade de diferentes conceitos em juízos, e se ela corresponde a uma *espontaneidade* quando se trata de fundamentar aquilo em que o entendimento se apóia como fundamento de possibilidade da unidade de diferentes representações em uma intuição, tal como na demonstração da validade objetiva das categorias ela cumpria um papel de espontaneidade. Caso ela cumpra mesmo uma função de receptividade, devemos explicar também que faculdade ou objeto age sobre ela. Caso contrário (o que nos parece a interpretação mais viável) é preciso esclarecer como se dá a relação entre ela e o sentido interno no *esquematismo* do entendimento.

Além da função que a *apercepção originária* cumpre na *Analítica Transcendental* e na *Analítica dos Princípios*, ela será o ponto-chave da discussão levantada por Kant no que diz respeito à refutação do idealismo dogmático de Berkeley e do idealismo problemático de Descartes, tema que também é abordado na presente dissertação. Cumpre ainda para nossa investigação a análise de como o “eu penso” é entendido na *Dialética Transcendental* enquanto uma *idéia transcendental*, de maneira a expor os principais argumentos de Kant sobre o uso transcendental do conceito de *apercepção* que nos leva aos *paralogismos da razão*, isto é, raciocínios dialéticos de primeira classe que nos levam a inferir do conceito transcendental do sujeito a unidade absoluta do mesmo. Neste ponto, devemos indicar a relação entre *apercepção originária* como um princípio transcendental do entendimento e o conceito transcendental do sujeito tal qual é entendido nos *paralogismos*. Isto é, a esta altura nos perguntamos se o conceito transcendental do sujeito que é tomado como unidade absoluta é o mesmo conceito transcendental de sujeito tomado como condição de possibilidade de qualquer síntese na *Analítica dos Conceitos* e na *Analítica dos Princípios*. Trata-se do uso indevido de um mesmo conceito, ou trata-se de diferentes aplicações para um mesmo conceito?

Diante de tudo o que foi dito até aqui fica evidente que a concepção kantiana de auto-percepção apresenta-se de diferentes modos e significados nos diferentes momentos da *Crítica da Razão Pura*, fato que ensejou a presente investigação a detalhar em seus diferentes capítulos esses diferentes modos, de maneira a lidar com diferentes interpretações que a *auto-percepção* pode ensejar, como as que se seguem: a teoria kantiana da auto-percepção é

incompatível com seu idealismo transcendental; a teoria kantiana da auto-percepção escapa à sua própria prevenção em relação ao conhecimento de objetos para além da experiência possível, pois a apercepção originária seria um objeto desse tipo; a teoria kantiana da auto-percepção elabora conhecimento; a teoria kantiana da auto-percepção não elabora conhecimento. Em sua primeira parte, então, a presente investigação se ocupa com a apercepção como um princípio transcendental do entendimento e da faculdade de julgar, tratando em seus dois capítulos, da teoria da apercepção na *Analítica dos Conceitos* com ênfase na *distinção* entre *sentido interno* e *apercepção originária* e na *Analítica dos Princípios*, como um princípio transcendental da faculdade de julgar, com ênfase na *correspondência* entre *sentido interno* e *apercepção originária*, e na refutação ao idealismo. Entendemos a separação entre as diferentes modalidades de auto-percepção como cruciais para uma interpretação que possa evitar paradoxos ou inconsistências, por isso, detalhamos nesses dois primeiros capítulos essas diferenças e os problemas delas surgidos. Na segunda parte, tratamos do tema da apercepção como uma *idéia transcendental da razão*, enfatizando que o modo como o entendimento “acessa” ao si mesmo é diferente do modo como a razão o pensa. A passagem do “eu” como princípio transcendental da razão para o “eu” substancial é bastante sutil, o que leva a razão, guiada por princípios subjetivos, a reivindicar por meio deles validade objetiva para sua dialética. Foi preciso então que Kant restringisse o acesso a um “eu substancial” para o acesso a um “eu lógico”. Mas o que pode ser esse “eu lógico” enquanto espontaneidade pura, enquanto própria fonte da síntese? Se o próprio sujeito é partícipe do ato de pensar, como pode para ele o pensamento ser ele próprio objeto de pensamento?

Concluimos a presente dissertação propondo a seguinte chave de leitura: A *apercepção originária* pode ser entendida em analogia com a infinitude do espaço e do tempo. A *apercepção empírica* seria um momento determinado dentro da integralidade absoluta da série causal da percepção de si mesmo. A infinitude da série não designaria um objeto, mas um mero princípio lógico de unificação de representações, não gerando, portanto, um conhecimento de si, mas apenas a consciência de si. Portanto, o modo como a razão lida com a percepção de si é diferente do modo como o entendimento lida com essa percepção. A busca da integralidade da série causal de si mesmo converte-se em uma *idéia transcendental* que regula toda uma dialética da razão, a partir do convertimento da *unidade originária* em *unidade substancial*. A consciência de si no âmbito do entendimento, pelo contrário, é a consciência de um princípio sintético originário, no qual o diverso se reúne. Aqui, o mero

reconhecimento de um princípio não significa cognição de um sujeito. No entanto, ainda no âmbito do entendimento, podemos ter conhecimento de nós mesmos como objetos espaço-temporalmente dados, portanto, enquanto sujeitos às mesmas condições transcendentais que qualquer outro objeto (como fenômenos), ou seja, como uma determinação particular de um diverso oferecido no espaço e no tempo.

PARTE I.

**APERCEPÇÃO COMO PRINCÍPIO TRANSCENDENTAL DO
ENTENDIMENTO E DA FACULDADE DE JULGAR**

1. SOBRE A DIFERENÇA ENTRE APERCEPÇÃO E SENTIDO INTERNO: APERCEPÇÃO EMPÍRICA E APERCEPÇÃO ORIGINÁRIA

1.1. Sentido externo e sentido interno: o tempo como condição da auto-percepção.

Para compreendermos a diferença entre *apercepção* e *sentido interno* devemos primeiramente mostrar como Kant entende as noções de espaço e tempo e qual a função transcendental que ambos os conceitos exercem na percepção das coisas externas e na auto-percepção. Segundo Kant, existem dois troncos do conhecimento humano: a *sensibilidade* e o *entendimento*, sendo que por meio do primeiro os objetos nos são *dados* enquanto que por meio do segundo os objetos são *pensados*. Kant entende a sensibilidade como a capacidade de receber representações por meio do modo como somos afetados por objetos, isto é, uma faculdade *passiva* (receptiva) do modo como o sujeito se relaciona aos objetos. A relação entre sujeito e objeto em Kant se dá de maneira que o sujeito jamais consegue acessar aquilo que o objeto é *em si*, mas apenas enquanto *fenômeno*, isto é, enquanto aquilo que aparece do objeto para o sujeito, pois o objeto já deve estar condicionado à estrutura formal da sensibilidade e do entendimento. Quando essa relação acontece de maneira *mediata*, estamos diante de uma *intuição* que pode ser *empírica* se a relação entre ela e o objeto se dá por meio de uma *sensação* (que é o efeito de um objeto sobre a capacidade de representação) ou *pura* quando não há sensação envolvida na relação. Em uma *intuição empírica*, aquilo que corresponde à sensação é a *matéria* do fenômeno, enquanto que a *forma* do fenômeno pertence a uma *intuição pura*, que é a própria *forma da sensibilidade*, ou seja, a forma da nossa capacidade de receber representações, que são, segundo Kant, o espaço e o tempo, os quais devem ser dados anteriormente à experiência dos objetos.

Se admitirmos serem os objetos regulados por nosso entendimento e não o contrário, inferimos que a estrutura fundamental do conhecimento tanto no que diz respeito ao entendimento quanto no que diz respeito à sensibilidade deve estar contida *a priori* no sujeito, e em relação à sensibilidade esta estrutura fundamental chama-se *espaço* e *tempo*. Kant faz uma distinção entre *sentido externo* e *sentido interno*. Segundo o filósofo, por meio do primeiro é possível a representação dos objetos como fora de nós, e por meio do segundo torna-se possível à mente intuir a si mesma e a seu *estado interno*. O espaço é a *forma do sentido externo*, enquanto o tempo é a *forma do sentido interno*, sobre o qual queremos nos deter em nossa investigação.

As exposições metafísica e transcendental do conceito de tempo pretendem mostrar primeiramente que o tempo não é algo que subsista por si mesmo ou um conceito que seja derivado da relação entre as coisas, mas sim uma *intuição pura*, e posteriormente, de maneira transcendental, mostrar que são possíveis outros conhecimentos sintéticos a priori a partir da constatação de que ele é uma *intuição pura*, tornando possível os próprios axiomas acerca do tempo e os conceitos de *sucessão*, *simultaneidade* e o próprio *movimento* (KrV B 49). Se o tempo não é algo que subsista por si ou que seja inerente aos objetos, ele deve pertencer unicamente ao modo constitutivo de nossa sensibilidade, portanto, deve ser a *forma do sentido interno*. Isso se deve à própria impossibilidade de o tempo ser uma determinação dos fenômenos externos, pois ele não pode ser derivado da própria relação entre as representações, mas estas últimas que só são possíveis se o tempo for uma intuição pura que antecede os objetos e que permite que eu relacione as minhas representações dadas na sensibilidade a partir do sentido interno. Mas como é possível que *sucessão*, *simultaneidade* e *movimento* sejam determinações do *sentido interno*, uma vez que esses fenômenos parecem se dar fora de mim, e aparentemente independentemente de minha sensibilidade? O caminho para a solução desta questão encontra-se no fato de que o espaço limita-se, enquanto forma pura das intuições externas, aos fenômenos externos, portanto, não é algo que subsidie a representação dos objetos nele dados enquanto *sucedendo* um ao outro, ou mesmo *simultâneos* um ao outro. As coisas se movem *no* espaço, mas não é ele que subsidia a representação do movimento. Dado que todas as representações pertencem ao estado interno enquanto determinações da mente⁵, e este último, enquanto intuição interna, pertence à *forma do sentido interno*, então podemos dizer que “o tempo é a condição formal a priori de todos os fenômenos em geral”⁶, portanto, até mesmo do movimento. Assim, o tempo é tido como uma representação universalmente mediadora, isto é, condição imediata do intuir a nós mesmos e a nosso estado interno, e condição mediata da intuição dos objetos no espaço.

Os fenômenos que nos são dados por via da forma do sentido externo só podem ser representados como permanentes, isto é, como idênticos a si mesmos nos estados sucessivos, se a representação originária do tempo como infinitude possibilitar essa determinação de uma parte dele. Uma vez que são representações, todos os fenômenos devem pertencer ao sentido interno, e se a forma deste é o tempo, todos os fenômenos em geral dependem da intuição

⁵ Em (KrV, B 51) Kant define o tempo como uma “condição imediata dos fenômenos internos (nossa alma), e por isso mesmo, a condição mediata também dos fenômenos externos”.

⁶ Em (KrV, B 51): “[...] todos os objetos dos sentidos estão no tempo e se inscrevem de maneira necessária em relações de tempo”.

pura temporal como sua condição de apreensão. Assim, se o espaço enquanto forma pura que possibilita o aparecimento dos fenômenos limita-se ao sentido externo, isto é, o nosso modo de intuir os fenômenos enquanto fora de nós, o tempo, enquanto forma do sentido interno, não tem essa limitação, pois ele é uma condição universalmente mediadora, dado que o espaço não pode ser condição de possibilidade dos modos de tempo.

Enquanto condição imediata, o tempo refere-se ao nosso intuir a nós mesmos e a nosso estado interno, ou seja, o tempo é também condição imediata do nosso próprio aparecimento, haja vista ele ser condição de possibilidade de todos os fenômenos em geral e o nosso corpo estar contido no conjunto de todos os fenômenos em geral. O tempo enquanto *intuição pura* ainda não representa nada até que seja dada alguma determinação particular no tempo, portanto, deve se tratar do modo pelo qual a mente afeta a si mesma, via sua auto-atividade, que consiste na sucessão de suas representações. Deve haver então um *sentido interno* pelo qual se torna possível a *intuição interna*, que é também submetida à forma temporal; portanto, enquanto uma intuição submetida à forma do sentido interno, ela deve ser dada enquanto fenômeno, logo, a auto-intuição também é apreendida enquanto fenômeno. Isto se deve ao fato de que a consciência de si mesmo exige que seja dado antes dela um diverso sem o qual a representação de si mesmo não seria possível, haja vista ser impossível a ela gerar espontaneamente o diverso dado, pois nesse caso a *intuição interna* seria intelectual (tese que Kant veementemente refuta, haja vista o seu rompimento com a tradição metafísica anterior). Como a sensibilidade não tem essa capacidade de gerar o diverso a ela dado, devemos nos atentar ao fato de que o modo de intuir tanto externa como internamente os fenômenos *não é originário*, ou seja, depende da existência prévia do objeto, tratando se então de uma *receptividade*, ou de uma *passividade* da sensibilidade em relação ao objeto⁷ (KrV, B 72). Logo, se tudo o que intuimos internamente está submetido à forma pura temporal e de maneira mediata também aquilo que é intuído no sentido externo, então a auto-intuição também é fenomênica, uma vez que aquilo que denominamos *sentido interno* é a representação da sucessão indeterminada de nossas representações, ou seja, a forma pura temporal ainda indeterminada, e a auto-percepção (ou apercepção) já é uma parte determinada dessa forma pura.

Disto conclui-se que a apercepção enquanto uma intuição interna deve estar submetida ao sentido interno, cuja forma pura é o tempo. Como o intelecto humano não é capaz de

⁷ Essa característica será importante na distinção entre *apercepção originária* e *apercepção empírica*.

intuir, ou seja, não é capaz de produzir o objeto ao mesmo tempo em que o pensa, algum diverso tem que ser oferecido na intuição pura temporal o qual permita que eu me auto-intua, ou seja, a apercepção no que diz respeito à sensibilidade já é uma determinação da intuição pura temporal, sendo assim fenomênica. É necessário ressaltar aqui que o tempo pertence à sensibilidade, ou seja, é uma forma pura da nossa *receptividade* dos fenômenos, não portando nenhum caráter determinante dos mesmos, mas sim um meio universal de determinação. Por isso, a apercepção, no que tange à sensibilidade, será produto de uma *auto-afetação* do entendimento no sentido interno. Assim, *sentido externo* e *sentido interno*, e suas formas puras espaço e tempo, constituem a totalidade das condições de aparecimento dos fenômenos em relação à sensibilidade, o primeiro por meio do qual podemos conceber lugares em uma intuição, e o segundo por meio do qual podemos conhecer a *modificação* dos lugares em uma intuição, e as leis pelas quais a modificação é determinada⁸. O primeiro permanece como condição de possibilidade de apreensão dos fenômenos externos e o segundo como condição de possibilidade de apreensão de todos os fenômenos em geral, mediadamente os externos e imediatamente os internos.

Esta modalidade de auto-percepção que está submetida às condições do tempo como forma do sentido interno denomina-se *apercepção empírica*, isto é, um modo específico da apercepção que, como qualquer fenômeno dado na intuição externa, consiste de uma parte formal e outra material: a parte formal é delegada ao tempo como forma pura das intuições em geral e a material pode ser remetida ao nosso próprio corpo que, enquanto um objeto material dado espacialmente, afeta meu sentido externo, fazendo com que me conceba como algo diferente de outros objetos no espaço, e também afeta meu sentido interno, fazendo com que me conceba como algo presente na pura sucessão de minhas representações. Essa modalidade de apercepção consiste numa auto-intuição que em última instância desemboca no sentido interno enquanto mera constatação da sucessão de nossas representações no tempo, nesse caso, na mera constatação da representação de nós mesmos nessa sucessão. Nosso corpo é para nossa faculdade de conhecimento mais um objeto entre todos os presentes na intuição, portanto, não podemos nos apreender por outro meio que não seja aquele que possibilita a apreensão de qualquer objeto corpóreo, qual seja, o espaço que subsidia a constatação de objetos na extensão, e o tempo, que subsidia a constatação dos objetos no sentido interno, isto é, a da sucessão de minhas representações no pensamento, em última instância, a constatação de um “eu” como presente no tempo, isto é, um fenômeno entre diversos outros fenômenos.

⁸ Sucessão, movimento e forças motrizes. Ver (KrV, B 67).

1.2. Auto-percepção originária e seu papel na “Dedução Transcendental das Categorias”.

Ainda que os fenômenos, em relação à sensibilidade, só possam nos ser dados por via das formas puras espaço e tempo como sua condição de possibilidade, esta não é uma condição suficiente para o conhecimento da experiência, haja vista a concepção de conhecimento que a *Crítica da Razão Pura* adota consistir na junção de conceitos a intuições que lhe correspondam. Portanto, como formas puras de uma *receptividade* de representações, espaço e tempo não são responsáveis por nenhuma determinação dos fenômenos, cabendo ao entendimento então a atividade de percorrer, incorporar e conectar o diverso oferecido a ele pelas intuições puras, atividade esta denominada síntese. A síntese é então produto da *espontaneidade* do poder de representação, e a sensibilidade por si só não nos oferece nenhuma ligação ou conjunção das diversas representações contidas em uma intuição empírica. Esta síntese, que consiste em uma ligação das diversas representações, apresenta em si uma *unidade sintética*, cuja representação é feita por meio do conceito de ligação. Portanto, a representação da unidade sintética do diverso e a própria unidade sintética em si mesma são duas coisas diferentes. O que é então essa unidade sintética cujo conceito de ligação é uma representação? Segundo Kant, não é a categoria de unidade, pois as categorias já contêm em si a ligação; ela deve ser procurada então “naquilo que contém por si mesmo o fundamento de possibilidade da unidade de diferentes conceitos em juízos, portanto a possibilidade do entendimento mesmo em seu uso lógico.” (KrV, B 131).

Esta “*unidade originariamente sintética*”, segundo Kant, denomina-se *apercepção originária*. Essa modalidade de apercepção que é representada pela frase “eu penso” acompanha todas as representações possíveis que possam me ser dadas, pois é necessário que haja sempre um sujeito a quem sejam dadas as representações surgidas no diverso da intuição. Portanto, a relação entre o diverso da intuição e o “eu penso” é uma relação necessária, sem a qual seria impossível haver representações *para mim*, e nisto consiste a sua unidade analítica⁹ em relação ao diverso sintetizado. Segundo Kant, essa modalidade da apercepção é um ato de espontaneidade, portanto, não pode ser vista como pertencente à sensibilidade. Aquilo, portanto, que contém o fundamento de possibilidade da união de diferentes conceitos em juízos é a *apercepção pura* ou *apercepção originária* que, por conter esse fundamento de

⁹ A *unidade analítica* da autoconsciência consiste na constatação de que, ao mesmo tempo em que ela é condição da unidade sintética dos fenômenos, é necessário a apreensão dos fenômenos sintetizados para que se tenha autoconsciência. A consciência de fenômenos determinados é igualmente a consciência de que eles se reúnem num sujeito. (Veja, KrV B 131)

possibilidade, contém em si uma *unidade transcendental*, o que indica a possibilidade de obter outros conhecimentos sintéticos a priori a partir dela. Como ela deve acompanhar todas as representações possíveis que me são dadas em uma intuição para que elas possam ser *minhas* representações, todas elas devem estar sob esta unidade sintética necessária para que possam unificar-se em uma autoconsciência, do contrário as representações dadas na sensibilidade seriam um múltiplo disforme. Gostaríamos de rapidamente retomar as principais conclusões obtidas por Kant até o surgimento da teoria da *apercepção originária*, para que possamos encaminhar nossa argumentação: o nosso conhecimento surge da capacidade de receber representações (sensibilidade, receptividade das impressões) e da capacidade de conceituar acerca dessas representações (entendimento, espontaneidade do conceituar), ou seja, da soma de conceitos a intuições. As formas puras da sensibilidade são o espaço e o tempo, e as mesmas do entendimento são os conceitos puros ou categorias. A estética transcendental é a ciência de todos os princípios da sensibilidade a priori. A lógica transcendental é a ciência que contém os princípios puros do pensamento (KrV, B 36). A primeira nos ensina que somente através das formas puras da sensibilidade pode um objeto me ser dado em uma intuição empírica, isto é, que espaço e tempo são a condição de possibilidade dos objetos enquanto fenômenos para minha sensibilidade (KrV, B 122). Ela fornece um diverso a priori ao entendimento para dar a matéria à qual os conceitos puros possam se referir para não serem vazios de conteúdo. Esse diverso é conectado a partir de uma ligação ou síntese, que é uma ação espontânea do entendimento. O conceito ‘síntese’ ou ‘ligação’ nada mais é do que uma representação da *unidade sintética* do diverso, que consiste na condição de possibilidade por meio da qual torna-se possível a união de diferentes conceitos em juízos, bem como a união de diferentes representações dadas em uma intuição a uma autoconsciência originária que contém aquela unidade sintética (KrV, B 132). Assim, a lógica transcendental nos ensina que a *apercepção originária* é a condição de possibilidade do próprio entendimento. Chegamos então a dois princípios fundamentais do conhecimento humano de objetos:

O princípio supremo da possibilidade de toda intuição, relativamente à sensibilidade, era, segundo a estética transcendental, o seguinte: que todo diverso da intuição estivesse sob as condições formais do espaço e do tempo. O princípio supremo desta mesma possibilidade em relação ao entendimento é que todo diverso da intuição esteja submetido às condições da unidade sintética originária da *apercepção*. (KrV, B 136. 1-7.)

As categorias são “conceitos de um objeto em geral por meio dos quais a intuição deste é vista como determinada em relação a uma das funções lógicas do juízo”

(KrV, B 129). Função é a “ação de conectar diferentes representações sob uma representação comum” (KrV, B 93). Essa mesma função que dá unidade a diversas representações em um juízo dá também unidade a diferentes representações em uma intuição, e nesse caso denomina-se *categoria* (KrV, B 105). A *apercepção originária* é o fundamento de possibilidade da união de diferentes conceitos em juízos, e de diferentes representações em uma intuição (KrV, B 134-135). Como vimos, é por meio de sua *unidade transcendental* que o diverso dado em uma intuição é unificado em um conceito do objeto (KrV, B 139). A categoria é justamente esse conceito de um objeto em geral no qual o diverso dado em uma intuição é unificado, cuja condição de possibilidade para que isso ocorra é a *unidade originária da apercepção* ou *apercepção transcendental*. Na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação às categorias, ela está necessariamente sob as mesmas, assim como em relação à sensibilidade ela está necessariamente sob as intuições puras. Assim sendo, toda intuição determinada está sob as categorias, que desse modo são indispensáveis para qualquer conhecimento de objetos, portanto, possuem validade objetiva. É bastante evidente que sem a *apercepção transcendental* como condição de possibilidade que subsidia a determinação da intuição de objetos às funções lógicas pelas categorias, não é possível mostrar que as mesmas possuem validade objetiva (Krv, B 143). Portanto, é por meio da categoria que um diverso dado em uma intuição é representado, através de uma ação do entendimento denominada síntese, como pertencente à unidade originária da apercepção:

Esta [a categoria] indica, pois, que a consciência empírica de um diverso dado de uma intuição está submetida a uma autoconsciência pura *a priori*, do mesmo modo que a intuição empírica está submetida a uma intuição sensível pura, que igualmente se verifica *a priori*. (KrV, B 144. 4-8.)

Dito isso, compreende-se que pelo fato de já ter sido demonstrado antes que a *apercepção originária* é a condição de possibilidade da síntese, portanto, do próprio entendimento, e que as categorias são os conceitos sem os quais não é possível a referência da intuição empírica de objetos a essa unidade, ou de diferentes conceitos em juízos à mesma, demonstra-se também que as categorias são condição indispensável do conhecimento, seja empírico, seja meramente conceitual (em um juízo), portanto, que possuem validade objetiva, atingindo-se assim o propósito de uma dedução transcendental¹⁰. Para isso Kant recorreu à teoria de uma *apercepção transcendental*, isto é, um princípio que contém a condição de possibilidade de qualquer conhecimento de objetos, que consiste em uma função ativa que subsidia a ação de síntese por parte do entendimento, e que é originária pelo fato de ser uma

¹⁰ Veja KrV A 130: “E a partir deste princípio, entre todos o único possível, é que foi conduzida nossa dedução das categorias.”

representação que acompanha todas as outras representações, mas não é acompanhada por nenhuma delas. As categorias recebem então o status de validade objetiva por serem o único meio de união do diverso ainda disperso da intuição à unidade originária da síntese.

1.3. Da diferença entre apercepção originária e apercepção empírica.

Vimos nos dois tópicos anteriores que Kant fala em uma *apercepção empírica*, ou seja, uma modalidade da apercepção em que é requerida uma afetação da sensibilidade para que a síntese de sua representação seja possível, e uma *apercepção originária*, a qual consiste em uma *unidade sintética originária* de caráter transcendental, ou seja, que subjaz como condição de possibilidade de qualquer síntese. Gostaríamos, adiante, de encaminhar nossa argumentação no sentido de tentar esclarecer essa dupla significação a partir de uma análise um pouco mais detalhada da diferença entre essas duas modalidades da apercepção. Vejamos como Kant se coloca a questão:

Mas como poderá o eu, o eu penso, **distinguir-se do eu que se intui a si próprio** (posso ainda imaginar um outro modo de intuição, ao menos como possível) e **todavia ser idêntico a este último, como o mesmo sujeito?** Como, portanto, poderei dizer que eu, enquanto inteligência e sujeito *pensante*, me conheço a mim mesmo 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?(KrV, B 156. 8-16. ênfase nossa.)

O conhecimento de nós mesmos está sujeito às mesmas regras que dizem respeito ao conhecimento de objetos da experiência, isto é, exige-se que, por um lado, haja uma intuição que afete minha sensibilidade e, por outro lado, um conceito do entendimento que seja referido a essa intuição. Temos aqui a *receptividade* da sensibilidade e a *atividade* ou *espontaneidade* do entendimento em conjunção. Somente nessa conjunção entre conceito e intuição correspondente pode-se realizar um conhecimento, do contrário trata-se apenas de uma intuição confusa e desconexa que se apresenta como um mero efeito de um objeto sobre a sensibilidade, ou de um pensamento sem conteúdo algum que possa dar validade objetiva ao mesmo. O espaço e o tempo são as formas puras da nossa capacidade de receber representações a partir do modo como somos afetados pelos objetos, logo, qualquer objeto que me seja dado somente me é dado por essa via; disso se segue que só posso conhecer os objetos da experiência enquanto fenômenos. Tomemos nosso próprio corpo como um objeto da experiência, isto é, como algo materialmente constituído; disso se segue que meu próprio corpo é um objeto da faculdade de ser afetado por coisas, ou seja, que esse objeto causa um efeito sobre a minha capacidade de receber representações, logo, que eu me percebo como

fenômeno¹¹. Aqui está o paradoxo ao qual Kant se refere em (KrV, B 152) e com o qual a *Crítica* tem que lidar caso queira sustentar suas teses, haja vista a teoria da apercepção ser fundamental na própria dedução transcendental das categorias, como vimos, e em outras partes da obra, como veremos mais tarde.

Na estética transcendental (KrV, B 50) Kant define o tempo como forma do sentido interno, ou seja, forma do intuir a nós mesmos e a nosso estado interno; assim sendo, ele não pertence a uma “figura ou situação”, mas sim ao nosso sentido interno como aquilo que possibilita a determinação da relação das representações em nosso estado interno. Na medida em que todas as representações, quer elas tenham ou não algo de externo como um objeto, pertencem ao estado interno, o tempo é condição imediata dos fenômenos do sentido interno e condição mediata dos mesmos em relação ao sentido externo. Disto conclui-se, como vimos anteriormente, que o tempo é a “condição formal a priori de todos os fenômenos em geral”. Nisto consiste o caráter de mediação do tempo em relação aos objetos dados na forma pura do sentido externo (espaço), que subsidia a extensão, mas ainda não contém a simultaneidade, a sucessão e o movimento. Em relação à intuição interna, segundo Kant, se verifica a mesma coisa, ou seja, o sentido externo fornece o material com o qual criamos diferentes representações em nossa mente, mas é o tempo que as antecede que contém de antemão as relações que nos dão a representação do movimento. Vimos no primeiro tópico desse capítulo que Kant entende que o nosso modo de intuir tanto externa como internamente as coisas não é originário, ou seja, o intelecto humano não é capaz de criar para si mesmo o seu objeto de intuição, logo, a intuição deve ser uma representação que antecede qualquer ato de pensar um objeto, o mesmo valendo para a auto-intuição:

No homem, esta consciência [de si mesmo] **exige uma percepção interna do diverso**, que é previamente dado no sujeito, e a maneira como é dado no espírito, **sem espontaneidade**, deve, em virtude dessa diferença, chamar-se sensibilidade. Se a faculdade de ter consciência de si mesmo deve descobrir (apreender) o que está no espírito, **é preciso que este seja afetado por ela** e só assim podemos ter uma intuição de nós próprios; (KrV, B 68. 15-21. ênfase nossa.)

Assim, concluímos que podemos *conhecer* a nós mesmos quando esse conhecimento se trata de uma afetação da *faculdade* de ter consciência de si mesmo sobre a percepção interna do diverso, pois aqui as duas partes exigidas para o conhecimento de algo estão presentes, a intuição de mim mesmo e sua representação como um conceito de “eu”. O que se passa nessa modalidade da apercepção é então uma *determinação* do sentido interno pelo

¹¹ Em (KrV, AA: B 68. 9-10.): “Toda dificuldade consiste aqui em saber como se pode um sujeito intuir a si mesmo interiormente”.

entendimento. De que maneira é operada tal determinação? Devemos lembrar que, segundo Kant, a síntese consiste na ação de somar diferentes representações umas as outras e abarcá-las em um conhecimento. A síntese do diverso nos conceitos puros do entendimento, no que se refere a uma intuição em geral, é *síntese pura*, pois se baseia no entendimento – em sua referência à unidade da apercepção - sendo assim meramente intelectual. A síntese do diverso da intuição sensível é *síntese empírica*, que é possível graças a uma ação espontânea do entendimento sobre o diverso oferecido a ele pelas formas puras da intuição. A síntese do diverso da intuição em geral, ou ligação do entendimento, Kant denomina *síntese intelectual*, e a síntese do diverso da intuição sensível Kant denomina *síntese figurativa* ou síntese transcendental da imaginação. Esta última consiste em uma ação do entendimento sobre o diverso das representações dadas:

[...] **o entendimento pode, como espontaneidade, determinar o sentido interno, segundo a unidade sintética da apercepção, através do diverso das representações dadas** e, assim, pensar *a priori* a unidade sintética da apercepção do diverso da intuição sensível como a condição sob a qual têm de estar, necessariamente, todos os objetos de nossa (humana) intuição”. (KrV, B 150. 13-19. ênfase nossa.)

A determinação do sentido interno para a auto-percepção empírica se dá então simplesmente como se dá para uma intuição empírica qualquer, ou seja, um diverso é fornecido ao tempo como mediador universal de intuições, afeta o sentido interno e o entendimento em sua ação de *síntese figurada* determina essa intuição na forma de uma representação: “eu sou”, mas de maneira subjetiva, empírica. Algo de diverso se passa com a *apercepção originária*, pois ela não consiste em uma intuição de algo, e não necessita de nenhuma condição da intuição empírica para que eu possa declarar afirmativamente que “eu penso”; esta peculiar modalidade de apercepção distingue-se completamente da primeira e subjaz mesmo como condição de possibilidade dela, contendo assim características próprias que não podem ser atribuídas, como vimos no tópico 1.2, a nenhuma receptividade, mas sim, deve ser atribuída a uma espontaneidade pura, por não pertencer à sensibilidade como a primeira:

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 uma e **idêntica em toda consciência**, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. (KrV, B 132. 8-13. ênfase nossa.)

A identidade da *apercepção pura* em relação ao diverso dado na intuição consiste na consciência da síntese das representações que é anterior a essa identidade, o que se dá de maneira diferente na *apercepção empírica*, que acompanha várias representações, não

contendo nenhuma relação com a identidade do sujeito. Isso se explica da seguinte maneira: A *apercepção originária* acompanha todas as outras representações, mas não pode ser acompanhada de nenhuma outra, enquanto que a *apercepção empírica* é sempre o produto da consciência de várias representações que me são dadas *empiricamente* para que haja tal consciência, portanto, de uma forma dispersa, já acompanhada de outras representações, tratando-se assim de um “acompanhar com consciência cada representação”. Portanto, a *apercepção originária* é resultado da consciência da síntese das representações, e a *apercepção empírica* é resultado da consciência das representações já sintetizadas. Fica evidente a sua distinção da *apercepção empírica*¹²:

Assim, o primeiro conhecimento puro do entendimento, sobre o qual se funda todo o seu restante uso, **e que é também totalmente independente de todas as condições da intuição sensível**, é, pois, o princípio da unidade originária *sintética* da *apercepção*. (KrV, B 137. 15-19. ênfase nossa.)

Então, a autoconsciência pode ocorrer de modo que se trate da percepção, ou da consciência, de que eu adiciono representações umas as outras e a sintetizo em um conhecimento de objetos, e pode ocorrer também de modo que a representação “eu sou” se trate da mera consciência de si acompanhada das representações que me são dadas nos sentidos, ou seja, empiricamente. Desse modo, quando emitimos o juízo ou sentença ‘eu sou’, estamos diante de um conhecimento de si mesmo como um objeto de experiência, e quando emitimos o juízo ou sentença ‘eu penso’, estamos sendo conscientes de que somos sujeitos capazes de conhecimento, isto é, sou consciente de mim mesmo como um ser no qual o diverso se reúne como produto de minha espontaneidade. Estamos apontando aqui para uma diferença entre ser consciente da síntese das representações e ser consciente de representações sintetizadas (como a *apercepção empírica*). No primeiro caso, sou consciente de mim mesmo como um princípio transcendental que diz que todo o diverso da experiência deve reunir-se num sujeito, no segundo, sou um objeto da experiência reunido graças a esse mesmo princípio.

Vale ressaltar que Kant diferencia ainda *unidade subjetiva* de *unidade objetiva da autoconsciência*: A *unidade objetiva* ou *unidade transcendental da autoconsciência* é aquela por meio da qual todo o diverso dado em uma intuição é unificado em um conceito do objeto. A *unidade subjetiva da autoconsciência* é uma determinação do sentido interno por meio da qual aquele diverso da intuição é dado empiricamente para que tal ligação seja possível. Assim, a *unidade objetiva ou transcendental da autoconsciência* é representada pela

¹² Compare esta passagem com a citada anteriormente de B 68.

apercepção originária, e a *unidade subjetiva da autoconsciência* é representada pela *apercepção empírica*. A *apercepção originária* é a consciência de si enquanto unidade sintética do diverso das representações, e a *apercepção empírica* é a consciência de si enquanto consciência acompanhada do diverso das representações.

De maneira geral, no que assenta a diferença entre *apercepção originária* e *apercepção subjetiva*? Primeiramente, o modo como intuimos a nós mesmos é diferente da *apercepção originária* porque o primeiro é uma determinação do sentido interno que *não tem validade objetiva*. A *apercepção transcendental*, pelo contrário, *possui validade objetiva*, pois é por meio dela que o entendimento unifica o diverso dado em uma intuição em um conceito do objeto. Outra evidência é o fato de que o tempo enquanto uma intuição pura não representa nada até que seja dada alguma representação particular do tempo, ou seja, qualquer *intuição interna* só é possível caso haja um *sentido interno* cuja forma pura é o tempo, portanto, se estiver submetida à forma pura temporal. Qualquer representação particular do tempo só pode ser dada caso haja uma ação do entendimento sobre o sentido interno de modo a determiná-lo, segundo as categorias, e a condição para que isso ocorra é que o diverso dado no tempo seja referido à unidade sintética originária da *apercepção*. Assim sendo, enquanto uma intuição submetida à forma pura do sentido interno, a *intuição interna* deve ser dada enquanto fenômeno, logo, enquanto uma intuição já ligada pelo entendimento em sua ação denominada *síntese figurativa*. Como a *apercepção transcendental* é uma *condição originária* que possibilita a união de diferentes representações em uma intuição, portanto, que possibilita a própria *síntese figurativa*, ela não pode ser confundida com aquilo que já é um produto dessa síntese. Portanto, é paradoxal confundir a condição de possibilidade da síntese do diverso da intuição com o diverso da intuição sintetizado. Esta evidente distinção entre as duas modalidades da *apercepção* também se aplica à *apercepção* como simples percepção geral de si mesmo e o *sentido interno*. Para Kant, o modo como apreendemos a nós mesmos e a nosso estado interno deve ser diferenciado da própria percepção de si mesmo, e tal fato se evidencia a partir da explicação sobre como o entendimento afeta o sentido interno na *apercepção empírica*, mas esta não deve ser identificada ao sentido interno:

A *apercepção* e sua unidade sintética são pois tão pouco idênticas ao sentido interno, que as primeiras, enquanto fonte de toda a ligação, se dirigem, com o nome de categorias, ao diverso das *intuições em geral* e aos objetos em geral, anteriormente a qualquer intuição sensível; ao passo que o sentido interno, pelo contrário, contém a simples forma da intuição, mas sem a ligação do diverso nela inclusa, não contendo, portanto, nenhuma intuição *determinada*; (KrV, B 154. 1-8. ênfase nossa.)

Evidencia-se a partir das distinções feitas acima que podemos ter *conhecimento* de nós mesmos como fenômeno apenas no que diz respeito à *apercepção empírica*, mas no que diz respeito à *apercepção originária* o mesmo não se verifica, restando a nós apenas a possibilidade de *pensá-la*. Se me falta uma intuição - uma vez que meu intelecto não é capaz de intuir- para que possa ser determinada conceitualmente, não tenho um conhecimento, e isso se verifica na *apercepção originária*. Não se trata também de um acesso a um *eu numênico* ou *em si mesmo*, haja vista as proscricções críticas com relação a esse tipo de conhecimento:

Ao contrário, tenho consciência de mim próprio **na síntese transcendental do diverso das representações em geral**, portanto na unidade sintética originária da apercepção, **não como apareço a mim próprio, nem como sou em mim próprio**, mas **tenho apenas consciência que sou. Esta representação é um pensamento e não uma intuição**. (KrV, B 157. 1-5. ênfase nossa.)

A *apercepção originária* é a própria condição da síntese por meio da qual o entendimento determina os fenômenos, mas não pode ser ela mesma objeto de síntese. Aqui estamos diante de uma diferença fundamental entre *pensar a si mesmo* e *conhecer a si mesmo*, onde o “eu penso” é a expressão do ato de determinação da existência¹³, e “eu existo” é o conhecimento da existência determinada. Desse modo, a existência precede o ato de ser consciente de que pensa, pois o pensamento não gera para si mesmo uma intuição; quando profiro o juízo ‘eu existo’, quero com isso dizer que sou consciente de um objeto espaço-temporalmente determinado; quando profiro o juízo ‘eu penso’, quero com isso dizer que sou consciente de uma capacidade de determinar objetos espaço-temporalmente dados, isto é, represento a mim mesmo a espontaneidade de meu pensamento, o determinante de uma intuição determinável. Logo, o ato de aperceber-se empiricamente requer sempre a representação prévia de um sujeito capaz dessa percepção, pois para que ela seja possível é preciso que a intuição de mim mesmo seja recebida pelas formas puras da minha sensibilidade e determinada pelo meu entendimento em sua ação de síntese figurada. Perceba que as faculdades passiva e ativa do conhecimento de objetos (entendimento e sensibilidade) não se constroem no momento em que sou consciente de mim mesmo empiricamente, elas já estão disponíveis para receber e conectar a intuição de mim mesmo e elaborar o conhecimento de que existo. No momento da determinação, percebo que, além de ser um objeto espaço-temporalmente determinado, sou uma espontaneidade que foi capaz de determinar esse objeto, do contrário, jamais seria capaz de ter consciência de mim mesmo, uma vez que o ato de consciência consiste na própria espontaneidade de determinação e não na mera receptividade de impressões.

¹³ Veja a nota de rodapé a B 158.

2. SOBRE A CORRESPONDÊNCIA ENTRE APERCEPÇÃO E SENTIDO INTERNO

2.1. Sobre a correspondência entre apercepção e sentido interno no esquematismo do entendimento: uma aparente contradição.

Antes de nos determos propriamente no modo como a teoria da apercepção aparece no esquematismo do entendimento, parece apropriada uma rápida exposição das principais teses nesta seção da *Crítica da Razão Pura*. Ainda que a dedução transcendental das categorias tenha mostrado a validade objetiva delas, isto é, que são condição *sine qua non* do nosso conhecimento de objetos, não fica evidente o modo como acontece a determinação conceitual de uma intuição empírica. O *esquematismo dos conceitos puros do entendimento* consiste na proposta kantiana de explicação desse modo, que tem como principal problema a relação heterogênea entre conceito e intuição empírica, isto é, uma aparente incompatibilidade entre categoria e fenômeno. Ele deve responder, portanto, “como é possível a subsunção das intuições nos conceitos, portanto, a aplicação das categorias aos fenômenos”. A saída do filósofo a esse problema é a introdução de uma representação mediadora entre conceito puro e fenômeno, intitulada “esquema transcendental”. Este último, enquanto representação mediadora é homogêneo tanto com relação aos fenômenos quanto com relação às categorias, e o que permite esse caráter duplo é o próprio tempo, pois este é o esquema das categorias. Como o tempo é condição formal de todas as representações em geral, qualquer intuição determinada é determinação categórica do tempo, e a homogeneidade dessa determinação em relação à categoria se dá quando ela assenta em uma regra *a priori*. Já a homogeneidade dessa mesma determinação em relação aos fenômenos se dá na presença da intuição pura temporal em qualquer representação empírica.

O procedimento do entendimento na aplicação dos esquemas nada mais é do que uma parte do processo de subsunção de intuições empíricas a categorias que acontece do seguinte modo: o tempo como condição universal de representação contém um diverso no sentido interno que serve de matéria aos conceitos puros do entendimento; o entendimento em sua espontaneidade sintetiza esse diverso referindo-o à unidade da *apercepção originária* por meio das categorias; esse procedimento se dá por meio da *síntese transcendental da imaginação* que é o próprio modo pelo qual o sentido interno é afetado; o esquema é um produto da imaginação em sua tentativa de fornecer uma imagem, que é requerida na aplicação da categoria ao fenômeno, a um conceito. No entanto, como não existe imagem

adequada aos conceitos, sejam eles puros ou não, o esquema consiste apenas de uma regra da aplicação desse conceito aos fenômenos, uma vez que a tentativa de associação de uma imagem fixa a um conceito jamais pode se restringir a uma figura particular (KrV. B 180).

Os esquemas não são, pois, mais que *determinações a priori do tempo*, segundo regras; e essas determinações referem-se, pela ordem das categorias, respectivamente à *série do tempo*, ao *conteúdo do tempo*, à *ordem do tempo*, e por fim, ao *conjunto do tempo* no que toca a todos os objetos possíveis. (KrV, B185. 1-6.)

Na determinação categorial do tempo em seus diferentes modos a *apercepção originária* cumpre a mesma função que cumpria para a dedução transcendental das categorias: ela é o princípio que permite a unificação de diferentes representações em uma só representação, de acordo com esses modos do tempo, por meio da imaginação produtiva que fornece uma regra sensível à aplicação das categorias a fenômenos. Aqui, o caráter originário de ser puramente sintética continua válido para a *apercepção originária*, ou seja, ela é puramente *ativa*, pois não é uma faculdade pertencente à sensibilidade. Em toda tentativa da imaginação produtiva de fornecer uma imagem a um conceito a *apercepção originária* subjaz como condição de possibilidade da unificação dessa imagem ou representação, assim como para um conceito puro do entendimento ela patrocina sua unidade conceitual. No entanto, na passagem que se segue, Kant faz uma referência a uma *correspondência* entre sentido interno e unidade da *apercepção* que enseja a interpretação de que esta última corresponderia a uma receptividade. Em alemão, o trecho que convém ser analisado para os fins da nossa pesquisa é o que se segue:

Hieraus erhellt nun, daß der Schematismus des Verstandes durch die transcendente Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne und so indirect auf die **Einheit der Apperception als Function , welche dem inner Sinn (einer Receptivität) correspondirt, hinuslaufe.** (KrV, A 146/ B 185. ênfase nossa.)

Na tradução portuguesa de Alexandre F. Morujão:

De tudo isto se depreende claramente que o esquematismo do entendimento, por intermédio da síntese transcendental da imaginação, desemboca tão-somente na unidade de todo o diverso da intuição no sentido interno, e assim, indiretamente, na **unidade da apercepção como função que corresponde ao sentido interno (a uma receptividade).**(KrV, B 185. 7-12)

Podemos interpretar a passagem acima de dois modos: Ou Kant está dizendo que *apercepção* e *sentido interno* possuem ambas a característica da receptividade no que respeita ao esquematismo do entendimento (nesse caso, o verbo *correspondirt* seria interpretado como uma equivalência entre os dois princípios transcendentais); ou então a interpretação ensejada

é equivocada, e o termo ‘*correspondirt*’ quer dizer apenas “está em concordância com” ou “está diretamente relacionado à¹⁴” *apercepção originária*, não podendo esta jamais possuir o caráter de receptividade, em nenhum uso do entendimento. A seguinte passagem corroboraria para a coerência da primeira interpretação:

A consciência de si mesmo, segundo as determinações do nosso estado na percepção interna, é meramente empírica, sempre mutável, não pode dar-se nenhum eu fixo ou permanente neste rio de fenômenos internos, e é habitualmente chamada *sentido interno* **ou** *apercepção empírica*. (KrV A 107, 2-7.ênfase nossa.).

Tomando “ou” como inclusivo, podemos interpretar o trecho acima como uma equivalência entre *apercepção empírica* e *sentido interno*, porém, não podemos nos esquecer de que Kant está dizendo nesse trecho que *habitualmente* se chama assim as determinações de nosso estado interior, e não que ele assim o reconhece, tanto que mostramos na presente dissertação que o próprio Kant aponta a necessidade da distinção entre esse dois princípios. No entanto, gostaríamos de forçar a interpretação para que possamos testar a coerência das duas hipóteses e ver qual delas resistirá ao nosso escrutínio.

Diante da distinção necessária entre *apercepção* e *sentido interno*, apontada pelo próprio Kant (como vimos acima) como necessária para a compreensão da teoria da *apercepção originária*, tal afirmação aporta grande desconfiança de contradição para a teoria da *apercepção* como um todo. Uma vez que o modo como intuímos a nós mesmos (*sentido interno*) deve ser distinguido da nossa própria intuição de nós mesmos (*apercepção empírica*) e da unidade originária da *apercepção* (*apercepção originária*) – por serem as duas primeiras meramente passivas e a última uma espontaneidade pura – não parece contraditório a afirmação constante na citação acima (caso tomemos *corresponder* por *equivaler*), isto é, que unidade da *apercepção* e *sentido interno* *correspondem* um ao outro no uso dos esquemas pelo entendimento, por seu caráter *receptivo*? Quando Kant fala em unidade da *apercepção*, ele está com isso querendo dizer que essa unidade é aquela produto da ação do entendimento sobre o diverso do *sentido interno*, ou sobre a unidade transcendental que possibilita essa última? Ora, está textualmente dito que o esquematismo “desemboca na unidade de todo o diverso da intuição **no sentido interno**”, uma faculdade receptiva de representações, e assim,

¹⁴Segundo o “Dicionário de Sinônimos Online” existem 41 sinônimos e 4 sentidos para o verbo “corresponder”: 1- **Estar em concordância**: concordar, condizer, coincidir, bater, conferir, combinar, convir, refletir, representar, referir-se, relacionar-se, ter a ver, ter que ver, dizer respeito, conformar-se, adequar-se, ajustar-se, moldar, adaptar-se, harmonizar-se, encaixar, acomodar. 2- **Equivaler**: equivaler, equiparar-se, igualar-se, assemelhar-se, semelhar-se, nivelar-se, representar, valer, equilibrar-se, simetrizar. 3- **Retribuir algo de forma semelhante**: retribuir, pagar, responder, compensar, recompensar, satisfazer, cumprir. 4- **Trocar correspondência**: escrever-se, cartear-se. Para o presente objetivo, tomaremos apenas os sentidos 1 e 2 como possíveis para a interpretação do trecho supracitado, dado que os outros dois são improváveis.

“na unidade da apercepção **como função que corresponde ao sentido interno (a uma receptividade)**”, portanto, se houver alguma correspondência enquanto equivalência trata-se da *apercepção empírica*, e portanto, não se trataria da condição da síntese. No entanto, a função que subsidia a possibilidade da síntese da *imaginação produtiva* (responsável pela produção dos esquemas) é a *apercepção originária*, nesse caso a referência seria a ela. Vimos que o esquematismo do entendimento é o procedimento desta faculdade com os esquemas, que por sua vez consistem em regras ou condições formais da sensibilidade gerados pela síntese transcendental da imaginação sendo esta última uma atividade derivada do próprio entendimento em sua determinação do sentido interno. A *apercepção originária* é a estrutura transcendental que possibilita qualquer síntese, portanto, ela possibilita também a própria *síntese transcendental da imaginação* e, por conseguinte a produção dos esquemas. Como devemos interpretar a afirmação acima dado esse caráter de espontaneidade inerente à apercepção originária? O grande problema aqui é entender como pode a condição da síntese apresentar um caráter passivo no uso dos esquemas pelo entendimento.

Ainda na dedução transcendental das categorias Kant distingue o ato de síntese em dois tipos: *síntese figurada* e *síntese intelectual*; a primeira diz respeito à síntese do diverso da intuição sensível, ou seja, uma determinação do entendimento no sentido interno; Já a segunda diz respeito à síntese do diverso de uma intuição em geral, ou seja, é pensada na mera categoria, sem a determinação de uma intuição sensível. Somente a primeira é feita com o auxílio da imaginação, enquanto que a segunda é feita pelo entendimento. Portanto, o ato de síntese figurada (ou imaginação produtiva) é o ato que diz respeito à produção das imagens, e a imaginação pura a priori¹⁵ é responsável pela produção dos esquemas, pensados como “monogramas” dessa imaginação:

A imaginação é a faculdade de representar um objeto, mesmo sem a presença deste na intuição. Mas, visto que toda nossa intuição é sensível, a imaginação pertence à sensibilidade, porque a condição subjetiva é a única pela qual pode ser dada aos conceitos do entendimento uma intuição correspondente; na medida, porém, em que a sua síntese é um exercício da espontaneidade, que é determinante, e não apenas, como o sentido, determinável, pode determinar a priori o sentido, quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção; é portanto uma faculdade de determinar a priori a sensibilidade; (KrV, AA: B151, 10-14. ênfase nossa.)

¹⁵ Não estamos aqui interpretando “imaginação pura a priori” como sinônimo de “síntese intelectual”, pois a primeira fornece condições sensíveis, não sendo meramente intelectual. Tendemos a interpretá-la como uma modalidade da “imaginação produtiva”.

Enquanto pertencente à sensibilidade, a imaginação pura é responsável por fornecer às categorias as condições formais da sensibilidade às quais aquelas estão restritas no seu uso, qual sejam, os esquemas do entendimento. Tratam-se, se assim nos é permitido dizer, de *condições sensíveis*, ou regras da sensibilidade para a aplicação dos fenômenos, ainda que o entendimento seja a faculdade das regras, e não a sensibilidade. O esquema tem, portanto, um caráter peculiar de ser por um lado intelectual, e por outro, sensível, pois só assim ele pode cumprir a função mediadora que soluciona o problema da heterogeneidade entre categoria e fenômeno. A imaginação pura é, assim, uma faculdade pertencente à sensibilidade, mas ao mesmo tempo é *espontânea*, ou seja, *ativa*. A imaginação pode tanto *reproduzir* imagens dos objetos da experiência segundo as regras do entendimento e uni-las em uma só representação, como pode também *produzir* imagens ou os monogramas que possibilitam essas imagens, sendo nesse caso imaginação pura a priori. Nesse último caso ela é tão espontânea quanto o entendimento em sua criação de conceitos, logo, deve agir sobre o sentido interno, e em última instância, no tempo como esquema de qualquer representação, no sentido de fornecer as *regras sensíveis* de sua determinação. A apercepção como *correspondendo* ao sentido interno nessa atividade espontânea da imaginação seria portanto *receptiva* em relação a ela, pois uma vez ela atuando sobre o sentido interno, atuaria sobre a apercepção. Ainda que o entendimento forneça regras a priori de referência de intuições à *apercepção originária* (as categorias) elas não são suficientes para fornecer significado aos conceitos, necessitando assim de outra faculdade que ofereça as *regras sensíveis* de referência desses conceitos a intuições (uma vez que as próprias intuições elas mesmas não são espontâneas, muito menos ativas), dado que o próprio entendimento fornece para si apenas *regras lógicas* de determinação de fenômenos. Essa seria, sob nosso ponto de vista, a única forma de entender a receptividade da apercepção originária em relação à espontaneidade da imaginação na produção de esquemas. No entanto, tal interpretação enseja a contraditória afirmação de que a imaginação pura a priori seria uma função do entendimento independente da apercepção originária, o que parece absurdo, por ser esta o princípio transcendental que possibilita a ação de qualquer síntese, seja do entendimento, seja da imaginação, que atue sobre o sentido interno. Não devemos perder de vista que:

[...] **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. (KrV, rodapé à passagem B 134).

A imaginação é um dos usos do entendimento, logo, não há motivos para suspeitar que, por mais espontânea que essa faculdade seja, em um uso específico seu (imaginação pura) ela seja independente do subsídio transcendental fornecido pela apercepção originária. Por mais que o termo *correspondiert* carregue a ambigüidade de sentidos, podendo tanto ser entendido como “equivalência” como “relação entre”, a primeira nos parece muito mais improvável que a segunda.

Apresentar-se-ia, assim, uma contradição aparente, derivada da interpretação errônea suscitada pela ambigüidade do termo *correspondiert*, sendo mais coerente entender o mesmo em seu sentido relacional; isto é, o esquematismo desembocaria no sentido interno simplesmente porque fornece a condição sensível de determinação do mesmo, e estaria diretamente relacionado à apercepção (entendida como condição originária da síntese) por ser esta a única condição que subsidiaria a produção dos monogramas pela imaginação pura. A correspondência deve ser aqui entendida então por uma mera *relação de dependência* entre faculdades. Quisemos ainda assim testar a primeira hipótese interpretativa no intuito de avaliar se o próprio sistema é capaz de suplantar problemas como esse, apesar de não encontrarmos nos comentários por nós elencados nenhuma referência direta a esse problema, talvez por esse trecho jamais ter surgido como um problema de interpretação e tradução para nenhum deles. A espontaneidade da imaginação pura, portanto, é dependente da unidade da *apercepção originária*, e com ela todo o esquematismo; desse modo, a *apercepção originária* no esquematismo do entendimento cumpre a mesma função que cumpria para a dedução transcendental das categorias e para o entendimento de maneira geral.

2.2. A função da apercepção na aplicação dos princípios do entendimento à experiência.

Vimos como a *apercepção originária* cumpre um papel fundamental na formação dos esquemas puros do entendimento, condições sensíveis para a aplicação das categorias aos objetos da experiência. Analisaremos qual a função da mesma na aplicação das categorias na formação de *juízos sintéticos a priori* a partir dos princípios do entendimento. Para isso, gostaríamos de fornecer uma explicação geral e resumida do que seja o sistema de princípios da *faculdade de julgar* que aqui aparece como mais um uso do entendimento, assim como a imaginação pura aparecia como um desses usos na produção dos esquemas. Veremos adiante que a apercepção originária, assim como subsidiava a ação do entendimento naquele uso, subsidia a ação do mesmo nesse outro uso seu. Por mais óbvia que pareça ser essa conseqüência, acreditamos que não é vã uma explicação da lógica de funcionamento da

produção dos princípios, uma vez que nosso intuito é estudar as diferentes funções da teoria da auto-percepção em toda a Crítica da Razão Pura e a *apercepção originária* também cumpre função fundamental nessa lógica.

A *analítica dos princípios* contém tanto as condições sensíveis de acordo com os quais podem ser dados objetos em concordância com as regras conceituais a priori do entendimento quanto os juízos que decorrem a priori dessas regras; as primeiras tratam-se do esquematismo do entendimento e os últimos do sistema dos princípios do entendimento. Se Kant havia se proposto a responder como são possíveis juízos sintéticos a priori, e com essa questão como são possíveis a matemática pura e a ciência pura da natureza, assim também como é possível a metafísica como ciência¹⁶, a resposta à primeira questão é dada em parte já na *estética transcendental*. A *analítica dos conceitos* prova que nos utilizamos de conceitos puros *a priori* para o conhecimento *a priori* de objetos, e a *analítica dos princípios* deve expor então por via de que regras se dá a aplicação objetiva desses conceitos no nosso conhecimento a priori de objetos, respondendo assim à segunda questão.

A gênese da tábua dos princípios segue o fio condutor das categorias¹⁷, e aqui aparece um primeiro indício de que a *apercepção originária* é subsidiária dos mesmos, uma vez que o é das categorias. No entanto, a nossa mera afirmação pode soar como uma afirmação vazia e pretenciosa, portanto apontamos textualmente que os princípios do entendimento derivam da unidade da *apercepção*, citação que serve também para corroborar com a idéia anterior de que a mesma é subsidiária do esquematismo:

A síntese das representações assenta sobre a imaginação; porém, **a unidade sintética das mesmas (requerida para o juízo), descansa sobre a unidade da apercepção. É, pois, aí, que se deverá procurar a possibilidade de juízos sintéticos**, e como os três termos¹⁸ contêm as fontes de representações a priori, também neles se deverá procurar a possibilidade de juízos sintéticos puros; (KrV, B 194, 11-16, ênfase nossa, nota de rodapé nossa.)

A possibilidade de juízos analíticos assenta no princípio de não contradição e a possibilidade de juízos sintéticos assenta na referência das condições formais da intuição a priori (espaço, tempo e categorias) e da unidade necessária das mesmas em uma *apercepção*, à unidade sintética do diverso em uma experiência possível, sendo entendida aqui como experiência possível aquela que possa ser dada de acordo com as regras gerais da experiência concreta. Uma vez que o entendimento é ao mesmo tempo a faculdade das regras e a origem

¹⁶ este é um assunto da Dialética Transcendental.

¹⁷ Conferir KrV B188.

¹⁸ Kant se referia aqui aos três termos que compõem um juízo sintético a priori: o conceito, o sentido interno (em que estão contidas todas as nossas representações possíveis) e a unidade originária da *apercepção*.

dos princípios¹⁹, e a apercepção originária é condição de possibilidade da ação do mesmo, fica evidente a indispensabilidade da apercepção na gênese e aplicação dos princípios. Os princípios se dividem então entre matemáticos (porque autorizam a aplicação da matemática aos fenômenos) e dinâmicos (porque se referem diretamente à existência dos objetos), sendo da primeira classe “axiomas da intuição” e “antecipações da percepção” e os outros dois “analogias da experiência” e “postulados do pensamento empírico em geral”. Não entraremos em detalhes acerca da sistematização de cada um desses princípios e suas aplicações, pois isso não diz respeito diretamente à nossa tarefa proposta; pressupomos então que nosso leitor conheça a tratativa dos princípios e sua aplicação para que nossa dissertação não se converta em simples paráfrase ou resumo. A questão principal aqui é a função da apercepção na aplicação dos mesmos. Reportamo-nos, no entanto, ao princípio que rege a aplicação das *Analogias da Experiência*:

O princípio geral dessas três analogias assenta na unidade necessária da apercepção, relativamente à consciência empírica possível (da percepção) *em cada tempo*; por conseguinte, tendo essa unidade por fundamento *a priori*, assenta na unidade sintética de todos os fenômenos, segundo a sua relação no tempo. (KrV, B220 ,1-5. ênfase nossa.).

As *analogias da experiência* são regras de determinação geral do tempo²⁰, assim como a unidade originária da apercepção é uma regra desse gênero; portanto, ela subjaz como o princípio *a priori* que possibilita a aplicação dos mesmos aos objetos da experiência. Essas analogias dizem respeito à existência dos objetos e à sua relação uns com os outros, portando assim a característica de serem princípios regulativos, e não constitutivos, como os matemáticos; desse modo, eles são regras para o estabelecimento de qualquer juízo acerca da relação entre a existência dos objetos enquanto fenômenos no tempo. A unidade originária da apercepção é justamente o princípio que subjaz a qualquer regra de determinação do tempo, seja a *regra empírica* de determinação do mesmo fornecida pelo esquematismo, seja a *regra a priori* das relações das coisas existentes no mesmo em um juízo sintético *a priori*. O mesmo pode ser dito dos demais princípios que regulam a atividade da faculdade de julgar determinante, ou seja, todos eles têm a sua aplicação garantida, por um lado, pela unidade originariamente sintética da apercepção, e por outro, pela referência do juízo às condições de uma experiência possível.

A *primeira analogia* postula o princípio da permanência da substância. Veremos no tópico que se segue qual a centralidade da teoria da apercepção em relação a essa analogia

¹⁹ KrV B 198.

²⁰ KrV A 178.

quando se trata do fornecimento de uma refutação ao idealismo. A *segunda analogia* postula o princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade, mostrando que toda mudança por nós percebidas nos objetos tem como condição indispensável o princípio de ligação entre causa e efeito. Aqui novamente Kant faz uma referência à unidade da apercepção:

[...] Assim como o tempo contém a condição sensível *a priori* da possibilidade de uma progressão contínua do que existe para o que se segue, **assim também o entendimento, graças à unidade da apercepção**, é a condição *a priori* da possibilidade de uma determinação contínua de todos os lugares para os fenômenos nesse tempo, mediante a série de causas e efeitos [...] (KrV , B 256 5-8, ênfase nossa).

Assim como Kant postula um princípio que possibilita a confecção de juízos acerca da sucessão causal dos fenômenos, postula também aquele que nos permite formular juízos acerca da simultaneidade dos fenômenos em sua relação uns com os outros. A *terceira analogia* postula o princípio da simultaneidade segundo a lei da ação recíproca, isto é, que todas as substâncias estão em ação recíproca universal, e graças a isso podem ser percebidas como simultâneas. Aqui, mais uma vez, a unidade sintética da apercepção aparece como uma estrutura transcendental que fornece as condições para que tal percepção ocorra:

Ora , é na terceira analogia, **cuja forma essencial consiste na unidade sintética da apercepção de todos os fenômenos**, que encontramos condições *a priori* da necessária e universal determinação do tempo de toda a existência no fenômeno, determinação sem a qual a própria determinação empírica de tempo seria impossível; (KrV, B 264, 13-17, ênfase nossa.)

É evidente, portanto, que a unidade originária da auto-percepção subjaz como condição transcendental da aplicação dos princípios, assim como para a aplicação das categorias aos fenômenos, como visto mais acima. Quisemos exemplificar isto a partir dos trechos elencados acima que deixam claro que Kant se utiliza desse artifício em toda sua *analítica transcendental*. É digno de nota que a teoria da unidade originária da apercepção tenha sido utilizada por Kant em pontos tão capitais de sua obra, como vimos mostrando até aqui. Nossa tarefa para a presente dissertação tem consistido então no destaque e explicação desse uso nas diferentes partes da Crítica da Razão Pura. Na sequência, apresentamos a refutação kantiana ao idealismo, cujo ponto principal de argumentação se apóia também na unidade originária da auto-percepção.

2.3. Apercepção e seu papel na refutação dos idealismos de Berkeley e de Descartes.

Antes de irmos diretamente ao ponto em que a apercepção aparece como recurso a uma refutação dos idealismos dogmático de Berkeley e problemático de Descartes, gostaríamos de apresentar em poucas palavras as principais teses dos mencionados filósofos, a

fim de mostrar mais propriamente a que ponto dirige-se a crítica kantiana às mesmas. O idealismo proposto por Kant, qual seja, o transcendental, difere totalmente dos idealismos de Berkeley e de Descartes, fato que não se evidencia a partir de uma leitura apressada das teses de Kant acerca do que seja propriamente o idealismo transcendental. Nossa intenção é mostrar a diferença entre esses três idealismos, apresentando adiante uma caracterização dos três e como a apercepção aparece como ponto principal da refutação oferecida por Kant.

2.3.1. O idealismo Problemático de René Descartes

Na *Primeira Meditação*²¹ Descartes propõe a si mesmo uma “demolição” de todas as suas antigas opiniões e convicções de modo a descartar qualquer uma delas que contenha o menor indício de dúvida. Ele observou que dentre suas opiniões, aquelas que pareciam ser as mais certas eram as que ele havia aprendido por meio dos sentidos, e que, no entanto, esses mesmos sentidos muitas vezes o enganaram em determinadas situações. Assim sendo, Descartes conclui que não é prudente que se confie nos sentidos, pois se uma vez me enganei acreditando estar correto, pode ser que todas as vezes em que acredito estar correto eu esteja enganado. Além disso, há o argumento de que quando sonhamos, muitas vezes nos representamos certas situações nas quais depositamos a crença de serem verdadeiras, sendo que na verdade encontramos-nos dormindo em nossa cama. Dessa forma, nenhuma razão suficiente se apresenta como pedra de toque para que eu possa afirmar que estou desperto, uma vez que sonhando acreditei estar desperto, quando na realidade estava dormindo.

Com esse argumento Descartes pretendia levar o leitor a duvidar da realidade das coisas tais quais elas nos aparecem, pois podem ser apenas ilusões que se apresentam sob a forma das coisas. Além disso, podem ser elas obra de um “Deus maligno” que está o tempo todo a gerar a ilusão do mundo tal qual nos aparece para as sensações, fazendo-nos acreditar que as coisas da experiência sejam todas reais. Assim, para que não aceitemos prontamente a falsa crença de que possuímos um corpo e que as coisas que nos aparecem são realmente tais como são, é preciso que suspendamos os nossos juízos quanto a elas, a fim de não aceitar como verdadeiro nada que contenha o menor resquício de dúvida. A partir dessa suspensão do juízo, como podemos afirmar que somos alguma coisa, uma vez que admitimos serem as coisas do mundo, inclusive nossos corpos, possíveis ilusões geradas por um deus maligno que

²¹ Daqui em diante citaremos a referida obra baseando-nos na edição de Adam e Tannery (1996) das obras de Descartes (doravante AT, volume, página) utilizada como ferramenta de cotejo pela tradutora Maria Ermentina Galvão para a versão da editora Martins Fontes. Para mais informações sobre a tradução aqui utilizada, vide bibliografia.

dedica todo seu tempo a nos fazer crer que sejam elas reais? Não podemos afirmar, apesar de suspendermos nossos juízos em relação às coisas da experiência, e a pesar de estarmos enganados quanto a elas, que nós mesmo não existamos, pois mesmo que um deus maligno estivesse o tempo todo a nos enganar quanto ao que acreditamos ser veraz, nós teríamos primeiramente que existir para então sermos enganados:

Não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa. (AT, IX, 19.)

Podemos deduzir dessa certeza quanto à existência do indivíduo que ela apresenta um grau de certeza maior de verdade do que a da existência das coisas do mundo corpóreo, pois mesmo se fosse o caso que um deus maligno estivesse o tempo todo a me enganar, ele não poderia me enganar quanto a minha própria existência, pois sem ela não haveria a possibilidade de ser enganado. Assim sendo, se é mais evidente que *se eu penso, eu existo*, posso conceber que mesmo que me enganasse quanto à experiência, é impossível que eu não exista e que minhas faculdades sensoriais não possam ser exercidas, mesmo que sejam elas fruto da engenhosidade de um deus maligno. Dado o caráter duvidoso dos objetos corpóreos, só podemos conceber clara e distintamente as “idéias” ou os “pensamentos” dessas coisas que se apresentam a nós por via do entendimento. Porém, é preciso investigar de onde se originam tais idéias ou pensamentos, pois uma vez que as coisas que se situam fora do entendimento, isto é, no mundo corpóreo, são duvidosas e menos claras e distintas do que a apreensão do entendimento, talvez admitir que essas idéias sejam “semelhantes” ou “conforme” as coisas do mundo corpóreo seja um erro. A experiência parece por sua própria natureza conter um grau de evidência muito grande, e a primeira inclinação que se apresenta à mente é considerar que as idéias geradas, por exemplo, pelo calor do fogo, por não dependerem da vontade do sujeito que o apreende, são provocadas por um objeto diferente deste sujeito, ou seja, o próprio fogo. Não há nada que possa ser tão convincente ao ponto de provar como falso que a luz do fogo e seu calor sejam verdadeiros, no entanto, por ser apenas uma inclinação que nos faz pensar que sejam eles realmente verdadeiros não devemos confiar nessa inclinação pelo fato de inclinações já terem sido anteriormente fonte de erros, como no caso de pensar estar desperto quanto na verdade se está sonhando. Disso Descartes infere que:

Tudo isso me leva a ter o suficiente conhecimento de que até este momento não foi por um julgamento certo e premeditado, mas somente por um cego e arrojado impulso **que julguei existir coisas fora de mim, e diferentes do meu ser**, as quais, por intermédio dos órgãos dos meus sentidos ou por qualquer outro meio que seja, enviam-me suas idéias ou imagens e fixam em mim suas semelhanças. (AT, IX, 31.ênfase nossa.)

A esta altura do texto²² Descartes parece encaminhar a sua argumentação no sentido de tornar equivalentes, ou indissociáveis, as idéias que ele possui dos objetos corpóreos, dele mesmo, e este trecho parece apresentar um forte indício de que Descartes esteja aceitando, mesmo que temporariamente²³, um idealismo para a explicação acerca do nosso conhecimento sobre objetos da experiência. Neste ponto, Descartes ainda não tem razões claras e distintas que o façam crer na existência independente dos objetos da experiência, pois se é por via do entendimento que conseguimos distinguir com maior grau de certeza sobre determinado objeto, nada nos impede de admitir que talvez a idéia desses objetos seja algo que pertença simplesmente à natureza do pensamento. Descartes distingue seus pensamentos em gêneros, a fim de saber onde neles há equívocos e o onde há verdade, e esta distinção inclui *idéias*, *vontades* ou *afecções* e *juízos*. No que diz respeito às idéias e às vontades, não podemos atribuir a elas falsidade, notadamente. Porém os juízos são passíveis de falsidade, e dentre eles, Descartes aponta que aquele de julgar que as idéias que ele possui são semelhantes ou conforme as coisas fora dele, isto é, quando se concebe as idéias como imagens das coisas corpóreas separadas de seu ser, ou se quisermos, com existência independente do seu ser, comete-se com relação aos juízos “o principal erro e o mais ordinário que se pode aí encontrar”²⁴.

As idéias parecem apresentar duas variedades, segundo o autor: as que ele mesmo produz e as que parecem proceder de objetos independentes do pensamento; além disso, há de se considerar ainda como hipótese que ambas sejam fruto da produção de seu próprio entendimento. As primeiras, tais como as que são fruto da imaginação, por exemplo, “sereias” e “hipógrifos”, não apresentam um correspondente no mundo empírico, e são geradas com o concurso da vontade. As últimas, que parecem proceder de objetos diferentes do pensamento, não são geradas com o concurso da vontade, como por exemplo, o calor do fogo e os ruídos, e se apresentam um correspondente no mundo empírico, é preciso analisar primeiro, segundo o autor, que razões nos levam a crer que tais idéias sejam semelhantes a algo no mundo. Se tornarmos as idéias que se tem no pensamento, isto é, a idéia pensada ainda sem um conteúdo, e as que existem fora dele, isto é, as que nos representam coisas no mundo empírico, ambas como “certas formas de pensar”, não há, segundo o autor, diferença entre elas e todas parecem

²² Meditação Terceira.

²³ Nas meditações seguintes, em especial na quinta e na sexta, fica evidente que Descartes levanta dúvida acerca da existência real de objetos exteriores ao sujeito de maneira temporária (metódica), dado que posteriormente o filósofo admite a existência dos mesmos. Acreditamos, portanto, que o idealismo de Descartes se apresenta como uma posição epistemológica temporária.

²⁴ (AT, IX, 29).

proceder do pensamento, e aqui mais uma vez a meditação do filósofo parece tender à aceitação de uma indissociabilidade entre pensamento e empiria.

No entanto, aquelas idéias que representam substâncias parecem conter uma realidade objetiva maior do que as que representam “acidentes ou modos” desta substância, e a idéia de um Deus criador de coisas separadas desse Deus parece a Descartes conter maior realidade objetiva do que todas as outras. O que concluir disso então? Se há diferentes graus de realidade objetiva entre as idéias, e algumas parecem participar em maior grau e perfeição, do ser, do que outras, seriam algumas delas originárias do pensamento e outras da experiência, ou todas elas apenas de um ou do outro? Se estamos nos perguntando acerca da origem das idéias (o que implica na resposta acerca da existência dos objetos fora do pensamento ou não), estamos nos perguntando também acerca da relação de causa e efeito, pois esclarecendo-nos melhor acerca dessa relação podemos dizer se o pensamento é causa das idéias ou se são as coisas que supostamente as idéias representariam do mundo empírico. Um efeito só pode obter realidade de sua causa, e uma causa deve conter tanta realidade quanto seu efeito, pois de outra forma não há com a causa imprimir realidade em seu efeito, uma vez que se a causa não existe não existe efeito. Há uma dependência da causa por parte do efeito no que diz respeito à sua realidade, e assim a causa deve conter maior grau de perfeição em participação no ser do que seu efeito. Portanto, aquilo que possui um maior grau de perfeição em participação no ser jamais pode ser efeito daquilo que possui menor grau, mas o contrário disso é concebível. A causa de um efeito deve conter em si então tanto formal como eminentemente tudo o que entra na composição do efeito. Admitimos acima que a nossa existência é mais clara e distinta do que a dos objetos do mundo, o que nos leva a pensar que talvez sejamos a causa das idéias das coisas.

Se admitimos anteriormente que algumas idéias diferem das outras por conterem maior realidade objetiva, tal como as que nos representam substâncias, então estas devem conter por causa algo que apresente tanta realidade formal quanto esta contém de realidade objetiva. Assim, se entre nossas idéias há alguma que apresente realidade objetiva tal que possamos conhecer que ela não esteja em nós formalmente, então há algo que existe e que é causa destas idéias. É necessário que a realidade esteja formalmente na causa de minhas idéias, embora seja a realidade delas apenas objetiva, pois não basta que a realidade se encontre objetivamente em minhas idéias, uma vez que aquilo que é causa de um efeito deve conter formalmente tudo o que entra na composição do efeito.

A partir da aceitação de que concebo as coisas mais clara e distintamente por via do entendimento, de que a causa eficiente deve conter tanta realidade quanto seu efeito, e de que uma coisa menos perfeita não pode ser causa de uma mais perfeita que ela, podemos admitir que atributos como extensão, figura, movimento, duração e número talvez sejam características que eu, como coisa que possui maior clareza e distinção do que as coisas do mundo empírico (pois o fato de que *eu sou, eu existo*, é uma concepção mais clara que a existência do mundo) e como algo que possui maior perfeição em participação no ser do que uma pedra por exemplo – pelo fato de que eu penso e ela não – contenha em mim eminentemente e que transfiro aos objetos.

De maneira geral²⁵, entendemos que o idealismo de Descartes se apresenta como um artifício metódico temporário de duvidar acerca da existência das coisas independentemente de um sujeito que as apreenda, de modo que o filósofo chega a assumir que sejam elas apenas idéias presentes na mente do sujeito que pensa e que não haveria realidade material independente da apreensão do sujeito dessas coisas (como visto na citação acima). Vale ressaltar que nas meditações posteriores à terceira Descartes encaminha sua argumentação no sentido de admitir a existência real das coisas independentemente de um sujeito que as apreenda, e que aqui queremos apenas apontar um idealismo como método de dúvida (o qual Kant vai chamar de problemático, como veremos) e não como uma posição epistemológica definitiva.

2.3.2. O idealismo Dogmático de George Berkeley.

Com o intuito bastante comum na modernidade de provar a existência de Deus e refutar o ceticismo e com ele o ateísmo (assim como Descartes), Berkeley critica a noção de “idéias gerais abstratas” presente em diversos sistemas filosóficos da época – sendo o de John Locke o mais famoso a adotar tal noção – por acreditar que tal noção, ao assumir a existência de uma substância material impercebida desembocaria no ateísmo e no ceticismo como produtos de um materialismo conseqüente dela. O exemplo elencado pelo autor para ilustrar a

²⁵ Como afirma Raul Landim : “ A filosofia cartesiana pode ser analisada do ponto de vista da sua gênese ou do ponto de vista do sistema, isto é, do conjunto de proposições já demonstradas como verdadeiras e conectadas umas às outras.” (LANDIM, 2009, p 164.). A análise que apresentaremos acima teve a intenção de tomar, endossando o que disse Landim, o ponto de vista da gênese, isto é, a “explicitação progressiva das condições mínimas da verdade de suas proposições”. Portanto, entendemos ser o idealismo uma proposição *en passant* de Descartes na construção completa de seu sistema, e não uma posição definitiva.

sua posição acerca de idéias abstratas é a idéia geral de triângulo²⁶: ele não é nem isósceles, nem escaleno, nem oblíquo, mas é todos eles ao mesmo tempo, e nenhum. Segundo Berkeley a universalidade consiste na relação do universal com os seus particulares, mas somente à medida em que um desses particulares é tomado como representante dos demais, e não à partir de uma idéia geral abstrata de triângulo aplicável a todos os particulares; isto é, a passagem do particular ao universal se dá no momento em que elejo um triângulo, e a partir das características apresentadas neste triângulo eu aceito que elas valham para os demais, sem que haja a necessidade de uma recursão prévia a uma idéia geral abstrata. Tanto idéias gerais abstratas quanto qualidades primárias e secundárias aceitas por John Locke atestariam a existência de qualidades imperceptíveis aos sentidos inerentes à matéria, algo que Berkeley toma como contraditório.

A noção de idéias gerais abstratas em Locke é apresentada como a decomposição de certas características do objeto (cor, forma, movimento, etc.) em idéias gerais dessas características, por exemplo, de um objeto duro eu abstraio a idéia geral de dureza, que se aplica a outros particulares. No entanto, como explicar a passagem dos particulares aos universais nos casos em que, por exemplo, se considera a demonstração de uma lei da geometria como fazendo recurso a idéias gerais abstratas (como no caso do triângulo)?²⁷ Segundo Berkeley concebendo o objeto particular enquanto representando outros particulares, cujas demonstrações de suas características estejam consideradas nele particularmente, como sendo válidas universalmente. Dada a dificuldade de se conceber claramente o que seja uma idéia geral abstrata, bem como sua origem, apresentam-se razões suficientes para se duvidar da existência delas, ainda mais se considerando os erros que delas derivam. Dentre eles, segundo o autor²⁸, aquele de considerar as idéias gerais abstratas como um princípio parece o mais corrente em meio aos pesquisadores, sendo a linguagem a principal origem dessa noção supostamente errônea. Dado que a linguagem apresenta símbolos universais ela é imprescindível para o uso de idéias gerais abstratas, o que coaduna com a noção previamente admitida de que a linguagem é a principal fonte do erro de acreditar existirem idéias gerais abstratas. Os nomes são entendidos como signos das idéias de quem comunica, e as idéias de cada um são particulares, as idéias que os nomes gerais representam são tidas como idéias gerais abstratas, e assim os nomes ‘carro’, ‘árvore’, ‘animal’, etc., representariam essas idéias

²⁶ “Tratado Sobre os Princípios do Entendimento Humano”, parágrafo 13 da edição de Luce e Jessop (1948-57), tradução de Jaimir Conte para a Editora Unesp, 2008. Daqui em diante assim será citado: (L e J, p. 32, 13). Para mais detalhes sobre a edição aqui citada, vide bibliografia.

²⁷ Ibidem, p. 34, 16.

²⁸ Ibidem, p.35, 17.

gerais e possuíam significado fixo, possibilitando o fim último da linguagem que é a comunicação e o entendimento entre os falantes. Berkeley objeta dizendo²⁹ que o uso da linguagem não é única e exclusivamente o de denotar idéias gerais abstratas, mas também o de causar diversas sensações no leitor/ouvinte; e ademais, nem sempre os nomes sugerem idéias particulares determinadas, ou seja, não possuem significado fixo independente de um contexto de uso e “são usados somente segundo as regras da linguagem, sem que o falante os considere signos das próprias idéias”. Disso, Berkeley conclui que “uma coisa é empregar um nome sempre para a mesma definição, outra é fazê-lo representar sempre a mesma idéia – a primeira é necessária; a segunda, inútil e impraticável”. A noção de idéia abstrata seria, desse modo, um erro de linguagem, quando o homem atribui às palavras a função de denotar idéias e não simples definições ou significados gerais, erro este que acarreta na atribuição de características substanciais aos objetos e assim, num materialismo.

Há, segundo Berkeley, diferentes objetos do conhecimento humano que são sempre: 1- idéias impressas nos sentidos; 2- idéias percebidas nas operações da mente e paixões; 3- idéias formadas com a ajuda da memória e da imaginação; somente a essas idéias se limita o conhecimento humano, e nenhuma característica inerente ao próprio objeto subsidiaria uma ação de abstração da mente para a formação de uma idéia abstrata. Apesar destas idéias serem em sua maior parte sustentadas por uma coleção de idéias as quais damos o nome de objeto, temos que admitir que para que tal relação aconteça é preciso que haja um ser ativo, capaz de pensar, perceber, e dotado de vontade que exerça essas faculdades, uma vez que pensamentos, paixões e idéias formadas pela imaginação não existem fora de uma mente. Isto leva o filósofo a concluir que:

Quanto ao que é dito da existência independente de coisas não pensantes sem nenhuma relação com seu ser percebido, isso parece completamente ininteligível. **Seu ser é ser percebido**, e não é possível que tenham alguma existência fora da mente ou das coisas pensantes que as percebam. (L e J, p. 42, 3. ênfase nossa.)

A noção de idéias gerais abstratas acabaria, segundo o autor, por distinguir existência e percepção no objeto, atribuindo a ele características impercebidas, o que seria manifestamente contraditório assumindo-se que a existência das coisas depende da percepção das mesmas por um sujeito. Aquilo que aparece para nossos sentidos é interpretado pelo filósofo como sendo uma idéia, portanto, temos que admitir que elas só existem em uma mente que as perceba, ou seja, “ter uma idéia é o mesmo que perceber”. Desta forma, até mesmo matéria, figura, extensão, número e movimento, por se tratarem todos de idéias

²⁹ Ibidem, p. 36, 18 e seguintes.

percebidas apenas por uma mente, de forma alguma subsistiriam em si e por si. Além disso, idéias para Berkeley carregam em si passividade e inércia, não podendo ser causas de algo, como por exemplo, idéias em mentes que seriam espécies de modelos de objetos reais; portanto, algo deve ser causa delas, e é aquilo que Berkeley denomina³⁰ *espírito*. Notadamente, uma vez que se assume a inexistência de uma substância material, nada de externo ao sujeito poderia ser causa das idéias a ele pertencentes, e assim a causa das idéias é atribuída ao próprio sujeito, assim como a característica da substancialidade. No entanto, a existência de objetos materiais independentes da apreensão deles por um sujeito parece ser indubitável, haja vista a interferência de nossa vontade não ser suficiente para evitarmos as afecções dos sentidos; isto é, por meio de uma ação de minha vontade não sou capaz de evitar a visão de algum objeto, ou a audição de algum som, portanto, se o sujeito é causa de suas próprias idéias e perceber é o mesmo que ter idéias, por quê não sou capaz de evitar que algumas delas aconteçam? Berkeley responde a essa questão atribuindo a Deus a capacidade de a todo momento criar as idéias que são independentes de nosso próprio sujeito, assim como de as apreender enquanto não estão sendo apreendidas por nosso sujeito, renovando constantemente a sua criação e mantendo a sua existência como idéias nos momentos em que não são apreendidas pelos homens:

Quando em plena luz do dia abro meus olhos, não está em meu poder decidir se verei ou não, ou determinar que objetos em particular se apresentarão à minha vista; e assim igualmente quanto à audição e aos outros sentidos: as idéias impressas neles não são produto da minha vontade. Existe, portanto, alguma outra vontade ou espírito que as produz. (L e J, p.53, 29)

De maneira geral, o idealismo proposto por Berkeley pretendeu mostrar que a noção de idéias gerais abstratas deriva de um vício de linguagem que consiste em tomar as palavras como signos dessas idéias gerais que seriam abstraídas de características tomadas de substâncias materiais, algo que pareceu ao autor contraditório, haja vista tudo que existe depender da percepção de um sujeito para que o sejam e a noção de substância material reivindicar a existência de algo não percebido. A implicação de assumir tal posição seria um materialismo que teria por conseqüência o ateísmo e o ceticismo, uma vez que substâncias materiais independentes da apreensão de um sujeito teriam existência própria independente de um Deus que as crie e o conhecimento desse tipo de substância seria algo impossível. Disso o filósofo conclui a inexistência da matéria e reduz todas as nossas percepções e conhecimentos a idéias, atribuindo a Deus e ao sujeito a característica da substancialidade bem como a capacidade de criá-las.

³⁰ L e J, p.52, 26.

2.3.3. Apercepção como refutação a esses idealismos

No rodapé à passagem (B XXXIX) Kant indica que o único acréscimo que teria sido feito da primeira para a segunda edição da *Crítica da Razão Pura* seria o tópico da *Analítica dos Princípios* intitulada “*Refutação do Idealismo*”. Como havíamos mencionado na introdução da presente dissertação, parece-nos curioso o fato de Kant ter modificado seu modo de exposição justamente nas partes onde a teoria da *apercepção originária* aparecem, sendo o tópico mencionado uma dessas partes. Sendo assim, qual a função que Kant atribui à auto-percepção (originária ou não) nessa refutação ao idealismo? Kant entende por idealismo qualquer doutrina epistemológica que admita que a existência dos objetos fora de nós é ou dubitável (problemático) ou impossível (dogmático). Vimos que Descartes põe em dúvida a existência dos objetos fora de nós por via de diferentes estratégias de argumentação, e desse modo o filósofo se enquadraria no primeiro tipo de idealismo; já Berkeley assume uma postura ainda mais radical do que o idealismo problemático de Descartes, pois admite que não há substância material. Segundo Kant³¹, o segundo dos dois filósofos teve sua doutrina refutada já na *Estética Transcendental*, pois o que teria levado Berkeley a assumir tal posição epistemológica seria a afirmação sustentada pela tradição científica da época (sobretudo a newtoniana) de que o espaço seria uma coisa em si mesma, e a *estética* teria demonstrado suficientemente que o espaço pertence à forma de nossa sensibilidade. Já o idealismo problemático de Descartes só pode receber devida refutação no mencionado capítulo da *analítica*, pois deve-se demonstrar que objetos exteriores a nós são reais, e não apenas fruto da imaginação; é nesse ponto que a teoria da *apercepção* aparece como ponto decisivo para essa demonstração.

Admitindo-se que o espaço é algo em si mesmo, não podemos demonstrar como é possível determinar *a priori* regras sobre objetos que a ele pertencem de maneira necessária (tal qual na geometria), pois a necessidade é característica de juízos *a priori*, algo que a experiência *a posteriori* não pode fornecer. Além disso, assumir que o espaço é algo em si mesmo acarreta numa impossibilidade de definição ou atribuição de significado ao mesmo, pois as diferentes partes que o constituem só podem ser pensadas em um espaço que os abarca todos; essa percepção leva inevitavelmente à evidência de que o espaço deve ser uma forma pura *a priori* que abarca a essas diferentes partes, pois de outro modo elas nem poderiam ser pensadas, ou seja, careceriam de definição. Diante dessa carência de definição acerca do que

³¹ Confira KrV B 275

seja o espaço em si, o idealista dogmático tem diante de si a definição de uma não-coisa, ou seja, algo que na realidade não existe; dado que objetos materiais só existem ocupando espaço, a passagem para a assunção de que coisas materiais não existem fica muito mais fácil ao se admitir que aquilo que condiciona sua possibilidade não existe. Assim, o *idealismo dogmático* de Berkeley é decorrência inevitável do *realismo transcendental* da tradição moderna. Ao mostrar que espaço e tempo são formas puras da nossa sensibilidade, e que acessamos dos objetos somente representações que têm sua forma definida a partir do modo constituinte da mesma e das regras conceituais do entendimento, Kant demonstra a existência de objetos materiais fora do sujeito (apesar de só podermos acessar neles aquilo que afeta nossa sensibilidade em seu modo constitutivo) opondo assim ao *idealismo dogmático* o *idealismo transcendental*. Dado que o fenômeno consiste na parte formal da constituição de um objeto para o sujeito, deve haver uma parte material na constituição do mesmo, e isso Kant não nega em momento algum; o que está negado, no entanto, é um acesso direto a esse material que não seja por meio de nossa faculdade sensível e sua constituição. Assim, nem o espaço e o tempo são não-coisas nem as coisas as quais eles possibilitam, ainda que nós as acessemos apenas como fenômenos.

Descartes chega à conclusão de que diante da dubitabilidade da existência de objetos exteriores só podemos inferir com indubitável clareza e distinção que nós mesmos existimos. A experiência interna de nós mesmos é, desse modo, independente da existência dos objetos externos, do contrário a afirmação da dependência acarretaria na assunção de que não existimos, o que soaria como absurdo para Descartes. Como vimos, isso o fez crer temporariamente que somente por um “cego impulso” seríamos levados a admitir que haveriam coisas existentes exteriormente ao sujeito, o que Kant chamou de *idealismo problemático*. Para Kant a própria experiência interna de nós mesmos só é possível se admitirmos a existência de objetos exteriores ao sujeito, posição que se opõe diametralmente à que é assumida por Descartes.

Vimos no primeiro capítulo que a *apercepção empírica* consiste numa determinação do diverso do sentido interno (cuja forma é o tempo) pelo entendimento por via de uma ação específica sua intitulada imaginação produtiva. Essa determinação requer que o sentido interno (tempo), enquanto forma pura da sensibilidade, seja afetado por algum objeto material do sentido externo (espaço), pois de outro modo o entendimento não teria um material ao qual referenciar seu conceito de “eu”. Assim sendo, o conhecimento empírico de si cumpre com as mesmas exigências requeridas para o conhecimento de qualquer objeto. Ora, se a própria

consciência de si exige uma afetação do sentido interno, obviamente essa afetação só é possível graças a alguma coisa diferente do sujeito, portanto, objetos fora de nós existem. Fica evidente no teorema elencado por Kant para a refutação do idealismo que se trata da *apercepção empírica*: “A simples consciência, mas *empiricamente determinada*, da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim”³².

De maneira geral, Kant sustenta com a *apercepção* sua tese contra o idealismo a partir dos seguintes passos: 1- A determinação empírica da minha existência no tempo só é possível pela existência de objetos exteriores; 2- A determinação do tempo exige algo de permanente na percepção; 3- A percepção do permanente só é possível a partir de objetos exteriores. O primeiro ponto é provado dentro da coerência interna da teoria do conhecimento de Kant, naquilo que é exigido para qualquer conhecimento de coisas; o segundo ponto tem sua prova obtida da primeira *analogia da experiência*, que postula que “em toda a mudança dos fenômenos, a substância permanece e sua quantidade não aumenta nem diminui na natureza”, quantidade que permanece como substrato real do fenômeno em todas as suas mudanças; o terceiro ponto é provado também a partir de uma conclusão obtida na mencionada analogia:

A nossa *apreensão* do diverso do fenômeno é sempre sucessiva e, portanto, sempre mutável. Nunca podemos, pois, só por ela, determinar se esse diverso, como objeto da experiência, é simultâneo ou sucessivo, **se não tivermos algo por fundamento que seja sempre**, isto é, algo de *permanente e duradouro*, de que toda a mudança e toda a simultaneidade sejam apenas outras tantas maneiras (modos do tempo) de existir o permanente. (KrV, B 225, 21-25, ênfase nossa).

Vimos que para Kant a “consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si mesma dispersa e sem referência à identidade do sujeito”³³; O tempo é a forma do sentido interno onde acontece a determinação do diverso para a representação de si como sujeito empírico, e nossa apreensão do diverso do fenômeno é sempre sucessiva, ou se quisermos, dispersa, assim com a apreensão de nós mesmos. Como a auto-percepção empírica é também fenomênica, ela não escapa a essa regra de que nossa apreensão do diverso do fenômeno é sucessiva, e assim a *apercepção empírica* só é possível graças à existência de um permanente na experiência, que como vimos, consiste na substância do fenômeno, um substrato real que permanece diante da pura sucessividade dos fenômenos no tempo. Assim, a consciência dá própria existência é *simultânea* à consciência de coisas exteriores ao sujeito, pois ela só pode se dar caso haja, *ao mesmo tempo* um substrato real exterior ao sujeito que afete o sentido interno:

³²Confira KrV B 276.

³³ confira KrV B 133.

Além de só podermos perceber toda a determinação de tempo pela mudança nas relações externas (o movimento) com referência ao que é permanente no espaço (por exemplo o movimento do sol, relativamente aos objetos da terra), nem mesmo dispomos de algo permanente, sobre o que pudéssemos assentar, como intuição, um conceito de substância, **a não ser a matéria**, e esta mesma permanência não é extraída da experiência externa, **mas é suposta a priori pela existência das coisas exteriores, como condição necessária de toda a determinação do tempo**, e, portanto, **também como determinação do sentido interno no tocante à nossa própria existência**. (KrV, B 277, 15-25).

Dessa maneira, o idealismo é refutado valendo-se da teoria da auto-percepção. Fica evidente que não se trata da *apercepção originária*, pois a mesma subjaz à determinação mesma da *apercepção empírica* no processo exposto acima. Além disso, a *apercepção originária* não necessita de condições fornecidas pelo diverso da experiência, por ser condição da própria síntese. Disso não decorre que, assim como o substrato material, a *apercepção originária* seja substancial, tratando-se antes, como vimos, de um mero pensamento, não uma intuição. Dito isto, fica evidente em que a teoria da *apercepção originária* de Kant difere da de Descartes e de Berkeley, pois os dois últimos atribuem ambos ao sujeito pensante a característica da substancialidade e à matéria ora a dubitabilidade ora a inexistência, enquanto Kant atribui à matéria (enquanto fenômeno) a substancialidade e indubitabilidade³⁴ e ao sujeito originário uma existência enquanto uma mera *consciência* de si, não um *conhecimento* de si (exceto quando se fala em *apercepção empírica*).

2.4. Conclusão da Parte I: exposição dos comentários e encaminhamento dos problemas

Tentamos apontar, com a Parte I da presente pesquisa, a função que a *apercepção* cumpre enquanto princípio transcendental do entendimento na *Analítica Transcendental*. Esta *unidade originária*, diferentemente de uma *unidade subjetiva*, não é uma ação do entendimento sobre o diverso *a priori* do sentido interno (cuja forma pura é o tempo) por meio da faculdade de *imaginação produtiva*; ela é, antes de tudo, aquilo que possibilita a própria determinação de uma *unidade subjetiva*. Enquanto objetos espaço-temporalmente dados, a representação de nós mesmos deve obedecer às mesmas leis inerentes a outros objetos, logo, deve ser ela também determinada pelo aparato cognitivo peculiar ao homem. Assim sendo, enquanto objetos para nós mesmos, só podemos nos auto-intuir enquanto fenômenos. Aquilo que subjaz como condição de possibilidade da síntese de qualquer representação pelo entendimento, pelo contrário, *não pode ser determinado por nenhuma faculdade*. O princípio transcendental representado pelo juízo ‘eu penso’ é um princípio lógico que diz apenas que todo o diverso da intuição, e com ele todo o aparato cognitivo

³⁴ Em B 350: “Pode-se pois dizer que os sentidos não erram, não porque o seu juízo seja sempre certo, mas porque não ajuízam de modo algum”.

humano, devem reunir-se numa autoconsciência. Este princípio subjaz como condição de qualquer determinação do diverso. Afirmamos que *autoconsciência* é diferente de *autoconhecimento*, sendo este último fenomênico e o primeiro a expressão da consciência de um princípio lógico-transcendental. A expressão desse princípio por meio do juízo “eu penso” representa a consciência da capacidade de determinação de intuições, uma delas a intuição de si mesmo, que é um conhecimento determinado, cuja representação pode se dar pela expressão do juízo “eu existo”. Avaliaremos na ‘Parte II’ da presente dissertação a validade e o alcance que tais afirmações têm para a teoria da apercepção na Crítica da Razão Pura como um todo, quando se dará um estudo sobre a apercepção em geral em seu tratamento na *Dialética Transcendental*, divisão na qual Kant elucida parcialmente várias lacunas que foram deixadas na teoria da auto-percepção presente no restante da obra.

Diante dessa empreitada, surgem algumas questões que não podem restar sem esclarecimento, pois dizem respeito à própria consistência teórica da *Crítica da Razão Pura*: 1-Como pode ser o sujeito objeto de conhecimento para si mesmo? 2- A apercepção originária está submetida ao tempo? 3- A teoria da apercepção originária é compatível com o idealismo transcendental? A primeira delas se justifica pela própria concepção kantiana de que nos auto-intuímos enquanto fenômenos, e é percebida pelo próprio autor no §24. A segunda surge da afirmação de que apercepção originária e sentido interno se diferenciam, isto é, se a apercepção originária não depende das condições fornecidas pela intuição sensível (B 137), então ela seria um “algo” que estaria para além das condições da sensibilidade, o que seria um escândalo para o projeto crítico de não avançar no conhecimento para além dos limites da sensibilidade. A terceira questão é uma espécie de radicalização da segunda, podendo ser respondida negativamente caso a segunda seja respondida afirmativamente, e então a teoria da apercepção originária consistiria no grande “calcanhar de Aquiles” da Crítica da Razão Pura.

Até o momento fomos capazes de apresentar as seguintes intervenções: como o primeiro e o terceiro problemas envolvem a compreensão dos diferentes modos e funções que a teoria da apercepção cumpre na *Crítica da Razão Pura*, propusemos um estudo mais minucioso desses diferentes modos e funções nos capítulos 1 e 2. O idealismo transcendental, de maneira geral, é a doutrina que considera os fenômenos simples representações, e não coisas em si³⁵. A mesma posição epistemológica é válida para a intuição de si mesmo; porém, para uma *percepção* de si mesmo originária, enquanto espontaneidade pura, tal posição continua válida? Kant afirma³⁶ que nesse caso não nos intuimos nem como fenômenos, nem

³⁵ veja KrV A 369.

³⁶ KrV §25.

como somos em nós mesmos, mas apenas temos consciência de que somos. A título de hipótese: para uma modalidade específica de auto-consciência, qual seja, aquela que é acompanhada de outras representações (empírica), o idealismo transcendental continua sendo válido, e não há a necessidade de validá-lo diante de uma apercepção originária, com a ressalva de que se trata de uma consciência, e não de um conhecimento. O fato de o idealismo transcendental considerar espaço e tempo formas puras da intuição em relação à sensibilidade, e a apercepção originária ser função da unidade da representação dessas próprias formas puras, não a coloca como um *algo* fora do tempo e do espaço, mas como uma *função de unidade* que consiste na percepção dos seus próprios pensamentos como uma sucessividade pura. No entanto, no ponto onde nossa análise progrediu até o momento, não fomos capazes de provar o que foi afirmado acima. A segunda questão pode levar à seguinte conclusão: a consciência de si originária é um conhecimento para além da experiência possível, e portanto, contraria a própria precaução crítica. Entendendo a consciência de si originária como um mero princípio lógico da união de diferentes representações na intuição, abrimos mão de qualquer explicação de uma realidade epistêmica ou ontológica da consciência de si. No entanto, simplesmente abrir mão do problema como se ele fosse no fundo um não-problema não nos parece a melhor saída; assim sendo, acreditamos que essa questão só pode ser resolvida no âmbito da *Dialética Transcendental*. Estamos, portanto, cientes da necessidade de progredirmos na nossa pesquisa até as considerações feitas por Kant nessa tão importante parte de sua obra capital.

Gostaríamos de expor adiante a opinião de alguns comentadores que trataram da teoria da auto-percepção de maneira resumida, sendo assim, nossa exposição da leitura dos mesmos não é exaustiva e nem representa de maneira exata e fiel a sua posição. O nosso objetivo com tal exposição se restringe a apresentar como esses comentadores lidaram com esses e outros problemas da teoria da apercepção e qual a sua proposta para resolvê-los (ou não). Justificamos nosso objetivo com a afirmação de que somente com a análise dos comentadores poderemos tornar a nossa própria apresentação do problema pública no que diz respeito ao teste de sua validade objetiva. Obviamente, não fomos capazes com o presente trabalho, de esgotar a totalidade dos comentadores acerca do tema, por isso não apresentamos em nenhuma parte do nosso trabalho citações ou análises de comentadores, pois acreditamos com isso correr o grave risco de endossar para nós as suas teses, algo que queremos evitar. Não entraremos em minúcias contidas dentro das referidas obras, porque é totalmente em vão o trabalho de repetir aquilo que pode ser facilmente consultado nas próprias obras dos autores. No entanto, nos detivemos no trabalho daqueles que discorreram sobre o tema de maneira

mais longa, em livros e artigos dedicados exclusivamente ao tema, em detrimento de comentários sobre o tema contidos em manuais sobre a *Crítica da Razão Pura* como um todo. Nos detivemos até o momento aos comentadores que se seguem, e ao modo como entendemos a sua maneira de levantar os problemas inerentes à teoria kantiana da auto-percepção:

Intérprete	Modo de tratar o problema da auto-percepção
Karl Americks (1982) ³⁷	Teoria da mente.
Arthur Melnick (2009) ³⁸	Dinâmico-fenomenológico.
Patricia Kitcher (2011) ³⁹	Psicologia Transcendental.
Béatrice Longuenesse (2017) ⁴⁰	Analítico-psicológico.
Guido A. de Almeida (1993) ⁴¹ Raul Landim Filho (1998) ⁴² Clélia A. Martins (98/99) ⁴³ Manfred Baum (2002) ⁴⁴	Acesso a um sujeito lógico.

Em todos esses comentários, como se pode observar em sua divisão, ou se parte de um problema mais contemporâneo relacionado à teoria da mente, fenomenologia ou psicologia, ou se parte (como a maioria dos que tem textos em língua portuguesa) de uma leitura mais alinhada ao texto de Kant da qual se infere meramente a distinção entre se conhecer e ter consciência de si, e esta última a consciência de uma forma lógica. A mais alinhada ao texto parece mais segura em relação à coerência interna do próprio sistema que sustenta a teoria, no entanto, ela também tem de responder a uma série de problemas (como o da auto-

³⁷ Em '*Kant's Theory of Mind*', Oxford University Press, 2000.

³⁸ Em '*Kant's Theory of the Self*', Routledge, 2009.

³⁹ Em '*Kant's Tinker*', Oxford University Press, 2011.

⁴⁰ Em '*I, Me, Mine*', Oxford University Press, 2017.

⁴¹ Em 'Consciência de si e conhecimento objetivo na "dedução transcendental" da "Crítica da Razão Pura".', *Analytica*, 1993.

⁴² Em 'Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento', Discurso Editorial, 2009.

⁴³ Em 'Autoconsciência pura, identidade e existência em Kant', *Trans/Form/Ação*, 1998/99.

⁴⁴ Em '*Eu lógico e eu pessoal em Kant*', *Studia Kantiana*, 2002.

recursividade⁴⁵). Os outros modos de ler a teoria da auto-percepção acabam tendo que lidar com problemas surgidos dessa postura de partir de questões mais contemporâneas (no contexto da filosofia da linguagem e da psicologia, por exemplo) e muitas vezes se afastam muito do sentido que Kant quis empregar. Ainda que aqui estejamos propondo mais uma hipótese desse “sentido que Kant quis empregar” que não pretende ser a última palavra nessa leitura, acreditamos que ela possa no mínimo ser mais didática, ainda que muito menos exaustiva que a maioria dos eminentes comentadores elencados, porque se organiza de acordo com a ordem com que a teoria da autopercepção aparece na própria obra, propiciando ao leitor um acompanhamento cronológico do sistema.

Acreditamos que o simples modo de exposição da teoria segundo seu curso na obra é capaz de suplantar dentro do próprio sistema os problemas surgidos de fora do sistema. Deve-se, portanto, tomar o “eu penso” dentro de um conteúdo no qual o entendimento é atuante diferente do “eu penso” no domínio da razão, como pretendemos expor no decorrer dessa dissertação. Ainda que a apercepção enquanto idéia originária regule o conhecimento do entendimento para lhe fornecer unidade em relação ao conhecimento de si, qualquer sistema oriundo daí, seja empírico, seja puro, seja transcendental, não pode constituir ciência, pois nem sequer há objeto de estudo, só de consciência. Kant não pode ele mesmo propor uma psicologia em detrimento de outras, ele pode propor, no entanto, as condições transcendentais que uma psicologia enquanto ciência deveria cumprir para assim ser considerada, e isso consiste simplesmente em apontar as sutilezas lógicas inerentes a qualquer dialética erigida sob a assunção de um sujeito substancial. A aproximação de Kant da psicologia do século XIX e XX é ainda mais perigosa, em nosso modo de interpretar, porque além de importar problemas para o interior do sistema kantiano, ela contém muitas vezes elementos empíricos em seu interior, convertendo-se justamente na psicologia empírica que Kant evita para uma crítica da razão pura.

Assim, expomos até o momento a função que a apercepção em suas diferentes modalidades exerce como um princípio transcendental do entendimento, tanto na aplicação de conceitos como na formulação de juízos acerca dos objetos da experiência. Deve-se ressaltar que o modo como a razão lida com o mesmo diverso (o da auto-percepção originária) é diferente do modo como o entendimento a determina. Contudo, o caminho percorrido até aqui

⁴⁵ A percepção de si mesmo sempre exige uma representação prévia de outro eu que seja o sujeito ao qual a representação se apresenta (auto-recursividade), e o ponto de vista do sujeito lógico deve lidar com esse problema.

ainda não foi suficiente para resolver esses problemas em sua integralidade, restando sempre a dúvida acerca do caráter essencial da apercepção originária. De maneira resumida, chegamos até o momento às seguintes conclusões:

- 1- O capítulo 1 expôs, em suas diferentes seções, as noções de *sentido interno*, *sentido externo*, *apercepção empírica* e *apercepção transcendental*, ressaltando a suas diferenças e funções na *Analítica dos Conceitos*.
- 2- O capítulo 2 expôs primeiramente um suposto problema de coerência interna da teoria da apercepção, mostrando os equívocos de interpretação que os desencadearam. Partimos então para as diferentes funções que a *apercepção originária* cumpre na *Analítica dos Princípios* e expomos como Kant refuta os idealismos de Descartes (problemático) e de Berkeley (dogmático).

Devemos mostrar nos próximos capítulos como a razão lida com a percepção de si mesmo. Buscaremos entender se a apercepção originária enquanto um princípio transcendental do entendimento é tida como um ente em si mesmo por consequência de um uso dialético de nossa razão, ou se trata-se de um e mesmo princípio, que subsidia tanto o procedimento de nossa razão em sua disposição metafísica quanto o procedimento de nosso entendimento no conhecimento do mundo empírico. Se tal for o caso, a *Crítica da Razão Pura* terá de lidar com as consequências de afirmar que o mesmo princípio transcendental subsidia tanto o conhecimento *válido objetivamente* quanto o que só é *válido subjetivamente* e não obstante arroga para si o direito à objetividade. O que nos perguntaremos então é: a apercepção originária é tanto um *princípio transcendental* do entendimento quanto uma *idéia transcendental* da razão? Quais as consequências para o edifício da *Crítica da Razão Pura* como um todo de uma afirmação positiva a essa questão? Deveremos expor, portanto, o modo como a razão lida com a percepção de si mesmo e compará-lo com o modo já exposto na Parte I onde o entendimento afeta o sentido interno no *conhecimento* de si mesmo. Seria a razão capaz de elaborar um *conhecimento* de si mesmo, e seria esse conhecimento semelhante ao elaborado pelo entendimento? Podemos afirmar tratar-se a apercepção originária a intuição de nossa própria alma? Porque Kant preserva a noção de alma para fins práticos, uma vez que tal preservação parece contrariar de maneira radical aquilo que constitui a principal tarefa de uma *Crítica da Razão Pura*, qual seja, jamais avançar no conhecimento para além dos limites da experiência?

PARTE II

APERCEPÇÃO COMO IDEIA TRANSCENDENTAL DA RAZÃO

3. APERCEPÇÃO ORIGINÁRIA E OS PARALOGISMOS DA RAZÃO PURA

3.1. Os raciocínios dialéticos de primeira classe.

A *Analítica Transcendental* teve como objetivo apresentar as condições sem as quais um objeto não pode em geral ser pensado, isto é, as regras e os princípios *a priori* que dão a condição de possibilidade da inteligibilidade de um objeto enquanto um fenômeno dado à nossa faculdade sensível. Se de um lado esta faculdade se comporta passivamente diante da afetação sensível do diverso dos objetos, o entendimento, enquanto pura espontaneidade, percorre, incorpora e sintetiza o diverso, transformando-o em algo cognoscível segundo as regras peculiares ao aparato cognitivo humano (juízos, categorias e princípios). Trata-se, portanto, de uma *lógica da verdade*⁴⁶, na medida em que qualquer conhecimento que a contradiga perde sua *validade objetiva*. Assim, *entendimento* (faculdade das regras) e *faculdade de julgar* (faculdade de subsumir a regras) têm seu cânone estabelecido nesta divisão da Crítica da Razão Pura. Devemos ter em vista que a *apercepção originária* cumpre papel fundamental na fundamentação teórica de toda a *Analítica Transcendental*, pois ela é o princípio que confere a possibilidade da própria *síntese*, a ação mais fundamental do uso do entendimento em conceitos e juízos⁴⁷.

Se o entendimento fornece os conceitos e os aplica aos fenômenos por meio de juízos, a razão se vale de juízos não para aplicá-los a fenômenos, mas para formar com eles raciocínios, por meio dos quais pretende ultrapassar totalmente os limites estabelecidos pela experiência, versando sobre objetos que jamais podem nos ser dados em uma e com a pretensão de, por meio do uso de princípios da lógica geral, afirmar sinteticamente acerca da verdade ou falsidade desses objetos. Nisso consiste o *uso dialético* de nossa razão, qual seja, pretender por meio do uso da lógica geral como *órganon* a objetividade de supostos conhecimentos nascidos de uma ilusão de ampliação e descoberta. No entanto, essa ilusão não é fruto de uma atitude premeditada da razão em querer enganar ou burlar o conhecimento humano, tratando-se antes de uma *ilusão natural*⁴⁸ da razão, que por meio de regras fundamentais de seu uso, denominadas *princípios transcendentais* (idéias), busca alcançar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado que lhe confere unidade e completude⁴⁹. A *Dialética Transcendental* é, assim, a ciência que expõe a aparência

⁴⁶ Veja: KrV B 62.

⁴⁷ Kant chega a dizer que a *apercepção originária* “é o próprio entendimento”. Confira KrV B 134.

⁴⁸ Veja: KrV A 298.

⁴⁹ Veja: KrV B 364.

dos juízos transcendentais da razão em seu uso hiperfísico, por meio da explicitação do modo como a razão opera em seus raciocínios dialéticos em busca da totalidade da série das condições dos fenômenos. A razão opera seus raciocínios por meio de princípios fornecidos pela lógica geral, sendo a estrutura fundamental do silogismo⁵⁰ a regra mais geral da execução de uma inferência, derivando dele diversas espécies de raciocínios⁵¹. Portanto, na busca de “encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o condicionado que lhe completa a unidade” a razão elabora seus raciocínios segundo as diversas formas de se estruturar um silogismo, e sob os diferentes momentos da relação de um juízo: ela pode progredir tanto do lado do condicionado para o das condições, como erigir uma condição última como princípio e marchar em direção ao condicionado. A integralidade da série do lado do condicionado pouco importa para a razão, pois só da primeira ela pode fornecer ao entendimento toda a série de condições.

Em sua busca por ultrapassar os limites impostos pela experiência, a razão é guiada por três princípios transcendentais que a impõem na busca pelo incondicionado, nomeadamente, a *unidade absoluta do sujeito pensante* (alma), a *unidade absoluta da série das condições no fenômeno* (mundo), e a *unidade absoluta de todos os objetos do pensamento* (Deus)⁵². Obviamente nosso escopo de investigação limita-se ao primeiro princípio. O conhecimento de si mesmo constitui então a primeira relação que nossas representações podem possuir no erigir de uma dialética, e Kant chama os raciocínios de sua pretensa ciência (a psicologia racional) de *raciocínios dialéticos de primeira ordem* ou *paralogismos*, por precederem, em termos de dependência, dos outros dois: a relação da representação com o sujeito, com o diverso dos fenômenos, e com todas as coisas em geral, dá, na ligação da primeira com a segunda, a terceira. Segundo Kant, esse procedimento da razão é semelhante ao da forma lógica que vai das premissas à conclusão, sendo uma das tarefas da Dialética Transcendental mostrar se tal semelhança se confirma ou não:

“Progredir do conhecimento de si próprio (da alma) para o do mundo e, mediante este, para o do Ser supremo, é um progresso tão natural que parece semelhante ao progresso lógico da razão que passa das premissas para a conclusão. Haverá realmente aqui, no fundo, uma secreta analogia, semelhante à que existe entre o processo lógico e o transcendental?” (KrV, A 337. 15-19)

⁵⁰ “Em todo conhecimento há uma proposição que serve de princípio e outra, a conclusão, que dele é extraída e, por fim, a dedução (a conseqüência), pela qual a verdade da última está indissolúvelmente ligada à verdade da primeira.” (KrV B 360).

⁵¹ São eles: categóricos, hipotéticos e disjuntivos, em analogia com o momento da *relação* na tábua dos juízos. Veja : KrV B 95 / A 304.

⁵²Veja: KrV B 391.

A forma lógica adotada pela razão em sua tentativa de erigir uma psicologia racional, isto é, uma pretensa ciência que forneça as condições absolutas da constituição ou essência do sujeito pensante, consiste numa *síntese categórica*⁵³ baseada na mesma função usada num juízo categórico, ainda que seu uso não se aplique a uma determinação de fenômenos na experiência. Portanto, devemos entender o modo de operação lógica de uma síntese desta natureza para entendermos o procedimento da razão com o “eu penso”. Voltando até a *Analítica dos Conceitos*, temos que o juízo categórico é do tipo que apresenta uma relação do predicado com o sujeito (§ 9), do qual se consideram dois conceitos na mencionada relação. O *Manual dos Cursos de Lógica Geral* informa (§23/24) que juízos categóricos são do tipo em que há uma *subordinação* do predicado ao sujeito, na qual o acordo ou desacordo formal dos mesmos constitui a sua cópula, e não há a característica modal de problematicidade, isto é, em que a afirmação ou a negação têm um valor apenas possível, isto é, ou a afirmação tem que ser tomada como indubitável, ou a negação.

Assim, em um paralogismo da razão há uma relação entre dois conceitos, o conceito transcendental do sujeito, e o conceito da unidade absoluta do mesmo, donde se infere o segundo do primeiro de maneira categórica. Essa inferência que se funda no conceito de *eu* acontece sob quatro diferentes modos, à semelhança das categorias, e desses quatro momentos, por composição, se chega a quatro paralogismos específicos que constituem a psicologia racional como pretensa doutrina da alma. No primeiro paralogismo a razão infere, por meio de um silogismo, da característica do *eu* de só poder ser dado como sujeito nos juízos a *substancialidade* do mesmo. No segundo, da singularidade do eu, isto é, do fato dele não poder ser decomposto em vários sujeitos, infere a *simplicidade* do mesmo. No terceiro a razão infere da identidade do sujeito em relação a qualquer diverso que esteja a ele relacionado a *personalidade* do *eu*. E no quarto, da distinção entre o sujeito e as coisas exteriores a ele infere-se a possibilidade de ser consciente de si mesmo sem elas. Dessas quatro inferências surgem os sistemas de psicologia transcendental que versam com pretensão de objetividade, no primeiro caso, acerca da *imaterialidade* do sujeito pensante, no segundo de sua *inocorrutibilidade*, no terceiro de sua *personalidade* e no quarto dá a sua *relação* com os corpos, donde se infere que a alma seja o princípio da vida na matéria.

A refutação ao primeiro modo de operar um paralogismo apóia-se na conclusão obtida no âmbito da *Analítica Transcendental*, de que não há significação objetiva para categorias

⁵³ Veja: KrV B 379.

puras, isto é, que não tenham uma intuição a que se refiram. Afirmar do sujeito que, do fato de não poder ser ele utilizado como predicado de qualquer outra coisa, que seja substância, é um passo inconseqüente da razão, ainda que por meio de um princípio; devemos lembrar que o esquema da categoria de substância é a presença permanente do real no tempo⁵⁴. Ora, como se prova a suposta presença permanente do eu substancial (alma) na experiência, isto é, sem ser a partir da mera concatenação tautológica entre conceitos? O desafio se torna ainda mais difícil quando adicionamos o fato de a pretensão da razão nesse domínio reivindicar para o sujeito pensante a imaterialidade. Assim, da representação do eu como sujeito de todo pensamento não podemos inferir que ele seja distinto de todos os outros objetos da intuição como um ente “puro”.

O argumento da psicologia racional a favor da simplicidade da alma se apoiaria na contraditória da tese a favor da alma como uma substância composta de várias substâncias simples, afirmando que o pensamento não poderia ser derivado da ação de diferentes “partes” do mesmo (como seus acidentes) que contribuiriam cada uma com uma fração daquilo que comporia o pensamento como um todo agregado, dado que todas essas representações devem reunir-se num só sujeito para que constituam um pensamento. Disso, a psicologia racional extrairia a conseqüência de que a alma é incorruptível, dado distinguir-se, por sua simplicidade, de toda a matéria (composta). O problema apontado por Kant para esse tipo de proposição é que ela não cumpre com o critério da analiticidade exigido para uma proposição simples, isto é, de identidade ($a = a$). A unidade absoluta do pensamento pode ser tratada tanto como resultado da contribuição coletiva de substâncias, quanto como unidade absoluta do sujeito, portanto, provar a proposição de que “ a alma é uma substância simples” é algo impossível mesmo do ponto de vista lógico. Prová-la como uma proposição sintética *a priori* é igualmente impossível, dado que a experiência não pode fornecer a pedra de toque exigida para a formulação desse tipo de juízo. No entanto, Kant não nega⁵⁵ a possibilidade de pensá-la como uma característica *mediata* da proposição “eu penso”, mas sim nega a possibilidade de se *deduzir* (no sentido de provar) dessa proposição a sua simplicidade, impossibilitando assim um conhecimento efetivo dela, uma vez que a representação de um sujeito simples abstrai de todas as suas propriedades. Igualmente, perguntar-se se o “ser pensante em si” é ou não de natureza diferente da matéria é uma questão mal formulada, dado que da matéria só podemos acessar sua natureza fenomênica.

⁵⁴ Veja: KrV A 144.

⁵⁵ Veja: KrV A 355.

O paralogismo da personalidade se apóia na tese da identidade numérica de si mesmo nos diferentes estados sucessivos do tempo, e daí infere a pessoalidade da alma; o argumento de Kant⁵⁶ para revelar sua fragilidade é bastante intrincado, porém, perspicaz: ainda que na representação de mim mesmo no meu sentido interno encontre-se a minha identidade numérica diante da sucessividade de minhas representações, à representação de mim mesmo no sentido interno de outro sujeito não está ligada a minha identidade, isto é, um sujeito outro para o qual eu seja objeto de seu sentido interno pode muito bem admitir a identidade de seu próprio eu em relação à sucessão de suas representações, mas não poderá concluir daí a *permanência objetiva* de minha representação nele. Portanto, não podemos julgar a partir de nossa própria consciência acerca da *validade objetiva* da permanência ou não de nossa alma, porque tudo aquilo de que temos consciência é referido ao nosso eu idêntico, portanto sempre tomaremos a nós mesmos como permanentes no fluxo das representações dadas ao sentido interno. Sob a perspectiva de outro sujeito, contudo, não poderíamos decidir acerca da permanência de nosso eu em sua consciência. Assim, a identidade da consciência cumpre meramente a função de ser condição formal do encadeamento dos pensamentos, sendo extravagante a tentativa de torná-la um conhecimento com validade objetiva.

O quarto paralogismo parte da idéia de que a realidade dos objetos exteriores ao sujeito nunca pode ser dada diretamente na percepção, portanto, a causa dessa percepção é sempre duvidosa. Esta posição epistemológica que duvida da existência real de objetos exteriores ao sujeito é chamada de idealismo. Kant é partidário de uma posição epistemológica que ele chama de *idealismo transcendental*, na qual o espaço e o tempo são formas puras da sensibilidade e não coisas em si, e os fenômenos são igualmente considerados como representações dependentes das regras de nossa sensibilidade, e não como coisas em si. A esta posição epistemológica se contrapõe o *realismo transcendental*, doutrina que contrariamente considera o espaço, o tempo e os fenômenos como coisas em si mesmas. A assunção do realismo transcendental como posição epistemológica viável acaba por conduzir a um *idealismo empírico*, doutrina que considera incerta a existência das coisas pela insuficiência de nossas percepções para atestar a sua realidade; isto é, o realismo transcendental, na medida em que não consegue explicar o que constitui em última instância a essência das coisas, acaba conduzindo a razão à crença de que na verdade não há coisas, senão nossa percepção delas. A esse idealismo empírico opõe-se um *realismo empírico*, posição epistemológica que confere à matéria, enquanto fenômeno, realidade, na medida em

⁵⁶ Veja: A 363.

que é imediatamente percebida, ou seja, a percepção representa algo de real dado no espaço. Assim, a existência das coisas é tão patente quanto a existência do sujeito, ainda que delas só possamos perceber aquilo que afeta nosso aparato sensível em sua especificidade. Portanto, o *idealista transcendental* é também um *realista empírico*, na medida em que assume que a matéria não é resultado de uma intuição intelectual do sujeito, ou seja, de um raciocínio, mas que aquilo que dela conhecemos depende do modo particular de apreensão das coisas específico à constituição cognitiva do homem. Dito isso, percebe-se que o erro da razão no paralogismo da idealidade consiste na afirmação de que só podemos conhecer a realidade exterior das coisas por meio de raciocínio, dada a insuficiência da tese de que as coisas existem por si, ou seja, a razão progride de um *realismo transcendental* para um *idealismo empírico*.

Os raciocínios dialéticos de primeira classe se baseiam então na proposição “eu penso” para a partir dela fundamentar uma doutrina transcendental da alma que tem a pretensão de que proposições meramente subjetivas acerca da natureza do *eu* possuam validade objetiva. Ela se concentra em três problemas principais, nomeadamente, o problema da relação entre alma e corpo, o que era a primeira antes de unir-se ao segundo, e o que será da mesma após supostamente separar-se do corpo. Diversos são os sistemas metafísicos, sob o nome de *espiritualismo*, que foram erigidos na tradição anterior à *Crítica da Razão Pura* sob a presunção de que o *eu* possuiria a característica da substancialidade em detrimento dos corpos, e mostrar a estrutura formal de seu modo de operação constituiu a principal tarefa dos paralogismos. Contudo, ainda que a crítica se oponha a qualquer espiritualismo, ela igualmente se opõe ao *materialismo*, o que à primeira vista pode soar muito estranho diante da precaução de não avançar no conhecimento para além dos limites da experiência possível, dado que tal oposição dá ainda à primeira certa margem de possibilidade. O materialismo mostra-se tão infundado quanto o espiritualismo em sua capacidade de demonstrar a natureza simples do sujeito, dado que no espaço não há nada de simples; isso significa que o materialista não tem na experiência nada que o subsidie em sua teorização acerca da natureza do *eu*, pois assim como o espiritualista, não acha nada na experiência que o sirva como pedra de toque para nenhuma afirmação sintética a priori. Portanto, em relação a uma existência separada, simples, da alma, não existe uma ciência, sendo a doutrina racional da alma útil apenas como *disciplina*, isto é, enquanto mostra à razão o alcance de sua especulação - “a prevenindo tanto de afirmações extravagantes do espiritualismo quanto do materialismo sem alma”- , mas não como *doutrina*, quando pretende para o conhecimento de algo que jamais

pode ser dado numa experiência possível a possibilidade de ampliação do nosso conhecimento. Desse modo, a razão fica impedida tanto de afirmar a existência de uma alma substancial, quanto de afirmar que não há alma.

Acautelando-se de não incorrer em nenhum dos erros citados acima, a razão pode então fazer um uso proffcuo da noção de sujeito para um uso prático, abrindo mão de dar uma resposta definitiva do que ele seja no âmbito especulativo. Assim, se abriremos mão de especular acerca da natureza da alma, podemos preservar as noções que compõem a espiritualidade⁵⁷ para fundamentar a esperança numa vida futura melhor que a atual, de acordo com nossa conduta⁵⁸. A legitimidade dessa pretensão é permitida no uso prático da razão, ainda que no uso especulativo ela não passe de uma extravagância. Curiosamente, no âmbito prático Kant franqueia⁵⁹ à razão a possibilidade de ultrapassar os limites da experiência no que respeita à afirmação da existência da alma com todas as propriedades reivindicadas por uma espiritualidade. Tal ultrapassagem transporia o homem, em relação ao resto da natureza como contendo uma *finalidade* em cada uma dos entes que a constitui, para a *ordem dos fins* própria ao homem considerado no conjunto da natureza como o fim último. Assim, a utilidade prática da noção de alma para o homem consiste na regulação de sua conduta em vista de uma vida futura, conduta esta que seria produto da própria espontaneidade desse sujeito na elaboração e aplicação para si mesmo das leis que guiam a sua ação. Ainda que a prova da alma e de suas propriedades não possa ser dada no âmbito especulativo, muito menos no âmbito da experiência, podemos ter uma indicação de sua existência efetiva a partir da descoberta das leis de seu uso puro que indicam a existência de um sujeito legislador espontâneo que as elaboram. Ainda que a natureza seja regulada por regras as quais todas as coisas que a compõem estão submetidas, tais como as leis da física, o sujeito é capaz de agir sobre a natureza como causa de determinados efeitos seus, o que mostra que mesmo que esse próprio sujeito esteja, como os demais objetos, sujeito às leis da natureza, ele é causa determinante de sua própria existência no mundo. Ora, se posso ser causa de certos efeitos no mundo, não sou de um todo um objeto sujeito a um simples jogo da natureza em suas diversas determinações, e essa peculiaridade particular aos homens é que dá a indicação da existência de uma faculdade espontânea do sujeito de ser legislador de suas ações, portanto um ser *livre*. O fato de ser livre indica a possibilidade de se *pensar* para fins práticos um *sujeito numênico*, independente das regras comum aos objetos materiais e criador

⁵⁷ Lembre-se: imaterialidade, incorruptibilidade e personalidade.

⁵⁸ Veja: KrV B 426.

⁵⁹ Veja: KrV B 425.

das regras de sua própria ação. À primeira vista, parece-nos muito estranho Kant ao mesmo tempo restringir a razão no seu uso especulativo e permitir a sua extrapolação da experiência possível no âmbito prático. Não constituiria essa permissividade uma contradição em relação à própria natureza do pensamento crítico?

A fim de adequar esta exposição aos propósitos de nossa pesquisa, poderíamos nos perguntar a essa altura: se é a razão quem formula os raciocínios acerca do próprio eu, que estrutura transcendental fornece a ela essa espontaneidade? Isto é, se o paralogismo consiste numa dialética da razão acerca do que seja a apercepção, o que dá unidade à razão? Em última instância, como se dá a relação entre a razão e a *apercepção originária*? Uma resposta possível a esta questão é a afirmação de que “a unidade da razão não é, pois, a unidade de uma experiência possível”; não sendo a unidade de uma experiência possível, a unidade de razão não passa de uma mera presunção de ter-se adquirido a totalidade das condições acerca de um dos objetos de razão supracitados. Assim, não devemos perguntar acerca de uma estrutura transcendental anterior à própria razão (pois ela é, em última instância, a faculdade superior do conhecimento⁶⁰), mas devemos perguntar-nos acerca do modo como ela opera em relação à *apercepção originária*, que por sua vez é o princípio mais elevado do entendimento. Perguntávamo-nos acima se haveria uma diferença entre apercepção originária como um princípio transcendental do entendimento e apercepção enquanto um princípio transcendental da razão. Dado o ponto em que nossa investigação chegou, parece razoável responder negativamente a essa questão, pois parece tratar-se apenas da atribuição pela razão da característica de substancialidade à apercepção originária:

[...] o primeiro raciocínio da psicologia transcendental nos traz apenas uma pretensa luz nova, **dando-nos o sujeito lógico permanente do pensamento pelo conhecimento do sujeito real de inerência**, do qual não temos nem podemos ter o mínimo conhecimento, porque a consciência é a única coisa que torna todas as representações em pensamento e onde, portanto, devem ser encontradas todas as nossas percepções, como no sujeito transcendental. (KrV, A 350. 9-15. ênfase nossa)

Devemos, portanto, investigar e propor uma possível lógica de funcionamento do modo como a razão lida com a *apercepção originária*, em relação à exposição feita no capítulo 1 acerca da mesma. Nos atentaremos também ao fato de Kant ter preservado a idéia de uma alma para fins práticos, especulando quais as conseqüências de tal afirmação para a coerência interna do sistema e para o que se segue depois dela na *Antinomia da Razão Pura*.

⁶⁰ Em KrV B 355: “Todo nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e a traga à mais alta unidade do pensamento.”

3.2. Coerência interna do sistema: um estudo comparativo

A apercepção originária é, como vimos, aquilo que dá a condição de possibilidade da própria síntese, esta última, a condição para que o diverso disperso dos fenômenos converta-se em um conhecimento. No âmbito do conhecimento objetivo, portanto, a apercepção originária cumpre a função de princípio transcendental. A razão, entendida como a faculdade que dá unidade e completude ao conhecimento determinado pelo entendimento, jamais se refere imediatamente às intuições, mas à busca da totalidade da série das condições até o incondicionado. Tratando-se do *si mesmo*, essa busca consiste na tentativa de construção de uma suposta ciência que seria capaz de ampliar nosso conhecimento acerca da “alma”. A razão então toma esse princípio transcendental como um *sujeito real* e atribui a ele a categoria da substancialidade, algo que consiste em uma extravagância da razão dado se tratar de um uso puro dessa categoria, de onde derivam os diversos sistemas de psicologia racional. Essa extravagância torna-se comedida quando se abstêm do compromisso especulativo e volta-se para seu uso prático. Esta é, em linhas gerais, a função da apercepção na Crítica da Razão Pura. Perguntávamos acima acerca da coerência interna do sistema da obra, dada a presença de possíveis contradições presentes na exposição de Kant de sua tese da auto-percepção. A questão mais importante a ser respondida é se o princípio que rege a validade objetiva dos conhecimentos é o mesmo que subsidia os raciocínios dialéticos enquanto idéia. A resposta a essa pergunta diz respeito à coerência interna do sistema como um todo. Façamos então um esforço de pesquisa no sentido de avaliar algumas dessas possíveis inconsistências.

A primeira menção que Kant faz a uma percepção de si é ainda no âmbito da *Estética* (B 50): “O tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, do intuir a nós mesmos e a nosso estado interno.” Ainda nesta parte da doutrina dos elementos se lê:

“No homem, esta consciência [de si] **exige uma percepção interna do diverso**, que é previamente dado no sujeito, e a maneira como é dado no espírito, **sem espontaneidade**, deve, em virtude dessa diferença, chamar-se **sensibilidade**. [...] Este, com efeito intui-se a si próprio, não como se representaria imediatamente e em virtude da sua espontaneidade, mas segundo a maneira pela qual é afetado interiormente; por conseguinte, **tal como aparece a si mesmo e não tal como é**.(KrV, B 68, 15-28. ênfase nossa, colchetes nossos.)

Comparemos com a que se segue:

“Esta representação [de si] é um ato de **espontaneidade**, isto é, **não pode coniderar-se pertencente à sensibilidade**.” (KrV B132, 7-10. ênfase nossa, colchetes nossos.)

O capítulo 1 da presente dissertação foi enfático na distinção entre apercepção originária e apercepção empírica. Aqui não há muito o que se especular, há que se ter cautela apenas nessa diferenciação que numa leitura mais apressada pode causar certa confusão nos intérpretes. Contudo, a *apercepção originária* apresenta diversas dificuldades de interpretação, a iniciar pela questão acerca do que ela efetivamente representa. Vejamos alguns trechos onde Kant a define e suas ambigüidades:

Assim, o primeiro **conhecimento** puro do entendimento, sobre o qual se funda todo o seu restante uso, e que é também totalmente independente de todas as condições da intuição sensível, é, pois, o princípio da unidade originária sintética da apercepção. (KrV, B 137, 16-19. ênfase nossa.)

Comparemos com a que se segue:

[...] não tenho *conhecimento* de mim *tal como sou*, mas apenas tal como apareço a mim mesmo. A consciência própria está, pois, ainda **bem longe de ser um conhecimento de si próprio** [...]. (KrV B 158, ênfase nossa.)

Fica aqui a dúvida acerca da possibilidade ou não de se conhecer a si mesmo. Propomos no capítulo 1 que quando se trata de um conhecimento de si estamos no âmbito da apercepção empírica, e quando se trata de uma consciência de si estamos nos reportando ao princípio originário da síntese, o eu transcendental. O problema é que na primeira citação acima Kant claramente fala de um *conhecimento*⁶¹ da unidade originária sintética da apercepção. Não temos para isso uma solução definitiva. Teria sido um leve descuido de Kant em sua escrita? Não sabemos. Na Analítica dos Princípios expomos um possível problema de interpretação acerca de uma correspondência entre apercepção e sentido interno, algo que seria incoerente diante da evidente distinção entre ambos. Contudo, interpretando *corresponder* como uma simples relação e não como *equivalência*, o problema se resolve, mas também não sabemos se Kant quis empregar este último significado ao texto. Os problemas de coerência interna se agravam quando estamos no âmbito da *Dialética*. Vejamos:

[...] a unidade absoluta da **apercepção**, o **eu simples**, na representação a que se refere toda a ligação ou separação que constitui o pensamento, embora ainda nada se decida quanto à natureza ou substância do sujeito. A **apercepção é algo real** e a sua simplicidade está já implícita na sua possibilidade. (KrV, B 419, ênfase nossa. colchetes nossos.)

Comparemos com a que se segue:

⁶¹ No original: *Das erste reine Verstandeserkenntniß also*, [...]. Tanto Fernando Costa Mattos (Vozes, 2013), como Valério Rohden e Udo Moosburger (Os pensadores, 2000) optaram por “o primeiro conhecimento puro do entendimento”.

Não podemos dar-lhe outro fundamento [ao nosso ser pensante] que não seja a representação *eu*, **representação simples** e, por si só, **totalmente vazia de conteúdo** [...]. Por este “eu”, ou “ele”, ou “aquilo” (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito de pensamentos =X[...]. (KrV B 404, ênfase nossa, colchetes nossos.)

Um problema que se repete em toda a *Crítica da Razão Pura* é o uso do termo ‘apercepção’ sem nenhum predicado que a acompanhe, como ‘originária’, ‘empírica’ ou ‘transcendental’; isso porque quando o termo ‘apercepção’ aparece sozinho ele pode querer dizer tanto ‘apercepção originária’ quanto ‘apercepção empírica’, o que dificulta o trabalho do intérprete. Nesse caso, a única alternativa que nos resta é examinar o contexto de uso do termo e decidir acerca do predicado que lhe convém naquele contexto. Assim, na citação acima, parece-nos que Kant está se referindo à *apercepção originária*, e isso é algo problemático porque Kant afirma sua *realidade*. Lembremos que realidade é “no conceito puro do entendimento, aquilo que corresponde a uma sensação em geral, ou seja, aquilo cujo conceito indica em si próprio um ser (no tempo)” (A 143). Ora, se Kant estiver falando da *apercepção originária*, o que parece ser o caso diante do contexto e diante do uso do termo ‘simplicidade’ que parece indicar aquele princípio transcendental, fica evidente o problema. Outro problema está em saber se a *apercepção originária* está ou não submetida ao tempo como sua condição. Vejamos a seguir:

[...] em todo o tempo em que tenho consciência de mim próprio, **tenho consciência desse tempo como pertencente à unidade do meu eu**, o que equivale a dizer que **todo esse tempo está em mim** como uma unidade individual, ou que **me encontro em todo esse tempo** com uma identidade numérica. (KrV, A 362, ênfase nossa, colchetes nossos.)

Ora, se a *apercepção originária* está para além do tempo ela é um ser *atemporal*, o que supostamente me possibilitaria concluir a sua imaterialidade, algo escandaloso para a razão. Mas se, por outro lado, ela estiver submetida ao tempo, ela é *apercepção empírica*. O que é então a *apercepção originária*? Comparemos a passagem acima à que se segue:

Efetivamente, se pudéssemos pressupô-la [a permanência], não resultaria ainda daí a duração da consciência, mas a possibilidade de uma **consciência durável** num sujeito permanente [...] Esta permanência, contudo, **não nos é dada por coisa alguma, anteriormente** à identidade numérica do nosso eu, identidade que deduzimos da *apercepção idêntica*; (KrV, A365, ênfase nossa, colchetes nossos.)

Lembremos que o permanente é aquilo que é simultâneo com o sucessivo⁶². Ora, se não podemos pressupô-la como dada *anteriormente* à identidade numérica do eu, significa que essa identidade é dada *primeiro* em relação à sua permanência. Sob esta perspectiva,

⁶² Confira: KrV B 67.

parece-nos que a *apercepção originária* da qual é deduzida a identidade numérica é algo que antecede a simultaneidade com o sucessivo. Tenhamos em vista aqui que a característica da identidade é atribuída à *apercepção originária* em relação aos objetos da experiência, pois a consciência de si originária é a consciência de que uno diferentes representações umas às outras, ou seja, as sintetizo (KrV, B 133), portanto, não há margem aqui para se pensar que o eu permanente seja o que é possibilitado pela forma do sentido interno. Curiosamente, na primeira citação da página anterior, Kant fala de uma relação de *pertença* do tempo com a *apercepção originária*, mas ao mesmo tempo dá a entender que a *apercepção originária* está *no* tempo (“ me encontro **em** todo esse tempo...”). Contudo, se lermos passagens como a que se segue, deparamos com um contrapeso à tese de que ela está submetida ao tempo:

[...] a **forma pura da intuição no tempo**, simplesmente como intuição em geral, que contém um diverso dado, **está submetido** à unidade original da consciência, apenas através da relação necessária do diverso da intuição a um: eu penso; (KrV B 140, ênfase nossa, colchetes nossos.)

No entanto, se compararmos com a que se segue, o inverso parece fazer sentido:

[...] e **existo como uma inteligência simplesmente consciente de sua faculdade de síntese**, mas que, em relação ao diverso que deverá ligar, **estando submetida a uma condição restritiva que se chama o sentido interno**, só pode tornar intuível essa ligação segundo relações de tempo completamente estranhas aos conceitos próprios do entendimento. (KrV B 159, ênfase nossa, colchetes nossos.)

Ora, não há dúvidas de que aqui Kant está falando da *apercepção originária*, pois ela consiste, como vimos (B 133), no próprio ato de consciência da síntese. Contudo, Kant fala logo em seguida em “tornar intuível”, isto é, vir a ser intuível, segundo relações de tempo. Portanto antes de ser dado um diverso no tempo pela afetação do sentido interno na sensibilidade a *apercepção originária* nada é. Mas Kant é literal ao dizer que “está **submetida** a condições restritivas do sentido interno”. O tempo é a forma do sentido interno, isto é, o modo como *intuímos* a nós mesmos e nosso estado interno, isso não quer dizer que o tempo seja a forma do modo como temos *consciência* de nós mesmos e nos apercebemos como condição originária. Ter uma intuição de si mesmo e ser consciente de si mesmo são duas coisas diferentes, sobre as quais já discorremos na Parte 1 desta dissertação. No entanto, ter consciência é ter consciência de *algo*; o que é aqui esse “algo” de que sou consciente quando emito o juízo “eu penso”, e como seria possível haver algo que não seja dado no tempo, uma vez que esse é a forma universal das representações? Assim, se a *apercepção originária* estiver fora do tempo ela não pode ser algo. A seguinte passagem nos dá mais uma indicação da natureza da relação entre *apercepção originária* e tempo enquanto forma pura do sentido interno:

O sujeito das categorias, pelo fato de as pensar, **não pode obter um conceito de si mesmo como de um objeto dessas categorias**; o sujeito em que, originariamente, tem o seu fundamento **a representação do tempo, não pode, mediante esta, determinar a sua própria existência no tempo** e se tal não se verifica neste caso, também não poderá efetuar a determinação do eu (como ser pensante em geral) por intermédio das categorias. (KrV, B 422. 5-10. ênfase nossa.)

O sujeito transcendental é aquele *no qual* estão as faculdades. Como pode o sujeito ser ele mesmo objeto de suas faculdades, uma vez que elas estão nele? Isto é, se as faculdades estão no sujeito, o sujeito jamais pode estar sobre as faculdades, pois ele é seu portador⁶³. A passagem acima é um forte indicador de que a *apercepção originária* não está submetida ao tempo, mas sim, pelo contrário, o tempo, assim como as demais faculdades, têm seu ponto de convergência na *apercepção originária*. O que não fica claro é se a razão também recebe a unidade de seus raciocínios da *apercepção originária*, dado que esta última pode ser objeto de especulação desta faculdade na elaboração de seus paralogismos. Esta leitura parece coadunar melhor com as diversas afirmações de Kant de que a *apercepção originária* não é mais do que uma mera *forma lógica* de nossas intuições em geral, ou seja, um determinante indeterminável. A forma geral da intuição dos fenômenos não pode ser ela mesma uma intuição. Assim, não resta outra possibilidade a não ser assumir que se trata de uma forma lógica, a qual, obviamente, por não ser um objeto, não está submetida ao tempo, mas sim, é condição da própria unidade deste:

Assim, pela análise da consciência de mim mesmo, no pensamento em geral, nada se adianta quanto ao conhecimento de mim mesmo enquanto objeto. **A exposição lógica do pensamento em geral é** erroneamente considerada uma determinação metafísica do objeto. (KrV, B 409, 11-15. ênfase nossa.)

No entanto, compare a citação que se segue com esta e com a primeira desta página:

Mas a proposição “eu penso”, na medida em que significa “*existo pensando*”, **não é mera função lógica**, mas determina o sujeito (que é simultaneamente objeto) relativamente à existência e não poderia realizar-se sem o sentido interno, cuja intuição nunca dá o objeto como coisa em si, mas simplesmente como fenômeno. (KrV, B 429, 19-22. ênfase nossa, itálico do autor.)

Enquanto simples forma lógica ela nada mais seria do que um princípio que reúne nossas diferentes representações dispersas em um conhecimento unificado para um sujeito. Não obstante esses problemas de coerência interna, surge uma desconfiança acerca do uso prático que Kant faz da sua noção de sujeito, qual seja, se ele estaria ultrapassando seus próprios limites impostos na primeira Crítica, ainda que seja requerido para isso abrir mão de qualquer tentativa de resposta no âmbito teórico, uma vez que nesse domínio aceita-se a possibilidade de uma infinitude da alma, que não deixa de ser teórico. A comprovação da

⁶³ Veja: KrV A 402.

espontaneidade pura do sujeito pensante no âmbito prático se dá pela demonstração de que existem certas leis a priori da ação desse sujeito no mundo que não podem ser derivadas deste último, ou seja, ainda que a natureza me imponha certas regras inerentes à sua própria lógica de funcionamento (como na física), sou capaz de produzir e aplicar para mim mesmo leis de minha ação enquanto sujeito moral. Passemos então a investigar mais um pouco acerca dessa característica do sujeito espontâneo.

3.3. O sujeito prático na resolução da *Terceira Antinomia*

Ainda que a *Crítica da Razão Pura* limite o alcance da filosofia especulativa às fronteiras da experiência possível, ela igualmente limita qualquer esforço no sentido da aceitação de um materialismo. Se não podemos afirmar categoricamente que o sujeito é algo imaterial, imperecível e simples, não podemos afirmar também que o sujeito e suas faculdades superiores sejam fruto da organização material de nosso corpo, e que toda nossa experiência consciente se esvaneça com a deterioração dele. Destarte, a tarefa da psicologia racional enquanto disciplina é impedir que a razão tanto incida em um materialismo quanto em um espiritualismo; essa recusa a uma explicação categórica no âmbito especulativo para o problema do que seja o sujeito de pensamentos indica uma aplicação muito mais fecunda da percepção de si mesmo que se dá no âmbito prático⁶⁴:

[...] **a razão**, enquanto faculdade em si mesma prática, livre das peias das condições desta segunda ordem [especulativas], **pode legitimamente alargar a primeira** e, conjuntamente, a nossa própria existência **para além dos limites da experiência e da vida**. (KrV B 425. 5-9. colchetes nossos. ênfase nossa.)

Tal afirmação parece absolutamente escandalosa diante do que foi visto no tópico anterior. A fecundidade deste uso do princípio do *eu* consistiria na auto-regulação da conduta do homem em vista de um merecimento de um possível mundo melhor do qual ele formula a idéia, diante da possibilidade da continuação da vida após a morte ou imortalidade. Porquê Kant concede legitimidade a este uso da razão no âmbito prático? Certamente porque a sua prova, ainda que não possa ser dada no âmbito especulativo, pode ser atestada pela constatação da existência de leis da razão como determinantes em relação à nossa existência, portanto, como espontaneamente elaboradas e aplicadas a nós mesmos em nossas ações no mundo. Assim, a constatação de que somos legisladores relativamente à nossa própria existência indicaria a presença de um “algo a priori” indeterminado como causa incausada, por mais estranha que tal afirmação pareça em relação à disciplina da psicologia racional.

⁶⁴ Reveja B 419- 421.

Se a psicologia racional não é capaz de dar uma resposta definitiva em favor ou do materialismo ou do espiritualismo, a razão se encontra sem um ponto no qual ela possa estabelecer de uma vez por todas um terreno seguro em relação ao problema do eu. A esse tipo de conflito irresoluto Kant nomeia *Antinomia* da razão pura, que consiste basicamente num “conflito entre duas leis” diante da incapacidade da razão de decidir entre duas proposições dogmáticas igualmente factíveis. O terceiro desses conflitos consiste nas afirmações contrárias de que só há causalidade pela natureza, portanto, não há liberdade, e de que há uma causalidade de ordem diferente da causalidade pela natureza, portanto, uma causalidade pela liberdade. Em sua dialética, a razão está sempre em busca da determinação de um incondicionado em relação a toda a série causal dos condicionados, e aqui mais uma vez o interesse da razão é o de se decidir entre aceitar um incondicionado que seja capaz de iniciar uma série, ou entre aceitar que a ação é sempre condicionada pela causalidade natural, ou seja, não é espontânea.

O partidário da última posição é também aquele que vai admitir que o mundo não tenha que ter tido um começo no tempo, e assim tem a seu favor o argumento de que o sujeito não pode iniciar por si mesmo uma série de efeitos no tempo, dado ser ele próprio, no tempo, efeito de uma causa anterior. Assim sendo, caso se admita uma faculdade transcendental de liberdade, seria necessário se admitir que ela se encontre fora do tempo, o que consiste em uma pretensão escandalosa diante da impossibilidade de se conhecer um objeto que não possa ser dado em uma intuição possível. Essa atribuição a uma suposta substância de iniciar no mundo uma série causal por si mesma tem também a desvantagem de desvirtuar a noção de natureza como um encadeamento regular e uniforme de leis, pois é impossível concebê-la diante da multiplicidade de séries concorrentes surgidas das diferentes substâncias. Em favor da primeira posição, Kant oferece como saída a contraposição de que, embora qualquer ação do sujeito de liberdade realmente seja sempre a continuação de uma série precedente no tempo, em relação *somente à causalidade*, e não em relação à série do tempo, o sujeito de liberdade pode ser considerado como começo absolutamente primeiro de uma série de fenômenos. A espontaneidade do sujeito livre se daria então em relação à sua capacidade de ser iniciador de uma série causal, mesmo estando esse sujeito, como os demais fenômenos do mundo, submetido à série temporal. A principal consequência prática da admissão de uma causalidade pela liberdade é a possibilidade da imputação da ação a um sujeito, do contrário jamais se poderia dizer de alguém que é responsável por seus atos, o que implica em uma possibilidade de responsabilidade legal perante uma sociedade juridicamente constituída.

Kant teria sido muito imprudente se tivesse aderido categoricamente a um dos dois lados; no entanto, apesar de não cometer esse desvario, ele nos dá indicação⁶⁵ de que lado comumente uma das partes ganha mais adeptos do que a outra, em concordância com interesses próprios da razão nesse conflito, indicando as teses como receptoras do maior número de adeptos por características diversas como popularidade, interesse prático e interesse especulativo. De fato, a concepção de um começo do mundo, de um sujeito livre em suas ações, da natureza simples do eu, e de um criador do qual o mundo derive, são os sustentáculos da moral e da religião, algo que goza do apelo popular e que constituem em última instância as bases da sociedade humana. As antíteses têm então uma desvantagem meramente prática em relação à aderência de suas teorias acerca de especulações cosmológicas, pois retiram o sustentáculo das mencionadas construções sociais humanas.

Assim, de um ponto de vista imparcial especulativo que tenha por objetivo a defesa racional seja da tese ou da antítese, nenhuma dessas duas tem vantagem uma sobre a outra, ainda que do ponto de vista da ação a razão seria impelida a escolher um dos dois lados em conformidade com seu interesse prático. Em se tratando deste último interesse, portanto, a razão é impelida a conceber um sujeito simples, espontâneo e incorruptível, ainda que não possa fornecer nenhuma prova cabal de todas essas propriedades em uma experiência possível. A própria demanda de uma resposta cabal à pergunta acerca do que seja realmente o sujeito transcendental é mal formulada, dado não se tratar de um algo que possa ser dado como um objeto e, portanto, algo ao qual as categorias não podem ser aplicadas. Esta mesma advertência se estende aos demais objetos transcendentais e a todas as questões da psicologia transcendental:

É pois aqui o caso de dizer, seguindo uma expressão corrente, que a ausência de resposta é ainda uma resposta, a saber, que é inteiramente nula e vazia uma pergunta acerca da natureza de essa qualquer coisa que não pode ser pensada por nenhum predicado determinado, pois se encontra fora da esfera dos objetos que nos podem ser dados. (KrV A 479. 1-6.)

No entanto, a razão não pode simplesmente abster-se da tentativa de dar uma resposta cabal a esses problemas, dado serem eles inerentes à sua própria natureza como inclinação a ascender à totalidade última do conhecimento das coisas e também do conhecimento de si mesmo. Do ponto de vista da prática, mais precisamente no sentido do estabelecimento das leis morais, Kant entende que não pode haver incertezas, como por exemplo quando se trata de definir o que é justo ou injusto, dado ser possível decidir neste domínio acerca da nulidade

⁶⁵ Veja: KrV B 494.

ou não de suas proposições, contrariamente àquelas que no âmbito teórico não podiam ser decididas, por constituírem a antinomia da razão. De acordo com isto, se houverem proposições práticas incontestáveis, universais e necessárias, é possível deduzir delas a existência de um sujeito espontâneo da qual elas derivam, haja vista não poderem derivar da própria experiência ou serem produto da causalidade da natureza devido justamente àquelas características.

Fica provado com as antinomias que a razão é incapaz de fornecer provas dogmáticas que tenham validade objetiva à dialética erigida na especulação de conceitos cosmológicos. Contudo Kant não nega a possibilidade de resolvê-las sob o ponto de vista crítico, que para tanto toma os problemas sob a perspectiva daquilo que fundamenta o conhecimento que os alicerça, e não sob a perspectiva de que sejam problemas objetivamente constituídos. Assim, interessa ao itinerário crítico da razão investigar sob quês pressupostos se assentam as pretensões à resolução de determinado tipo de problema, e não na tomada dos mesmos como problemas objetivos⁶⁶. Assim, do ponto de vista crítico, a resolução desses problemas pode ser dada caso se assuma o idealismo transcendental como uma teoria epistemológica correta no que diz respeito à sua consideração de que só podemos conhecer dos objetos aquilo que deles nos aparece, restando sempre indeterminado aquilo que neles constitui o seu “em si”. Tal resolução se aplica também ao próprio sujeito transcendental, na medida em que àquilo do qual temos exposto diferentes definições, como *apercepção originária*, *sujeito transcendental*, *sujeito espontâneo*, entre outros, atribuímos o significado de algo indeterminado do qual só podemos ter acesso ao fenômeno por meio do tempo. De acordo com isso, haveria um “em si” do sujeito empírico, que ainda que não possa ser conhecido, possa ser pensado⁶⁷; contudo, o ato de pensar esse sujeito nos leva a incorrer numa dialética, que consiste simplesmente num conflito gerado pela aplicação indiscriminada da idéia de totalidade absoluta, que tem validade apenas enquanto “coisa em si”, a fenômenos. Contudo, vimos que no âmbito prático a razão não sofre as mesmas sanções as quais sofre no âmbito teórico, pois a ela é autorizado ultrapassar os limites da experiência, como a citação da primeira página deste tópico aponta. Perguntamo-nos então se essa mesma aplicação indiscriminada também se estende ao sujeito moral, e se em caso positivo, qual o motivo de Kant não ter tomado isso como um desvario da razão em uma dialética; isto é, não poderia eu,

⁶⁶ Ou seja, são tomados como só podendo ser dados no pensamento, e não de maneira objetiva, no sentido de poderem ser dados numa experiência. Veja: KrV B 509- 510.

⁶⁷ Pretendemos nos parágrafos seguintes nos explicar melhor acerca do papel do idealismo transcendental na resolução desses problemas.

ao tomar o meu sujeito transcendental como legislador espontâneo, independente do tempo, estar incorrendo em uma dialética da qual eu pretendo reivindicar a validade objetiva? Ainda que tenha sido feita a separação entre o âmbito prático e o âmbito teórico, não fica evidente nenhuma justificação, a não ser por um mero interesse da razão, do porque desta última estar imune às censuras críticas naquele âmbito.

A resolução crítica das antinomias segue métodos distintos, isto porque aquelas que Kant denomina *antinomias matemáticas* dizem respeito, na busca da razão pela ascensão na série das condições de um condicionado dado até seu incondicionado, a uma série na qual esse incondicionado e seu condicionado estão ligados como *pertencentes à mesma série*, dado se tratar o problema da infinitude ou não do mundo e a divisibilidade infinita ou não das coisas, condições inerentes aos fenômenos do ponto de vista de sua grandeza, portanto, condições sensíveis. Tanto a tese quanto a antítese nessa primeira classe de antinomias só podem ser anuladas caso se considere falsas ambas as afirmações opostas, encerrando assim o processo dialético no qual a razão se enredava nesse domínio. Algo diverso se passa em relação à resolução de *antinomias dinâmicas*, pois nesse caso a série das condições sensíveis do condicionado admite uma condição que não faz parte da mesma série, encontrando-se, portanto, *fora dessa série*, dado não se tratarem o problema acerca da existência exclusiva de uma causalidade natural ou a admissão de uma causalidade pela liberdade e o problema da existência ou não de um ser supremo, de problemas que não se referem a um objeto considerado como uma grandeza. Além disso, diferentemente das antinomias matemáticas que podem ser encerradas pela admissão da falsidade de ambas as proposições opostas, as antinomias dinâmicas apresentam pressupostos que podem estar de acordo com os interesses da razão, podendo, portanto, serem ambas verdadeiras. Assim, essas dois métodos em conjunto com a admissão do idealismo transcendental como posição epistemológica adequada são as ferramentas para a resolução dos conflitos da razão nas antinomias, sendo aquela que trata do sujeito de liberdade a que aqui nos interessa em consonância com o tema de nossa pesquisa.

A possibilidade de se admitir uma condição que não pertença à mesma série do condicionado nas antinomias dinâmicas indica também a possibilidade de se tratar essa condição como não-sensível, ou se quisermos, simplesmente *inteligível*, como uma anteposição de um incondicionado aos fenômenos por sua vez condicionados, (como mostramos acima, resultado da admissão do idealismo transcendental), que não interfere na regressão contínua da série empírica. A resolução crítica da terceira antinomia mostra que

essa condição inteligível no que diz respeito ao problema da causalidade trata-se do sujeito espontâneo prático. Desse modo, admitindo-se o idealismo transcendental, tem que se admitir que os fenômenos possuam por fundamento algo que não seja um fenômeno, algo que não esteja subordinado à outra causa que o determine com relação ao tempo, cujos efeitos se manifestam na série do tempo e podem ser determinadas enquanto fenômenos segundo a causalidade natural. Assim, considera-se a causalidade como ação sob um ponto de vista *inteligível* e a causalidade em relação aos efeitos de um ponto de vista *sensível*. Do contrário, se admitirmos a existência dos fenômenos enquanto coisas em si, prevalece a causalidade natural como determinante de todas as coisas em geral e anula-se a liberdade, pois a causalidade de cada acontecimento estaria contida somente na série empírica dessas coisas, incluindo o nosso sujeito e nossas ações. Logo, a única posição epistemológica que permite a conciliação entre causalidade pela liberdade e causalidade pela natureza é o idealismo transcendental. Contudo, essa conciliação exige a admissão de um caráter duplo da causalidade também para o nosso sujeito, algo que nos parece problemático diante da afirmação de tratar-se o sujeito transcendental de um princípio *meramente lógico* que não contém realidade no sentido categorial do termo, por não haver um esquema que regule sua aplicação, devido à ausência da condição sensível.

A espontaneidade do sujeito em relação à causalidade natural revelaria então essa característica *inteligível* de sua constituição, entendida como a capacidade de produzir uma nova série de efeitos a partir de si mesmo. Perguntávamo-nos acima acerca da relação entre o sujeito espontâneo e o tempo, no sentido de investigar se o primeiro estaria ou não submetido a este, apontando as conseqüências tanto de uma resposta positiva quanto de uma resposta negativa a essa questão. A característica inteligível do sujeito prático espontâneo indica uma resposta positiva a essa questão, dada a sua capacidade de *iniciar* por si mesmo uma nova série causal, pois somente não estando submetido a uma série pré-existente no tempo pode esse sujeito ser tomado como causa primeira de um acontecimento, ou seja, se o produto de sua ação estivesse de antemão submetido ao decurso causal dos acontecimentos, sua ação não poderia ser tomada como livre, mas como conseqüência de uma causa inerente a própria regulação dos fenômenos no mundo. Ainda que Kant tenha ressaltado que neste domínio a razão não precisa se comprometer com nenhuma tentativa de resolução definitiva de suas especulações no âmbito teórico, dizer que o sujeito originário encontra-se fora do tempo pode implicar em um caminho interpretativo que aponte a possibilidade de que esse sujeito seja algo de uma natureza imutável, substancial, pessoal e ideal, justamente aquilo que a disciplina

dos conceitos cosmológicos prescreveram como impossível de provar. Ora, se o caráter inteligível da causalidade não está submetido às relações de tempo, podemos dizer que esse sujeito não é passível de mudança, reivindicação presente no paralogsimo da simplicidade. Contudo, Kant havia nos alertado que tudo o que pertence ao âmbito do inteligível não pode ser conhecido, e essa constitui a única saída de Kant às desconfianças que aqui temos apontado, isto é, podemos admitir com o idealismo transcendental que existe um âmbito o qual o conhecimento humano não é capaz de conhecer, o âmbito das coisas em si mesmas, e não é necessário que especulemos acerca de sua constituição essencial porque tal questão é em si mesma vazia, posto que suas respostas não são passíveis de decidibilidade. Assim, podemos assumir sem preocupação com a limitação do conhecimento humano ao âmbito da experiência possível que o sujeito prático é algo que escapa ao tempo e suas determinações:

Este sujeito agente **não estaria**, quanto ao seu caráter inteligível, **submetido a quaisquer condições de tempo**; porque o tempo é só a condição dos fenômenos, mas não das coisas em si. Não surgiria nem cessaria nele qualquer ato, e **não estaria**, por conseguinte, **submetido à lei de toda a determinação do tempo**, de tudo o que é suscetível de alteração [...] (KrV, A539. 19-23.ênfase nossa.)

A atemporalidade do sujeito espontâneo prático constitui um agravante para uma outra questão que colocávamos-nos acima, a saber, se haveria uma diferença entre a *apercepção originária* enquanto princípio transcendental do entendimento, isto é, princípio transcendental do nosso conhecimento objetivo de coisas, e da mesma enquanto um princípio da razão, isto é, idéia transcendental meramente regulativa; havíamos chegado à conclusão de que não haveria diferença entre as duas, tratando-se apenas de um *uso* inadequado da razão deste mesmo princípio no erigir de teorias acerca da substancialidade do *eu* por meio de raciocínios dialéticos. No entanto, a característica atemporal, inteligível e numênica⁶⁸ do sujeito espontâneo indica uma existência transcendental do sujeito para além daquilo que como conseqüência de sua ação espontânea se apresenta a nós enquanto fenômeno. Se o princípio originário da síntese é *meramente lógico*, ele não pode conter aquelas características do sujeito espontâneo de liberdade, ainda que os dois compartilhem o predicado da espontaneidade. O princípio originário da *apercepção transcendental* é definido como espontâneo por Kant em B 132, e ele é espontâneo justamente por não depender de condições da sensibilidade para sua possibilidade, o que o diferencia da *apercepção empírica*. O princípio da causalidade pela liberdade é espontâneo em sua capacidade de ser iniciador de uma nova série causal no tempo, o que o transporta para além do mesmo. Perguntamo-nos, pois, se podemos entender a *apercepção originária* como idêntica ao sujeito espontâneo

⁶⁸ Kant assim a define em B 569.

prático uma vez que compartilham ambos da característica da espontaneidade. A resposta positiva a essa questão deve lidar com o problema da oposição entre *sujeito lógico* e *sujeito numênico*, pois está claro em nossa exposição na parte 1 que ao sujeito meramente lógico não deve ser atribuída qualquer característica que o hipostasie. Além disso, o primeiro é condição de conhecimentos com validade objetiva, e o segundo é o resultado de uma exceção concedida à razão em seu uso prático para estender-se além dos limites da experiência, ainda que da afirmação do caráter inteligível do sujeito de ação em nada possa ser ampliado nosso conhecimento do mesmo. Contudo, a resposta negativa àquela questão não nos parece uma alternativa viável, dada a incoerência de se pensar vários sujeitos em um mesmo sujeito. Parece-nos desnecessária a multiplicação do eu em diferentes princípios, como um *eu lógico*, um *eu ideal* e um *eu prático*, diante da constatação de que se trata da atribuição inadequada da categoria de substancialidade pela razão ao sujeito lógico. Desse modo, poderíamos entender a atribuição da característica inteligível ao sujeito espontâneo prático como mais um uso da razão, que não se apresenta, tal como nos paralogismos, como inadequado, por não se comprometer com uma especulação teórica.

Poderíamos, portanto, entender a *apercepção originária* no contexto do conhecimento objetivo como um princípio meramente lógico; no contexto do conhecimento subjetivo como um princípio regulativo que subsidia a razão na busca pelo incondicionado do ‘si mesmo’; e no contexto prático como mais um uso da razão daquele mesmo princípio, contudo, beneficiário do privilégio de poder nesse âmbito se estender para além dos limites da experiência possível. Sou, portanto, um princípio sintético de reunião de diferentes representações em uma só, condição da validade objetiva dos conhecimentos, mas que é tomada pela razão em sua tarefa de dar unidade a este mesmo conhecimento, como substância, simples, pessoal e ideal⁶⁹, o que consiste num uso dialético da razão, portanto inadequado ainda que natural, mas que se torna adequado e mesmo muito útil quando se trata do contexto prático da concepção de si mesmo, pois somente por esta via se pode explicar a coexistência pacífica entre causalidade natural e causalidade pela liberdade, uma vez que se entendido como pertencente ao mesmo encadeamento causal do tempo em relação aos fenômenos, não se pode ao sujeito imputar a responsabilidade pelos seus próprios atos, pois estaria este submetido aos mesmos caprichos que as demais coisas em relação às leis da natureza. A espontaneidade da síntese no âmbito teórico se revela como espontaneidade legislativa no âmbito prático, cuja qual naquele primeiro se representa pelas regras *a priori*

⁶⁹ No sentido epistemológico do termo, como *empiricamente ideal*.

que são condição necessária da determinação de fenômenos (categorias e princípios) e neste segundo âmbito como regras *a priori* de determinação das ações as quais Kant nomeia *imperativos*. A prova da capacidade do sujeito prático de ser causa de certos acontecimentos no mundo se dá pela constatação da peculiaridade da noção de *dever*:

O *dever* exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza. O entendimento só pode conhecer desta *o que é*, foi ou será. É impossível que aí alguma coisa *deva ser* diferente do que é, de fato, em todas estas relações de tempo; (KrV A 574. 12-17. ênfase do autor.)

Recordemos por um instante que Kant define⁷⁰ o entendimento como a faculdade das regras, a faculdade de julgar como a capacidade de subsumir a regras, e a razão como a faculdade dos princípios. Essa estrutura que compreende em conjunto com a sensibilidade todo o aparato cognitivo humano é cronologicamente organizada em relação à elaboração do nosso conhecimento, sendo a sensibilidade a receptora do dado sensível “bruto”, se quisermos assim nos expressar, o entendimento subsidiado pela *apercepção originária* o fornecedor das regras básicas de determinação do dado empírico, a faculdade de julgar a determinante daquilo que pode estar ou não sob essas regras, e a razão, “acima da qual nada se encontra de mais elevado”, a faculdade de elaboração de princípios que servem para dar unidade e completude ao entendimento, na medida em que propõe por meio dessas idéias a busca pela totalidade absoluta das condições de um condicionado qualquer determinado pelo entendimento. Nesse sentido, *a razão jamais se dirige a intuições* com a finalidade de submetê-las a regras, tal qual o entendimento, mas sim ao entendimento e seus conceitos e juízos, fornecendo-lhes uma unidade que não é a unidade de uma experiência possível, mas uma unidade meramente conceitual. No âmbito prático, contudo, a razão supostamente possuiria causalidade em relação aos fenômenos, dado que não podemos derivar do encadeamento natural dos fenômenos a noção de *dever*. Este último é de peculiaridade tal que é capaz de produzir na natureza uma ordem própria no sentido de impor a esta aquilo que deverá necessariamente se passar em um tempo futuro, portanto, algo que ainda não está submetido à série causal temporal a qual estão submetidos os fenômenos. Portanto, deverá a razão em seu uso prático ser capaz de causar efeitos empíricos no mundo, diferentemente do seu uso teórico no qual ela pode apenas fornecer unidade conceitual ao entendimento. Aqui o sujeito espontâneo prático é entendido como *razão prática* da qual é impossível uma investigação fisiológica de seus móveis, dado que a regra que elabora está totalmente fora do campo do que está submetido à causalidade no tempo.

⁷⁰ Veja: B 171 e B 356.

Aparentemente, ao dizermos que a razão é produtora de uma causa que se manifesta como fenômeno, percebemos aí uma contradição quando a comparamos com a afirmação de que ela jamais se refere imediatamente à intuição, dado que a simples afirmação de que a razão é livre para ultrapassar a experiência no âmbito prático não parece suficiente para a justificação desse uso. Entretanto, Kant afirma⁷¹ que a regra elaborada pela razão se dirige diretamente ao diverso do sentido interno, e não diretamente aos fenômenos, e nesse caso a aplicação da regra prática em termos da lógica de funcionamento das faculdades se dá de modo que a regra é aplicada ao sujeito que executa o fenômeno. O sentido interno é o modo como intuimos a nós mesmos e a nosso estado interno, portanto, a regra prática é aplicada a esse modo, com efeitos que repercutem em sua ação no mundo. Além disso, Kant não pretendeu investigar a *realidade* da liberdade, nem mesmo sua *possibilidade*, mas tão somente se é possível se pensar uma convivência harmoniosa entre liberdade e causalidade natural, entendendo ‘liberdade’ como uma *idéia transcendental*. Tal ressalva livra Kant de qualquer mal entendido que possa ser gerado pela confusão entre o uso teórico e o uso prático da razão: se este último abre mão de enredar-se em uma especulação diante da incompetência da razão para tanto, tampouco pretende ser uma âmbito de determinação definitiva da liberdade tal como acontece com as faculdades determinantes de fenômenos no mundo, dada a impossibilidade de, na experiência, determinar algo que escapa às suas próprias leis. Assim, pode-se afirmar que a razão é livre na elaboração das regras que determinam a ação do sujeito no mundo, mas jamais que essa regra é condição desse efeito no mundo, tal como uma categoria, uma vez que o efeito da ação está condicionado às regras da experiência, e não à regra prática que aqui serve apenas como promotora do primeiro impulso que move a ação.

Assim, podemos afirmar se tratar o sujeito de liberdade como mais um uso que a razão faz do sujeito espontâneo em geral, algo que não a compromete com problemas de ordem teórica por não ter a pretensão de provar a realidade da faculdade da liberdade. Contudo, pareceu-nos curioso o fato de Kant admitir aqui o idealismo transcendental como uma chave para a resolução do terceiro conflito das idéias cosmológicas, devido ao fato de nessa assunção ser atribuída ao sujeito a característica de *númeno*, algo que nos pareceu contraditório diante da definição do sujeito como sendo meramente lógico e vazio de qualquer conteúdo. No entanto, pudemos ver que a própria teoria do eu dentro do sistema é capaz de suplantar essas dúvidas, ainda mais se atentarmos ao fato de que Kant lida⁷² com o ‘númeno’

⁷¹ Veja: A 551 e B 586.

⁷² Em: A 255. 12-14.

como se tratando apenas de um conceito-limite que nada designa em relação a um objeto possível, mas apenas serve para por freio ao nosso impulso de alargar a sensibilidade para o domínio do não-sensível, possuindo assim um uso meramente negativo. Não nos parece viável, a partir da análise que empreendemos neste tópico, a atribuição de qualquer inconsistência teórica na relação entre sujeito transcendental e sujeito prático, uma vez que a demarcação dos limites em que cada uma dessas duas concepções do ‘si mesmo’ é tomada fica bastante evidente no decorrer da *Dialética Transcendental*.

Com a resolução do conflito da *terceira antinomia* abre-se um campo inteiramente novo para o itinerário crítico, pois se no âmbito da *Crítica da Razão Pura* a razão não podia afirmar a realidade objetiva do incondicionado prático, essa será propriamente a tarefa da *Crítica da Razão Prática*. Ainda que esta obra não faça parte do escopo investigativo que delimitamos para a presente pesquisa, parece-nos interessante observar que lá Kant não se contenta em somente permitir o alargamento da razão para além dos limites da experiência quando não há pretensão especulativa, mas também pretende demonstrar a possibilidade⁷³ das idéias transcendentais pela exposição de que a liberdade de fato existe, por ser ela a condição da lei moral. Curiosamente essa tarefa também se estende ao sujeito, na medida em que a distinção entre fenômeno e coisa em si também a ele se aplica, algo que dá um indicativo de uma espécie de natureza diversa da natureza material:

[...] a afirmação ao mesmo tempo estranha, embora indiscutível, da crítica especulativa – de que até **o sujeito pensante seja para si mesmo, na intuição interna, simplesmente fenômeno** – alcança agora na Crítica da razão prática também a sua plena confirmação, a ponto de se ter de chegar a ela mesmo que a Crítica anterior não tivesse também provado de modo algum esta proposição. (KpV, AA: 05, 9. 20-24. grifo do autor.)

Com isso, na relação entre causalidade pela liberdade e entre causalidade natural a convivência não contraditória entre as duas só pode se dar caso o sujeito do qual se trata de uma consciência pura seja tomado como “em si” e o sujeito do qual tomamos consciência empírica seja tomado como fenômeno. Com a afirmação acima podemos perceber que o uso prático da razão parece ter para Kant propriedade de justificação de sua teoria do eu mais contundente do que aquela erigida de forma esparsa no âmbito da razão pura. Para nós, é importante ainda manter a questão acerca da relação entre apercepção originária e sujeito de liberdade, por se tratar um de um princípio lógico, como vimos, e outro de um princípio que é tomado como númeno, pois nos parece bastante grave que o sustentáculo do conhecimento

⁷³ Não no sentido de que possam ser conhecidas, mas sim por se tratarem de “condições da aplicação da vontade moralmente determinada”.

objetivo seja tomado como numênico, ainda que tenhamos nos esforçado neste tópico em desfazer esse mal-entendido.

3.4. Consciência de si no âmbito da *Antropologia Pragmática* e o *paralogismo da personalidade*: uma relação possível.

O presente tópico não poderia ser uma análise pormenorizada do que seja a relação a qual nos referimos no título, mas achamos de bom grado fazer dela uma indicação porque representa possíveis esforços futuros de investigação. Portanto, não nos cabe aqui investigar os motivos e pressupostos subjacentes à construção da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, mas indicar a título de curiosidade que lá se encontra a consciência de si mesmo como o primeiro passo na descrição da teoria do sujeito em sua vida pragmática, no sentido daquilo que ele faz de si mesmo pelo uso de seus conhecimentos, e apontar para uma possível investigação acerca de sua relação com o *corpus* crítico. Lá⁷⁴ podemos observar claramente que Kant entende a consciência de si como tendo um lugar de nascença no tempo, pois descreve a criança em sua infância como não apresentado ainda a representação ‘*eu*’ em sua fala, que com o passar dos anos adquire essa consciência de si e daí em diante passa a sempre utilizá-la. Sob esta perspectiva, inicialmente a criança é capaz de *sentir* a si mesma, e posteriormente passa a ser capaz de *pensar* a si mesma. Daí podemos inferir a diferença entre pensar a si mesmo e sentir a si mesmo, sendo este último já a reunião de diferentes representações em um sujeito e o primeiro a consciência dessa capacidade manifestada pelo constatação ‘eu sou’ ou ‘eu penso’. Essa representação fundamental que passa a ser parte constituinte da própria elaboração da fala passa rapidamente a se tornar egoísmo, um auto-centrismo que consiste no procedimento de agir como se o mundo todo se encerrasse em si mesmo. Deve nos interessar aqui então como Kant entende a relação entre consciência de si e o meio social.

Um fato que chama bastante atenção na *didática antropológica* (§4) é essa apreciação que Kant faz da observação de si mesmo na relação com os outros. A observação obstinada de si mesmo nessa relação acarreta no pensamento constante do juízo que as outras pessoas fazem de si mesmo, levando o indivíduo a construir ou representar uma aparência de sua própria pessoa. Fica evidente aqui a análise da percepção de si mesmo em um contexto social, pois trata-se da construção de uma auto-imagem perante o possível juízo dos outros, que jamais se adequará ao que seja esse juízo, uma vez que a ele não podemos ter acesso. Kant

⁷⁴ Anth, AA: 07, 127-128.

parte de uma dimensão meramente epistemológico-prática da análise da percepção de si mesmo feita no contexto das críticas da razão pura e prática para uma dimensão antropológico-social, dado tratar-se de uma espécie de “disposição natural do homem à dissimulação e encenação na construção de si mesmo perante os outros”, uma espécie de “arte da aparência” resultante da corrupção do homem natural; idéia, como sabemos, cara a Rousseau. Essa espécie de observação de si mesmo guarda semelhança com a encenação, e Kant usa de termos pertencentes ao domínio teatral ao tratar dela:

Aquele que se põe diante do espelho como se quisesse julgar a si mesmo pelo que ali vê, ou que fala como se ouvisse falar a si mesmo (e não meramente como se um outro o ouvisse), **é uma espécie de ator**. Ele quer *representar* e forja uma aparência de sua própria pessoa; por isso, se se percebe esse seu esforço, ele perde prestígio no juízo dos demais, porque suscita a suspeita de ter intenção de enganar. (Anth, AA 07, 132. 19-24. ênfase nossa.)

Kant não pretendeu nesta obra analisar possíveis móveis involuntários que levariam o sujeito a incorrer em tal dissimulação, mas sim aqueles que derivam de uma consciência voluntária de suas próprias representações. Ao perceber que está sendo percebido, conscientemente o sujeito que observa a si mesmo em sua relação com os outros elabora uma auto-imagem na tentativa de influenciar o juízo dos outros acerca de sua pessoa, mas nem sempre é bem sucedido nessa tentativa, pois pode apresentar um comportamento que dê a perceber nos outros essa intenção. Algo que pode causar certo estranhamento nesta análise de Kant é a presença de características que podem ser atribuídas ao domínio de princípios empíricos, portanto, não podem ser tratados enquanto uma ciência. É fato que Kant deixa claro logo no prefácio que a *Antropologia* está no domínio de suas atividades em *filosofia pura*⁷⁵, e devemos lembrar que Kant define⁷⁶ esse domínio da filosofia como conhecimento pela razão pura, contrariamente ao conhecimento racional extraído de princípios empíricos que compreende a filosofia empírica. Se a *Antropologia* faz parte do domínio puro da filosofia ela não deveria extrair seus conhecimentos de princípios empíricos, contudo, características comportamentais como o modo de se portar diante da constatação de que se está sendo observado parece um dado desse tipo. No entanto, alguns intérpretes⁷⁷ vêem a antropologia pragmática como um domínio da filosofia kantiana independente da filosofia crítica, tratando-se mais de um saber acerca da vida prática associado a uma psicologia empírica do que uma

⁷⁵ Anth, AA: 07, 122. rodapé: “Em minhas atividades de *filosofia pura*[...] tenho ministrado ao longo de uns trinta anos dois cursos referentes ao conhecimento do mundo, a saber: antropologia (no semestre de inverno) e geografia física (no semestre de verão) [...]”

⁷⁶ Em: KrV B 868. 21-23.

⁷⁷ Por exemplo Clélia Aparecida Martins, que na introdução à sua tradução (Iluminuras, 2006) afirma que “ela pode ser entendida como uma teoria da práxis da vida”.

ciência propriamente dita aos moldes de como Kant entendia uma ciência, a saber, o conhecimento que se baseia em princípios *a priori*, e assim, essa investigação nada teria que comprovar às restrições impostas pela crítica no âmbito teórico. Chama-nos atenção, contudo, essa associação a uma psicologia empírica para se tratar da auto-observação no início da obra. Lembremo-nos que Kant entende a *psicologia empírica* no contexto da primeira Crítica como uma espécie de *fisiologia* do sentido interno⁷⁸, mas que no prefácio à *Antropologia* distingue o modo *fisiológico* de se fazer antropologia (que considera o homem segundo as determinações da natureza nele) do modo *pragmático* de investigar a natureza do ser humano (que considera aquilo que o homem faz de si mesmo), sendo este último o adotado por Kant para a execução de sua investigação. Uma fisiologia do sentido interno enquanto doutrina da alma nada pode conhecer sinteticamente *a priori*, pois o sentido interno enquanto fluxo de representações não nos dá a conhecer nada de permanente⁷⁹. A investigação da consciência de si no âmbito pragmático, portanto, não se atenta à investigação de possíveis causas exteriores ao sujeito para os diferentes atos de sua faculdade de representação, mas se atenta àqueles atos que são pelo próprio sujeito provocados. Ela não seria, portanto, tal como uma fisiologia do sentido interno.

Ainda no §4 Kant expõe uma divisão que se mostra importante para os fins de nosso esforço investigativo, qual seja, a divisão na consciência de si entre “consciência da reflexão” e “consciência da apreensão”, sendo a primeira (apercepção pura) ligada à consciência do entendimento e sua espontaneidade conceitual, e a segunda (apercepção empírica) ligada à sensibilidade e sua receptividade intuitiva, ou seja, consciência do sentido interno, sendo somente esta segunda objeto de estudo da psicologia. Não nos parece que Kant entenda a consciência de si na antropologia como uma *psicologia empírica* diante da distinção entre fisiologia e pragmatismo que mostramos acima, portanto, talvez possamos tomar a consciência de si no domínio da antropologia como relacionada, ainda que indiretamente, ao domínio da “consciência da reflexão”. Vimos que o *paralogismo da personalidade* tem uma relação com a percepção que o outro tem de nós, sendo que lá essa percepção é responsável por mostrar que não podemos afirmar a identidade de nós mesmos no diverso de que temos consciência porque da consciência do outro não podemos afirmar a nossa própria permanência objetiva. De maneira semelhante, não podemos corresponder com a expectativa que nós mesmos fazemos acerca do juízo dos outros acerca de nós, e por isso buscamos *atuar*

⁷⁸ Em: KrV B 405. 20-21.

⁷⁹ Veja A 382.

de modo a tentar sugerir ao juízo do outro que sejamos julgados sobre aquele modo de representação que construímos para nós mesmos. Perguntamo-nos então se a relação que aqui estamos fazendo com o paralogismo da personalidade seria viável para interpretar esse modo como o sujeito constrói a imagem de sua pessoa diante da observação dos outros. Não posso me tomar como objetivamente permanente quando sou objeto de observação por outro, dado nesse momento eu ser para ele uma representação em seu sentido interno; permanente é o que é simultâneo ao sucessivo, portanto, no instante em que sou observado por outro sou simultâneo à sucessividade de suas representações, e assim minha permanência fixa⁸⁰ só existe em minha concepção subjetiva. A tentativa de construção de uma personalidade diante do juízo dos outros nos parece uma tentativa do sujeito de ser sempre uma representação permanente para esse outro, assemelhando-se assim à pretensão do paralogismo da personalidade. Ademais, Kant afirma a possibilidade de um uso prático do conceito de personalidade:

[...] esse conceito [personalidade] **é também necessário e suficiente para o uso prático**, mas não podemos contar com ele como extensão do nosso conhecimento de nós próprios pela razão pura; (KrV A 366. 1-4. ênfase nossa. colchetes nossos.)

A necessidade prática do conceito de personalidade está na identificação dos diferentes sujeitos como diferentes uns dos outros, porém, esse conceito não nos permite ampliar em nada o conhecimento de nós mesmos, consistindo o paralogismo na tomada do conceito do eu idêntico simples como uma continuidade ininterrupta. Poderíamos pensar então que a razão no âmbito pragmático toma a percepção de si enquanto representação permanente como contendo essa característica também quando somos objeto de percepção para outros. Isto é, tenho consciência de mim mesmo como sujeito permanente de representações e tenho consciência de que outros sujeitos têm consciência de mim como sua representação; tomo então esta última como também sendo permanente (quando na verdade não é, pois sou representado no sentido interno do outro) e então enceno para o outro aquilo que eu esperaria que ele julgasse acerca de minha pessoa. A construção pelo sujeito de sua auto-imagem enquanto objeto do juízo dos outros tratar-se-ia, portanto, de um uso prático do paralogismo da personalidade? Deixamos a tarefa de responder a esta questão aos intérpretes da presente dissertação, deixando aqui somente uma sugestão de um possível modo de ler a consciência de si mesmo no âmbito da antropologia pragmática.

⁸⁰ Entendemos que a permanência aqui não é entendida como o estar perpétuo de uma coisa num mesmo lugar, pois isso pressuporia que essa coisa não estivesse no tempo, o que consiste na conclusão do paralogismo. Nosso corpo diante da observação do outro é algo que está no tempo, pois esse é a forma do sentido interno do outro. Portanto, nossa representação no sentido interno do outro não tem permanência objetiva.

4. HIPÓTESE DE INTERPRETAÇÃO DA TEORIA DA APERCEPÇÃO EM GERAL

4.1. O mecanismo da percepção de si mesmo em analogia com a infinitude do espaço e do tempo.

A teoria kantiana da percepção de si apresenta, como temos acompanhado, diferentes funções e significados no decorrer da *Crítica da Razão Pura*. As principais por nós elencadas foram: princípio lógico da síntese, apercepção empírica, idéia transcendental e sujeito prático espontâneo. Diante desta diversidade de significados e funções gostaríamos de avaliar a possibilidade de se fornecer um viés interpretativo que seja capaz de abarcá-los sob um mesmo ponto de vista que lhes dê unidade teórica. Evidentemente, Kant foi por si só capaz de fazê-lo, porém, de maneira tal que a teoria se apresenta dispersa no interior da KrV, o que pode levar alguns intérpretes a confusões quanto ao seu significado e consistência teórica. O primeiro ponto ao qual devemos nos atentar é que a diversidade de significados e funções da apercepção não implica numa diversidade de sujeitos diferentes pertencentes a um mesmo sujeito, isto é, o sujeito lógico, o empírico, e o prático, são um só e mesmo sujeito tomado sob diferentes significados:

A questão de saber se em diversas modificações do espírito (de sua memória ou dos princípios aceitos por ela) o ser humano, quando é consciente dessas modificações, pode dizer ainda que é *exatamente o mesmo* (segundo a alma), é uma questão absurda; pois só pode ser consciente dessas modificações representando a si próprio nos vários estados como um e mesmo *sujeito*, e o eu do ser humano é, sem dúvida, duplo pela forma (pela maneira de representar), mas não pela matéria (pelo conteúdo). (Anth, AA: 07. 134. rodapé 10)

A apercepção é um *ato*, não uma coisa. O ato de perceber a mim mesmo no âmbito do conhecimento objetivo consiste ou na determinação de uma intuição empírica ou na consciência de que sou capaz de determinar intuições; no âmbito subjetivo dos pensamentos esse ato é convertido na afirmação com pretensão de objetividade de que sou um ser substancial; ainda nesse âmbito, livre do compromisso com a especulação teórica, me percebo como uma capacidade de ser causa inicial de uma cadeia de eventos no mundo determinado pelas leis da natureza. Sou, portanto, uma coisa que conhece, que pensa e que age segundo sua espontaneidade. Assim, em se tratando a apercepção de um ato, devemos nos perguntar acerca de como as diferentes faculdades agem com relação ao ‘si mesmo’ em sua percepção. A sensibilidade é mera receptividade, ou seja, não age; restam então o entendimento e a razão enquanto faculdades espontâneas como as faculdades responsáveis pela determinação daquilo que pela sensibilidade é recebido, isto é, o ato de perceber a si mesmo. O entendimento

determina a intuição e me percebo como fenômeno, porém subsidiado pelo princípio originário da síntese; a razão toma esse princípio como coisa e erige sua dialética. Poranto, um segundo ponto a ter em vista é que o sujeito não está isento das regras de suas próprias faculdades ao lidar com o conhecimento de si mesmo.

Outro ponto importante de se ter à vista é que a razão é o ponto máximo do processo de elaboração do conhecimento em geral, inclusive do conhecimento de si. Portanto, gostaríamos de entender a percepção de si mesmo como um *processo* que vai da representação acompanhada de consciência de si mesmo na sensibilidade até a totalidade absoluta da série das condições na razão. A busca por uma condição absoluta só cessa se a razão postular para ela o predicado da realidade objetiva; quando se mantém aberta a série, isto é, quando não ocorre a hipóstase desse princípio regulador da busca pelo incondicionado, a série pode ser considerada, ou *infinita*, ou *indefinida*. Com isso nada se antecipa acerca da constituição de um suposto objeto, portanto, a noção de infinitude da série não consiste em um *princípio cosmológico constitutivo*, mas num *princípio cosmológico regulativo* que simplesmente indica como deve ocorrer a regressão empírica na busca das causas. A diferença entre regressão ao infinito e regressão indefinida assenta na possibilidade de ser dada uma intuição empírica da qual derive a série, o que ocorre somente com a primeira, pois esta contém uma intuição empírica na qual nunca se encontra um membro incondicionado, tal como quando se trata da divisibilidade da matéria, que apresenta um limite empírico. A segunda, no entanto, não apresenta a possibilidade de que a totalidade absoluta da série seja dada, pois não conta com um limite empírico dado do qual se siga o restante da série, de tal modo que é sempre exigido um termo superior incondicionado:

Digo, por conseguinte, que, se o todo for dado na intuição empírica, a regressão continua até ao infinito na série das suas condições internas. Mas, se apenas for dado um termo da série e a regressão deva prosseguir desse termo até à totalidade absoluta, haverá somente uma regressão de extensão indefinida (*in indefinitum*). (KrV B 540. 18-22.)

No que diz respeito à percepção de si mesmo pela razão trata-se de uma *regressão indefinida*, onde o termo dado da série é a *apercepção originária*. De fato, não há nenhum princípio acima desse que possibilita a própria síntese, pois se esta última consiste no único modo segundo o qual podemos conhecer intuições dispersas como determinadas, aquilo que a possibilita deve ser o termo último de possibilidade do conhecimento das coisas. Nosso corpo é um objeto dado espaço-temporalmente, portanto, no que diz respeito à intuição empírica de si mesmo há uma continuidade ao infinito da série entre as suas condições internas. Se nos

atentarmos ao fato de que a forma do sentido interno é a do fluxo temporal, percebemos que sua série causal é infinita justamente por essa característica do tempo como algo que está sempre em um fluxo contínuo. Por isso a representação empírica de si mesmo é sempre dispersa e relacionada a outras representações, como vimos em B 136. Assim, temos por um lado a *série indefinida* que se inicia com o princípio originário da apercepção transcendental e por outro uma *série infinita* que tem como intuição empírica o nosso próprio corpo enquanto um objeto dado enquanto representação ao sentido interno. Temos portanto definido até aqui que: 1- Trata-se de um só e mesmo sujeito tomado sob diferentes modos de representação; 2- Essa representação não está isenta às mesmas regras necessárias para elaborar uma representação em geral; 3- A razão enquanto ponto máximo do processo de elaboração do conhecimento tomará essa representação como termo de uma série da qual tentará alçar a totalidade absoluta de suas condições.

É bastante conhecida a concepção kantiana de que “o espaço é constituído por espaços, e o tempo por tempos”⁸¹. Isso quer dizer que a adição sucessiva de diferentes espaços nos dá a intuição pura de um espaço infinito, ou seja, todas as partes do espaço são simultâneas, enquanto que a adição sucessiva de diferentes tempos nos dá a intuição pura de um tempo infinito, ou seja, todas as partes do tempo são sucessivas em uma série infinita. De fato, quando pensamos na totalidade consecutiva da série do tempo em relação ao princípio de causalidade, como, por exemplo, o primeiro instante do tempo, dentro da série causal esse instante deve ter sido antecedido de outro instante, e assim sucessivamente, ao infinito. Da mesma forma se passa com o espaço: se adicionarmos sucessivamente o espaço de uma sala ao espaço de toda a casa, e o espaço da casa ao do quarteirão, e o espaço do quarteirão ao da cidade, e assim sucessivamente, a totalidade do espaço dentro da série causal é infinita, pois cada parte do espaço deve ocupar outra maior ou menor do que ela, e assim sucessivamente, ao infinito. A simultaneidade absoluta dos espaços nos leva à representação de um espaço infinito, e a sucessividade absoluta do tempo nos leva à representação de um tempo infinito; essas representações são intuições puras. Como vimos, o espaço e o tempo são formas puras da sensibilidade, isto é, são a condição de possibilidade de qualquer fenômeno, se quisermos, são determináveis-indeterminados⁸², sendo então estruturas transcendentais no que diz respeito à nossa apreensão sensível de objetos, bem como das ciências que se apóiam nessa condição de possibilidade, como a matemática pura, a geometria e a física.

⁸¹ KrV B 211.

⁸² Usando aqui um jargão de Felix Grayef.

O princípio supremo da possibilidade de toda intuição em relação à sensibilidade é a concepção do espaço e do tempo como intuições puras. O princípio supremo da possibilidade de toda intuição em relação ao entendimento é a unidade sintética da *apercepção originária*.⁸³ Esta última pode ser pensada, em analogia com as formas puras da sensibilidade, como sendo a forma do entendimento. Vimos que a sucessão e simultaneidade absolutas subsidiam a nossa apreensão de nós mesmos, sendo que cada vez que nos apreendemos empiricamente o que ocorre é a determinação de uma intuição dada espaço-temporalmente que constitui uma parte desse espaço-tempo. Vimos também que a *apercepção originária* deve ser distinguida da *apercepção empírica*, pois a primeira não é uma determinação do entendimento sobre o sentido interno, pelo contrário, resta como a própria condição de possibilidade dessa determinação. Na intuição empírica de si existe então um *determinável*, isto é, o diverso dado no sentido interno, e um *determinante*, isto é, uma atividade pura que atua sobre esse determinável:

Se não tiver ainda **outra intuição de mim mesmo**, que dê o que é *determinante* em mim, da espontaneidade do qual só eu tenho consciência, e que o dê **antes** do ato de *determinar*, como todo o *tempo* dá o *determinável*, não poderei determinar a minha existência como a de um ser espontâneo; **mas eu represento-me somente a espontaneidade do meu pensamento**, isto é, do meu ato de *determinação* e a **minha existência fica sempre determinável de maneira sensível**, isto é, como a existência de um fenômeno. (KrV, B 158. 1-7. ênfase nossa.)

A *apercepção empírica* é o determinável da auto-percepção determinado, que tem a *apercepção originária* (por meio do entendimento e sua síntese figurativa) como seu determinante, assim como o diverso de uma intuição empírica qualquer nas formas puras da intuição são os determináveis da sensibilidade sobre os quais atuam os conceitos puros do entendimento como seu determinante. Assim como toda determinação de um fenômeno no espaço-tempo é a determinação de uma parte e de um instante dessas formas puras (o determinável da sensibilidade), que na consecução da totalidade da série de ambas, permanecem indeterminadas em relação a essa parte (por serem a própria condição dela) a determinação da minha própria existência, que é representada pela sentença “eu penso”, é a determinação de uma parte e de um instante dessas mesmas formas puras, que exige *outra intuição de mim mesmo* que permanece indeterminada diante dessa determinação, pois é a própria condição dela. Desse modo, existe tanto a representação indeterminada do espaço e do tempo como infinitos na totalidade de suas séries consecutivas, como existe também a representação indeterminada de uma unidade absoluta da auto-percepção. Assim, para cada intuição empírica determinada no espaço-tempo sempre resta a representação indeterminada

⁸³ Confira novamente a passagem KrV, B 136.

subjacente de um espaço-tempo como infinitos e para cada intuição empírica determinada de mim mesmo sempre resta a representação subjacente de um “eu mesmo” indeterminado subjacente a essa determinação como um determinante.

Podemos representar a hipótese interpretativa exposta acima a partir dos seguintes passos: 1- Um diverso (determinável) me é dado espaço-temporalmente na intuição pura, que pode ser representado como meu próprio corpo; 2- Assim como para qualquer outro diverso dado, uma faculdade (determinante) atua sobre ela no intuito de determinar a intuição por ele fornecida, conceitualmente, a partir do juízo “eu penso”; 3- O eu determinado na intuição distingue-se do eu determinante que subsidia essa ação de determinação (*apercepção originária* x *apercepção empírica*); 4- O eu determinante, assim como a intuição pura do espaço e do tempo como infinitos em relação a um particular determinado, permanece sempre indeterminado na totalidade da série causal da determinação da intuição de si mesmo. 5- A consciência desse eu determinante nos dá apenas a consciência de uma espontaneidade do pensamento, assim como a intuição pura do espaço e do tempo nos dão apenas a consciência de sua infinitude (algo que não pode ser dado em uma experiência). Tal hipótese tem como objeto de investigação a seguinte questão: Como o sujeito é capaz de descrever para si mesmo o seu próprio estado de consciência? Isto é, como posso ser para mim mesmo um objeto de conhecimento?⁸⁴ Se o ato de aperceber-se constitui a base da estrutura cognitiva humana, como sou capaz de descrevê-la? A cada *instante* em que percebemos que pensamos, estamos tendo uma intuição empírica particular, temporalmente localizada, de nós mesmos; nesse ponto, somos objeto de cognição de uma faculdade capaz de tal feito, logo, a intuição de nós mesmos é diferente da *faculdade* de intuição de nós mesmos. O espaço e o tempo por si sós não contêm a faculdade de sintetizar intuições, sendo esta uma tarefa do entendimento por meio de seus conceitos puros, subsidiados por uma unidade originária chamada *apercepção transcendental* ou *originária*. Portanto, a intuição de si mesmo consiste em uma ação do entendimento sob o diverso fornecido pelas formas puras da sensibilidade e ganham unidade sintética na *apercepção originária*. Dito isso, eu só sou capaz de descrever meu próprio estado de consciência de mim mesmo se eu for algo diferente desse estado de consciência (algo determinado), isto é, se eu for uma *apercepção originária* (algo indeterminado).

Assim, se sou capaz de descrever meus pensamentos, a faculdade que me permite a descrição é “algo”⁸⁵ além do pensamento, sendo que a cada instante em que me percebo

⁸⁴ Kant aponta esse problema, como vimos, em (KrV, B 156, 7- 18).

⁸⁵ Este termo designa aqui apenas um “indefinido”, não queremos dizer com isso um objeto.

pensando, meu eu subjaz a esse pensamento como algo que sempre escapa a qualquer determinação em um pensamento, pois a cada vez que um pensamento se dá e eu sou dele consciente, deve haver um eu que seja o responsável pela *ação* de ter consciência desse pensamento, e assim indefinidamente na série sucessiva de meus pensamentos no tempo, dado que o próprio eu responsável pelo ato de ter consciência de pensamentos é ele próprio passível de consciência. Gostaríamos de chamar essa hipótese de leitura da auto-percepção em analogia com a infinitude do espaço e do tempo como intuições puras de “hipótese da regressão *ad infinitum* da auto-percepção”, em que a consciência de si como sujeito portador de pensamentos se daria sob diferentes instâncias, sendo a última uma regressão ao infinito. Todo ato de consciência é passível de consciência, portanto, para que se formule um juízo acerca de um “eu” é necessário sempre que haja uma representação prévia desse “eu”, o que indica uma regressão ao infinito, assim como qualquer determinação particular do espaço e do tempo indicam uma infinitude dos mesmos. No ponto em que a apercepção originária aparece como termo último da série causal da consciência de si, inicia-se uma regressão *ad indefinitum* da auto-percepção que só tem a sua série fechada caso a razão hipostasie essa representação como substância. Portanto, existiria uma série que vai da intuição empírica de mim mesmo ao incondicionado absoluto da série que é uma representação de mim mesmo que sempre é requerida para que eu possa ter uma representação de mim mesmo, por mais redundante que pareça tal afirmação, pois ao mesmo tempo em que sou o sujeito que pensa sou o sujeito portador dos pensamentos, ou a quem os pensamentos são inerentes. Assim, não posso me conceber como sendo o próprio pensamento, e disso se segue que a existência e o pensamento são duas coisas distintas das quais uma não se segue da outra. A minha existência material não se segue do ato de pensar, mas sim o antecede, e pensar a mim mesmo como ser existente materialmente significa determinar essa minha existência no espaço e no tempo, o que requer um princípio originário de síntese diferente dessa determinação, e assim por diante numa série indefinida que tem esse princípio como ponto de partida.

A apercepção empírica seria uma espécie de determinação particular da apercepção originária, cuja qual só seria passível de pensamento. Gostaríamos de tornar nossa hipótese de interpretação possivelmente mais didática a partir da apresentação da tabela que se segue. Ela representa os diferentes momentos da auto-percepção e explica suas características diante desses diferentes momentos, ou seja, quando o eu é “acessado” pelo entendimento e quando pela razão. Da esquerda para a direita, a seta indica a busca natural da razão (como faculdade cognitiva geral do homem) pela integralidade causal da série das condições:

Modalidades da autopercepção.	Primeira Instância	Segunda Instância	Terceira Instância	Ad infinitum
Característica	Ato de conhecimento de si enquanto um fenômeno.	Consciência de si.	Consciência de que posso ser consciente de mim.	Todo ato de consciência é passível de consciência.
Explicação	Sou consciente de mim e das coisas dadas no espaço e no tempo. A representação de mim mesmo é acompanhada da representação dos objetos.	Sou consciente de um princípio lógico-transcendental que subsidia qualquer síntese determinada de um diverso.	A minha própria autoconsciência é passível de consciência, pois sempre se necessita de uma representação prévia do eu para dele ajuizar.	Regressão ao infinito gerada pela auto recursividade da representação de si mesmo.
Representação	‘eu sou’ Apercepção empírica	‘eu penso’ Apercepção originária	Sei que penso. Sou algo diferente dos meus pensamentos.	Integralidade Absoluta da série das condições do eu condicionado.
Faculdade Responsável	Entendimento		Razão	

→

INTEGRALIDADE ABSOLUTA DA SÉRIE DAS CONDIÇÕES

A principal assertiva que se obtém dessa hipótese interpretativa é que eu sou algo diferente dos meus pensamentos, pois posso ter consciência deles. Isso não quer dizer que eu possa ter conhecimento do que seja essa faculdade de ter consciência que subjaz a todo pensamento, mas apenas que posso ser consciente de sua espontaneidade em relação ao pensamento determinado, mesmo que esse pensamento seja acerca de minha própria existência. Disso se segue também que a minha existência é algo diferente da minha consciência de que penso, pois só posso ser objeto de conhecimento para mim mesmo se eu for uma faculdade que determina a minha própria existência que é dada no tempo. Por isso Kant diz no rodapé à passagem B157 o que se segue:

“O eu penso exprime o ato de determinar a minha existência. A existência é pois, assim, **já dada**, mas não a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o diverso que lhe pertence. Para tal requer-se uma intuição de si mesmo, que tem por fundamento uma forma dada a priori, isto é, o tempo, que é

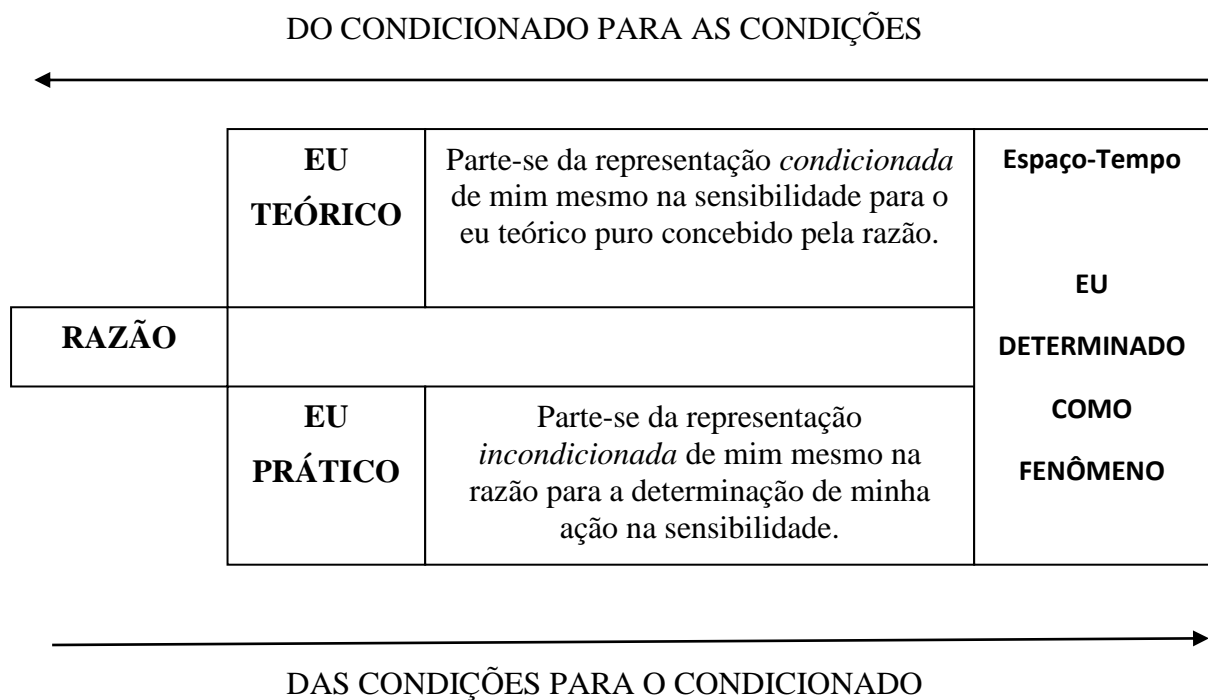
sensível e pertence à receptividade do determinável.” (KrV, rodapé ao parágrafo B 157, 1-6, ênfase nossa).

Assim como podemos distinguir pensamento de existência, podemos distinguir consciência de pensamento e de conhecimento. Eu existo, posso formular um pensamento acerca da minha existência e posso ser consciente desse pensamento. Para tanto, a representação prévia do eu deve subjazer a essa consciência como sua possibilidade, ainda que eu possa ser consciente dessa possibilidade; nisto consiste a regressão ao infinito da auto-percepção: ao mesmo tempo em que ela possibilita a consciência de si, ela própria é passível de consciência, e para isso requer-se sua transcendentalidade como condição de possibilidade da própria consciência. O próprio Kant aponta essa característica da *apercepção originária*:

Por este “eu” ou “ele” ou “aquilo” (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental de pensamentos =X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; **movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo**; inconveniente que lhe é inseparável, pois que a **consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto particular, mas uma forma da representação em geral**, na medida em que deva chamar-se conhecimento, pois que só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio.” (KrV, B 404, 5-17, ênfase nossa.).

Desse modo, não somos capazes de nos conhecer tal qual somos em nós mesmos, mas somente a partir do modo como determinamos a nossa existência no tempo, e não somos capazes de nos conhecer enquanto *unidade absoluta* de qualquer síntese, apesar de que podemos ter consciência dessa unidade absoluta. Acreditamos que podemos pensá-la em analogia com as formas puras da intuição na medida em que concebemos que, assim como a intuição pura do espaço e do tempo nos fornece uma intuição dos mesmos como infinitos (portanto, indeterminados, algo que só pode ser pensado), a auto-percepção originária em sua relação com a consciência de si também só pode ser pensada em sua infinitude em uma regressão que vai da consciência de si para a consciência de que podemos ter consciência de nós mesmos, *indefinidamente*, como tentamos ilustrar acima. Do momento em que a razão passa a fazer parte do cenário em diante, passamos de auto-cognição para auto-percepção. A percepção nada mais é que uma representação acompanhada de consciência, e isso é diferente de um conhecimento quando se trata da *apercepção originária* de si, pois a *apercepção originária* não contém nada com realidade tal que possa ser atribuído a ela a categoria de substância, que a torne passível de predicação, sendo apenas a consciência da sucessão das minhas representações no tempo. Isso não designa um objeto ou sujeito real, mas uma consciência. Assim, entendida como um *processo* que vai da sensibilidade à razão, a *apercepção* em geral pode ser comparada à determinação espaço-temporal de um objeto

determinado ao qual podemos, na ampliação consecutiva dos espaços que o subsidiam e dos tempos que o antecederam e que o sucederão, atribuir a característica de um série infinita. Nosso corpo é um objeto espaço temporalmente localizado, logo, a ele pode ser atribuída uma série infinita com relação as suas partes, como para qualquer objeto desse tipo. A partir do momento em que a razão passa a fazer parte do processo, a série se torna indefinida, dado que à série causal é estabelecido um ponto do qual se deverá regredir na busca pelo seu incondicionado, qual seja, a percepção de si originária. No que diz respeito ao sujeito pensado como faculdade espontânea de liberdade, poderíamos pensar a série em seu sentido contrário, isto é, ao invés de se partir do conhecimento de si como um objeto determinado para a consciência de si enquanto sujeito pensante, parte-se desta última como sujeito legislador para a determinação de si mesmo enquanto uma ação com causa própria diante da causalidade do mundo. A elaboração da máxima de ação, não podendo ser derivada de nenhum móbile empírico ou sensível, deve ser tarefa de uma faculdade espontânea que não está sujeita ao fluxo causal temporal, ou seja, uma faculdade que inicia dentro desse fluxo uma nova cadeia de causas que desembocam em ações no mundo que só podem ser atribuídas a ela. Poderíamos ilustrar nossa assertiva com o seguinte esquema:



Em linhas gerais, queremos propor com a nossa hipótese de interpretação que a percepção de si é processual e que pode ser dividida em etapas que estão de acordo com os diferentes modos com que as diferentes faculdades lidam com a percepção de si mesmo. No âmbito teórico um diverso é fornecido às formas puras da sensibilidade e é determinado pelo entendimento, convertendo-se em um conhecimento de mim mesmo como um objeto espaço-temporalmente localizado. Tomo consciência de que todo objeto de conhecimento só assim o pode ser caso seja um objeto *para mim*, incluindo meu próprio corpo. Sou aqui consciente de mim mesmo como um princípio de inteligibilidade dos fenômenos e de mim mesmo como um desses fenômenos. Se posso me determinar como um fenômeno, *eu sou o sujeito que executa a ação de determinar*, e não esse fenômeno determinado. E mais, se o ato de determinação de mim mesmo como fenômeno é produto da ação das faculdades envolvidas nesse processo e essas faculdades, por sua vez, pertencem a esse sujeito, é necessário que esse sujeito seja algo diferente de suas faculdades e diferente dessa intuição determinada. Uma vez que constato ser algo diferente do eu fenomênico, passo a especular acerca do que eu definitivamente seja, e aqui a razão passa a se tornar protagonista na especulação sobre si mesmo dado não haver nenhuma intuição à qual se possa aplicar categorias, o que impossibilita a ação do entendimento. Abrindo mão de uma tentativa de resolução do que seja o si mesmo no âmbito teórico, a razão pode dar um uso prático ao conceito de ‘si mesmo’ enquanto princípio capaz de espontaneidade causal, por via da idéia transcendental de liberdade. Acreditamos que esse processo guarda uma estreita semelhança com a determinação de objetos no espaço e no tempo entendidos como representações infinitas. A apercepção empírica seria um momento definido da série indefinida iniciada com a apercepção originária, assim como um objeto espaço-temporalmente dado é um fenômeno definido dentro de uma série causal indefinida da simultaneidade e sucessão ao infinito do espaço e do tempo. No âmbito teórico a busca pelo incondicionado da série partiria do condicionado para as condições, e no âmbito prático das condições para o condicionado. No que diz respeito ao sujeito antropológico-pragmático, a elaboração de uma imagem de si mesmo perante os outros com intenção de que essa representação valha como personalidade pode ser vista como uma apreciação de si mesmo pela razão segundo a qual esta constrói, tendo como subsídio o paralogismo da personalidade, uma *persona* através da qual atua no palco da convivência social. Dentro de nossa lógica argumentativa de progressão na série essa tentativa consistiria, assim como os demais paralogismos, num interrupção da consecução que naturalmente se estenderia *ad indefinitum*. Contudo, não queremos aqui nos comprometer com uma tarefa que ultrapassaria em muito nosso escopo de investigação, que seria teorizar acerca do lugar da antropologia na totalidade

da obra de Kant, restando a nós apenas a proposição hipotética de leitura do uso pragmático da percepção de si mesmo.

4.2. A limitação da realidade intensiva da sensação de mim mesmo

Vimos⁸⁶ que a *apercepção originária* é o princípio que possibilita a ação de síntese do entendimento, síntese essa que abrange o diverso das intuições dispersas em uma única representação para uma consciência, e que também se aplica ao nosso próprio sujeito na medida em que também somos objetos espaço-temporalmente dados. Se pensarmos de maneira analítica o sujeito determinado empiricamente, podemos conceber uma intuição indeterminada de nós mesmos ainda dispersa na qual o entendimento aplica as categorias a fim de torná-la uma representação determinada. Assim, *antes* de reunir-se em uma autoconsciência, qualquer intuição dada espaço-temporalmente é dispersa, e só podemos conceber uma intuição dispersa como determinada se ela estiver delimitada como um momento específico do tempo que seja simultâneo à sua sucessividade pura (um permanente). O tempo é ele próprio a condição empírica de aplicação pelo entendimento das categorias a fenômenos (esquema), sendo a realidade desses últimos a existência num tempo determinado; a *apercepção* empírica é fenomênica, e a determinação da mesma enquanto intuição pela aplicação da categoria de realidade pelo entendimento tem sua regra empírica dada por essa mesma condição. Além da condição empírica fornecida pelo tempo enquanto esquema, o entendimento compreendido como faculdade de julgar necessita também de princípios que servem de fundamento para a elaboração de juízos acerca das coisas, tal como o juízo “eu sou algo”. Assim, a determinação de mim mesmo como *sujeito real*, que só pode se dar empiricamente, também depende das condições sensíveis de aplicação da categoria de realidade e das condições a priori da aplicação do juízo “eu penso”, uma vez que nossa *apercepção* não escapa às mesmas regras de determinação de qualquer fenômeno. A *apercepção* originária é o único princípio que escapa a essas condições.

Sob a perspectiva da hipótese de interpretação por nós apresentada no tópico anterior, entendemos a determinação de si mesmo como um processo que vai do condicionado empiricamente ao incondicionado indeterminado em uma série regressiva infinita, que guarda semelhança com a determinação de objetos no espaço e no tempo. Acontece que nós somos objetos espaço-temporalmente dados, e que não estão isentos das regras de determinação de qualquer objeto que esteja submetido às nossas faculdades, portanto, na aplicação do juízo “eu

⁸⁶ Reveja, se necessário, B 134.

sou algo” podemos entender que os *princípios do entendimento* também são condições para que tal aplicação seja possível. Gostaríamos de chamar atenção para os dois primeiros princípios transcendentais do entendimento ou *princípios matemáticos*, que postulam que “*todas as intuições são grandezas extensivas*” e que “*em todos os fenômenos, o real, que é objeto de sensação, tem uma grandeza intensiva, isto é, um grau*”. Só podemos aplicar a intuição empírica de nós mesmos a categoria de realidade se formos objetos existentes num tempo determinado e só podemos formular o juízo sintético “eu sou algo”, se formos grandezas extensivas com realidade intensiva. Somos grandezas extensivas na medida em que somos dados no espaço e no tempo e que qualquer intuição assim dada só pode ser apreendida na consciência empírica como a síntese de um diverso; e a realidade categorial de nosso sujeito é intensiva na medida em que *possui um grau*, isto é, aquilo que nela corresponde à sensação é passível de diminuição ou aumento, contudo, a sensação não é uma representação objetiva, ou seja, não é dada no espaço e no tempo, e por isso é uma grandeza intensiva. Portanto, para qualquer fenômeno dado no espaço e no tempo, ele é uma grandeza extensiva cuja consciência empírica (o real, objeto de sensação) é passível de aumento ou diminuição de seus graus. Assim, nossa hipótese de interpretação deve levar em conta essa característica no processo de determinação empírica de nós mesmos. Façamos o esforço experimental de tentar associar o fato de que não estamos isentos às regras de nossas próprias faculdades na determinação empírica de nós mesmos à hipótese de interpretação de que a consciência de nós mesmos é processual. Vejamos o que Kant diz acerca da gradação da realidade dos fenômenos:

Ora, **da consciência empírica para a consciência pura é possível uma passagem gradual**, em que desaparece totalmente o real da primeira, permanecendo apenas a consciência formal (a priori) do diverso no espaço e no tempo; ou seja, também é possível uma síntese da produção da **quantidade de uma sensação** a partir do seu início, a intuição pura = 0, até a grandeza que se lhe queira dar. (KrV, B 208. 1-7. ênfase nossa.)

A sensação é o efeito de um objeto sobre a nossa capacidade de representação⁸⁷, isto é, aquilo que no fenômeno corresponde à matéria na medida em que somos afetados por algo; a realidade é justamente aquilo que corresponde a uma sensação, isto é, aquilo que *preenche* o tempo⁸⁸ e que o faz de maneira gradual, ou seja, algo que pode ser representado como um *quantum* que pode ser concebido como passível de aumento ou diminuição, que vai da ausência total de sensação ao grau em que ela ocorre, sendo que entre a ausência total de sensação e a sua ocorrência existem *infinitos* graus de sensação possíveis. Isto significa que na

⁸⁷ Veja B 34.

⁸⁸ Veja B 183.

série que vai da ausência total de sensação ao ponto em que ele ocorre, qualquer ponto discreto dentro dessa série jamais corresponde à menor parte possível da grandeza, sendo este próprio ponto discreto dentro da série passível de ser tornado outra série a qual também possui a característica da infinitude. Portanto, para que qualquer ponto discreto seja concebido dentro da série gradativa da sensação ele deve ser encerrado entre *limites*, isto é, lugares e instantes determinados dentro da infinitude do espaço e do tempo.

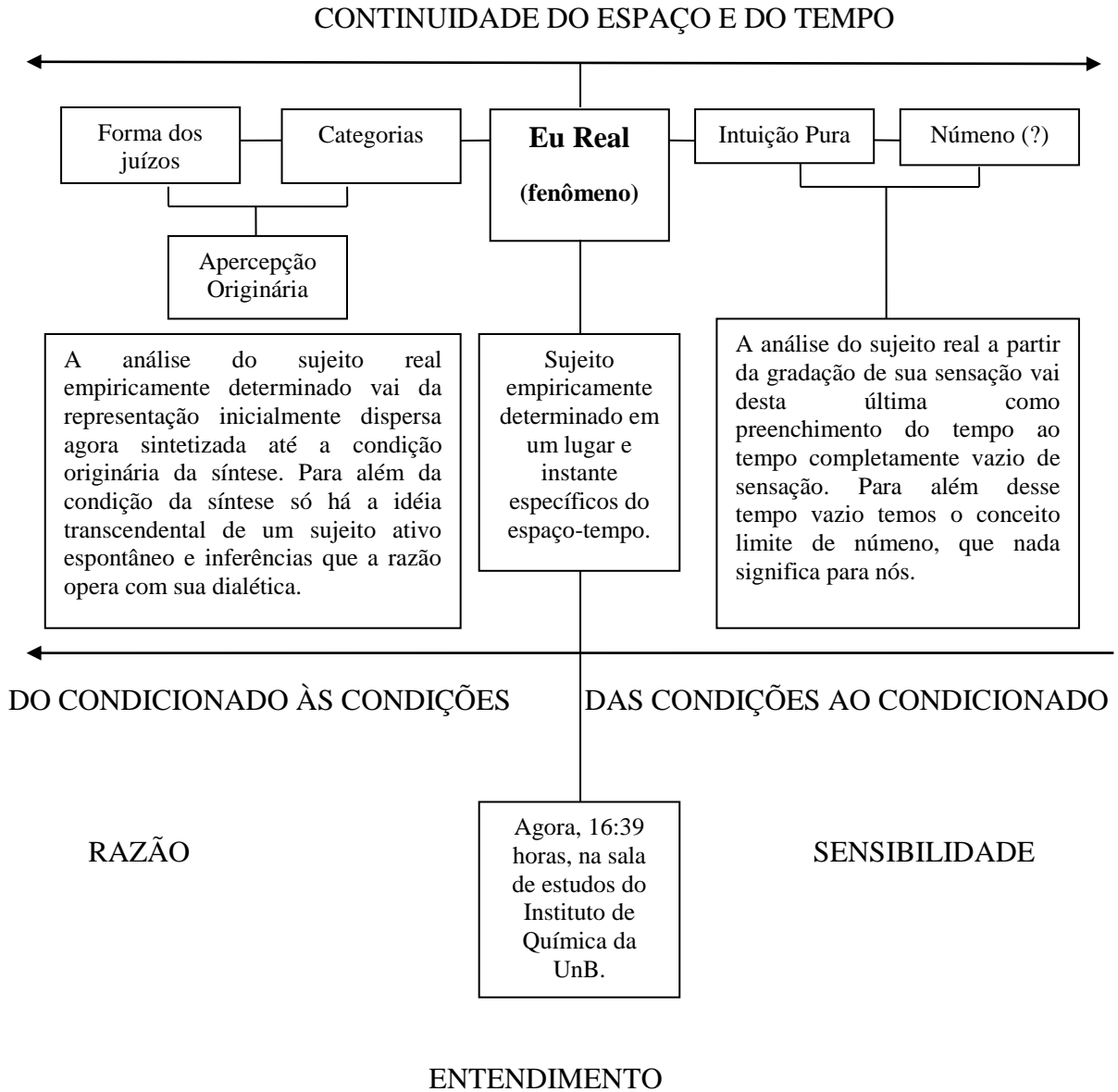
Se o sujeito está subordinado às suas próprias faculdades na consciência de si mesmo, a elaboração do juízo sintético “eu sou algo” tem como condição de sua aplicação os princípios acima elencados. Podemos pensar, por analogia com esses princípios, que na consciência empírica de mim mesmo enquanto *ser real* existe uma gradação que vai dessa primeira consciência até a consciência pura das meras condições formais que subsidiam o aparecimento e síntese dessa sensação. Assim como para qualquer grandeza intensiva, a consciência empírica de nós mesmos só pode ser apreendida enquanto uma unidade *limitada* dentro da série infinita de graus de sensação que vai da ausência total dela até o seu grau mais intenso. A ausência total de sensação corresponde à intuição pura, ou seja, a forma pura da sensibilidade representada pelos conceitos de espaço e tempo. Podemos pensar o *processo* de auto-percepção em analogia com a infinitude do espaço e do tempo como indo da consciência empírica de mim mesmo como ser real à consciência pura de mim mesmo enquanto condição formal de possibilidade da própria síntese da apreensão da intuição que provoca aquela primeira sensação. Contudo, devemos ser cuidadosos em nossa analogia ao nos atentarmos ao fato de que quando se trata da faculdade meramente receptiva da sensibilidade o sentido da análise no remontar às causas é uma *progressão* às condições, e quando se trata da faculdade espontânea do entendimento o sentido da análise no remontar às causas é uma *regressão* às condições. O decréscimo dos graus de sensação do real da sensação dada até ao nada vai da intuição pura à sensação, isto é, da condição de possibilidade de sua recepção na sensibilidade à sensação propriamente dita, ao passo que a análise da condição de possibilidade da síntese parte da representação condicionada determinada àquilo que é anterior a qualquer determinação. Assim, em se tratando do real no fenômeno, a possibilidade de gradação de sua intensidade vai *das condições* (intuições puras) *ao condicionado* (sensação), ao passo que se tratando da possibilidade da síntese, parte-se *do condicionado* determinado sinteticamente *às condições* de sua síntese (categorias, formas lógicas nos juízos e apercepção originária). Por analogia, em se tratando da *consciência empírica* de mim mesmo temos o sentido interno como condição primeira e meu próprio corpo como fenômeno determinado, isto é,

condicionado, e a *consciência pura* de mim mesmo que parte desse sujeito condicionado até as condições espontâneas de sua síntese, no sentido contrário das condições receptivas.

Fica evidente em nossa interpretação experimental a ênfase que estamos dando à noção de progressão e principalmente de regressão numa série infinita na percepção de nós mesmos como objetos espaço-temporalmente dados. Acreditamos que na percepção de nós mesmos é possível pensar esses dois sentidos de colocar-se numa série em busca de condições primeiras, sendo que à razão interessa a regressão e ao entendimento a progressão, cuja qual desemboca, em última instância, no conceito-limite de númeno, ao passo que a regressão desemboca em qualquer teoria que uma dialética logicamente estruturada possa fornecer caso se interrompa a série, ou simplesmente num *indeterminado* da série, caso ela permaneça aberta. A determinação de mim mesmo como sujeito real é a *limitação* de um ponto específico do preenchimento do espaço e do tempo entendidos como *grandezas fluentes* e é por isso que a representação empírica de mim mesmo é dispersa. Minhas características corporais se alteraram muito com o tempo desde o meu nascimento até o momento presente, e continuam a se alterar; nesse intervalo de tempo do meu nascimento até o momento presente, todas as vezes em que fui consciente de mim mesmo como algo real fui consciente desse objeto em um instante e um lugar específicos do espaço e do tempo. A única consciência que não se alterou de lá pra cá é a que postula que nenhuma dessas consciências teriam sido possíveis se não fossem *minhas*, enquanto representações dadas *para mim*.

Assim, estamos propondo com a hipótese de interpretação da teoria da auto-percepção em analogia com a infinitude do espaço e do tempo que ela é um instante específico do tempo em um lugar específico do espaço, concebidos como *quanta contínua*. Podemos exemplificar melhor a noção de continuidade do espaço e do tempo se tomarmos como exemplo a série dos números reais em relação a um intervalo real, que vai do zero aos números positivos indefinidamente à direita do intervalo real e do zero aos números negativos indefinidamente à esquerda do intervalo real, sendo que entre cada número negativo ou positivo existem infinitos números possíveis. Tomando um intervalo possível dentro da série dos reais que vai de um número A até um número B, diz-se que este intervalo é fechado se e somente se um número X que pertença a esse intervalo for maior ou igual a A e menor ou igual a B ($A \leq X \leq B$). De maneira semelhante, um intervalo é dito aberto se e somente se um número X que pertença a este intervalo for maior que A e menor que B, excluindo o próprio A e o próprio B ($A < X < B$). Por outro lado, o intervalo é dito aberto à esquerda se e somente se um número X que pertença a este intervalo for maior que A e menor ou igual a B ($A < X \leq B$), e é

dito aberto à esquerda se e somente se um número X que pertença a este intervalo for maior ou igual a A e menor que B ($A \leq X < B$). Tomando a série contínua do tempo como análoga à série contínua dos números reais e a apercepção como um *momento limitado* dessa série (X), podemos dizer que o intervalo de determinação de nós mesmos é fechado entre a apercepção originária como um dos extremos (A) e aquilo que na apercepção fenomênica corresponde à sua matéria (B); é aberto na busca que parte do condicionado às condições pela razão ($\infty \leftarrow, B$) e que parte das condições ao condicionado pelo entendimento na sensibilidade ($A, \rightarrow \infty$); e quando se trata da busca pelas condições somente pelo lado da razão, ou somente pelo entendimento na sensibilidade, ora é aberto à esquerda, ora é aberto à direita. Trata-se, portanto, de uma interrupção momentânea no fluxo contínuo da sucessão causal subsidiada pelo tempo. Quando percebo que sou para mim mesmo objeto de conhecimento, parto desse ponto específico para a especulação do que eu sou enquanto sujeito determinante da intuição de mim determinada, isto é, a representação de mim mesmo é uma representação *para mim*, portanto, eu devo ser algo diferente dessa própria representação, e assim indefinidamente conforme eu prossiga na regressão da série (à esquerda). Tomando-me como fenômeno cujo qual é efeito de um real no tempo expressado como sensação, sou capaz de pensar a diminuição dessa sensação até a um ponto em que só sobre a forma pura da intuição empírica causadora da afecção, isto é, as condições de minha sensibilidade, e nesse caso a série progride indefinidamente à direita; ainda que a noção de número seja um conceito limite, ela é um ponto indefinido da série, uma vez que não há uma intuição que corresponda a ela, portanto a série não cessa, e é indefinida à direita. A asserção de que sou um ponto limitado específico dentro de uma série infinita obviamente não se compromete com a proposição de que tal infinitude seja uma característica do próprio sujeito, mas simplesmente da forma como esse sujeito se auto-determina, e a descrição do mecanismo segundo o qual supostamente ocorreria essa determinação é a mera exposição do modo como o sujeito afeta as suas próprias faculdades. A nossa hipótese de interpretação evita o erro de pensar a apercepção originária como uma espécie de número em relação à apercepção empírica como fenômeno, pois a apercepção originária “estaria” no extremo oposto das condições sensíveis do real na série total das condições de determinação de um fenômeno. O número deve ser procurado na *análise progressiva* da intuição pura ao fenômeno, e não na *análise regressiva* do fenômeno sintetizado à condição da síntese. O número “está” para além das formas puras de nossa intuição sensível, e a apercepção originária “está” para além da intuição empírica sintetizada, tal como sugere a seguinte ilustração:



Real é aquilo que no fenômeno corresponde à sensação, portanto, a realidade do sujeito empírico não se estende aos seus significados lógico e prático. A sensação, por sua vez, possui grandeza intensiva, logo, é dotada de uma gradação que se estende indefinidamente, assim sendo, só pode ser apreendida caso seja encerrada entre limites, que nada mais são que uma circunscrição de um intervalo específico dentro da série gradual. Para além desses limites que determinam o condicionado, a série das suas condições é *ilimitada*, portanto, incondicionada, não podendo a razão nada dizer objetivamente acerca de seu conteúdo, simplesmente por não haver uma intuição correspondente. Somente a intuição empírica de mim mesmo pode ser posta entre limites, logo, somente a *apercepção empírica* é real. Perguntar-se se o sujeito em seu significado lógico ou prático é real constitui, diante do

que foi exposto acima, perguntar-se sobre algo o qual não nos oferece a mínima pedra de toque a partir da qual possamos avançar em nosso conhecimento de nós mesmos. Contudo, ainda que não possamos ter conhecimento de nós mesmos em outro âmbito que não o da determinação empírica, podemos ter consciência de nós mesmos naqueles dois outros significados.

Perceba que este tópico tratou do *conhecimento* de nós mesmos, isto é, buscou ater-se ao fato de que no âmbito do entendimento estamos sempre sujeitos às próprias regras inerentes às nossas faculdades, pelo lado da sensibilidade às suas condições puras espaço e tempo, pelo lado do entendimento às categorias e princípios. A forma pura da intuição interna, isto é, o modo como intuimos a nós mesmos e a nosso estado interno é o tempo, cujo qual é uma grandeza contínua que se representa pela expressão do escoar-se, ou da fluidez, que constitui a característica essencial de sua sucessividade pura. Na elaboração de qualquer *juízo* acerca de nós mesmos subjazem os princípios matemático-transcendentais citados acima, logo, como a matéria de nosso corpo nos aparece de maneira fenomênica, a ela pode ser atribuída a extensividade e a realidade intensiva. Dentro da série infinita do tempo, a intuição de nós mesmos é um ponto limitado dessa infinitude, assim como ocorre com qualquer fenômeno. Na elaboração de qualquer *raciocínio* acerca de nós mesmos não subjaz nenhum princípio transcendental que possibilite a obtenção de um conhecimento objetivo, e aqui a série não mais pertence ao âmbito sensível, mas consiste na mera forma do raciocínio inerente a qualquer objeto que seja do interesse da razão definir, qual seja, o da busca pelo incondicionado absoluto da série causal. Há, como havíamos indicado no tópico 4.1, uma passagem gradual do processo de determinação de si mesmo para o processo de especulação acerca de si mesmo, e buscamos aqui trazer novas razões que nos levam a crer ser coerente interpretar a consciência de si como um processo. Em algumas passagens, como a que se segue, Kant dá a entender que concebe a percepção de si mesmo como fluente, ou se quisermos, como não fixa, quando se trata da apercepção empírica, o que corrobora com a nossa interpretação experimental à medida em que buscamos concebê-la como processual. Contudo, a expressão do fluir se aplica somente à apercepção empírica, sendo a apercepção originária numericamente idêntica em todos os estados sucessivos do tempo.

A consciência de si mesmo, segundo as determinações do nosso estado na percepção interna, é **meramente empírica, sempre mutável, não pode dar-se nenhum eu fixo ou permanente neste rio de fenômenos internos** e é chamada habitualmente *sentido interno* ou *apercepção empírica*. (KrV, A 107. 2-6. ênfase nossa.)

4.3. Conclusão da Parte II

A Parte II da presente investigação teve como objetivo geral a tentativa de complementar a análise acerca do ‘eu’ que iniciamos na Parte I, avançando para as considerações de Kant acerca dele na *Dialética Transcendental*. Se na Parte I havíamos nos ocupado com a função transcendental da apercepção originária enquanto princípio do conhecimento objetivo, enfatizando a diferença entre ela e a apercepção empírica, na parte II buscamos enfatizar o uso que a razão faz deste mesmo princípio em seu convertimento a uma idéia transcendental. Havíamos nos perguntado na Parte I se a apercepção originária enquanto princípio transcendental do entendimento e enquanto idéia transcendental da razão era um só e mesmo princípio, apontando na resposta positiva a essa questão o problema de se fundamentar conhecimento objetivo e conhecimento subjetivo num mesmo princípio. Nossa análise na Parte II tornou possível a compreensão de que no âmbito do conhecimento subjetivo a apercepção originária não cumpre uma função determinante, mas sim é tomada pela razão, em sua busca pela totalidade das condições na série causal dos condicionados, não como mera função lógica da unidade de representações e juízos, mas como ser real. Trata-se, portanto, de um mesmo princípio tomado sob diferentes significados de acordo com a faculdade que com ele esteja em relação.

Assim, procuramos primeiramente expor, no capítulo três, o modo como a razão lida com esse princípio a partir de uma análise dos *Paralogismos*, erigindo posteriormente um estudo comparativo dessa análise com o modo como é tratada a teoria da apercepção no âmbito do conhecimento objetivo a fim de testar a coerência interna do sistema. A própria ordem argumentativa da *Crítica da Razão Pura* nos levou ao problema surgido do conflito da *Terceira Antinomia*, qual seja, a afirmação de que no âmbito prático, a razão, ao abrir mão da tentativa de dar uma resposta definitiva acerca da natureza do sujeito pensante, pode assumir proposições que ultrapassam os limites da experiência possível denunciadas nos *Paralogismos*, tais como a crença na imortalidade da alma ou na personalidade imanente do sujeito. Esta assertiva nos impeliu a levantar novamente um possível problema de coerência interna, posto que aparentemente atribui à natureza do sujeito pensante características que a função negativa da *Crítica* havia denunciado como pretensiosas, por não contarem com o apoio da experiência ao qual pudessem ser referidas. Contudo, ficou claro no tópico 3.3 que, além de apontar se tratar a noção de liberdade uma *idéia transcendental*, Kant entende que a existência do sujeito de liberdade pode ser atestada por meio de um *fato*, qual seja, o de que somos capazes de iniciar por nós mesmos um efeito na cadeia causal natural, algo que nos

coloca como uma faculdade fora dessa cadeia, ainda que as conseqüências de nossos atos se expressem no mundo como fenômenos sujeitos às regras dela. Apontamos ainda no capítulo três que poderíamos pensar uma relação possível entre o paralogismo da personalidade e o modo como o sujeito constrói uma imagem de si perante o julgamento possível dos outros no domínio antropológico-pragmático, enfatizando a importância que a apreensão de nós mesmos por outros cumpre tanto no terceiro paralogismo quanto na primeira parte da Antropologia Pragmática.

Quisemos no capítulo quatro expor nossa hipótese de interpretação para o modo de funcionamento, ou se quisermos, o “mecanismo” segundo o qual as faculdades operam na determinação de si mesmo, em analogia com a representação do espaço e do tempo como grandezas infinitas. Dividimos a exposição de nossa hipótese em dois tópicos, dos quais o primeiro trata sobre o modo como razão e entendimento lidam com a intuição de si mesmo e o segundo, além desse enfoque, enfatiza o modo como a segunda faculdade lida com essa intuição. Tendo em vista que o sujeito em sua auto-determinação não está isento às regras de determinação inerente às suas faculdades na síntese de uma intuição qualquer, apontamos dois fatores que corroboram com nosso ponto de vista: primeiramente que a forma lógica geral da busca por um incondicionado pela razão é um regresso *ad indefinitum*, e o segundo fator é que a intuição empírica de nós mesmos sendo fenomênica implica na possibilidade de aumento ou diminuição *ad infinitum* da sensação ocasionada por aquilo que nela corresponde à sua matéria, isto é, aquilo a que pode ser atribuída a categoria de realidade. Assim, se defendíamos que a percepção de si mesmo é processual conforme as diferentes faculdades lidam com ela, podemos mostrar nos dois tópicos que ela inicia com a regressão *ad infinitum* da sensação de si no entendimento e termina com a regressão *ad indefinitum* da totalidade da causa de si que tem como termo fixo a apercepção originária, pela razão. Mostramos com isso que a realidade só pode ser atribuída ao sujeito da apercepção empírica e que a apercepção originária não deve ser tratada como uma espécie de númeno do sujeito fenomênico, dado que a regressão pelo lado do entendimento vai das condições ao condicionado e pelo lado da razão do condicionado às condições, o que coloca a apercepção originária no extremo oposto da forma pura da sensibilidade, para além da qual se encontra o númeno. Assim, as perguntas acerca da realidade e da natureza da apercepção originária foram respondidas, bem como a de seu status enquanto princípio do entendimento e enquanto idéia da razão, mostrando seus diferentes significados e seus usos prático e pragmático, conforme os diferentes momentos dentro do processo geral de determinação e raciocínio acerca de si mesmo.

CONCLUSÃO GERAL DA INVESTIGAÇÃO PROPOSTA

Pretendemos ter mostrado no decorrer da presente investigação que a teoria kantiana da auto-percepção na *Crítica da razão Pura* pode ocasionar certas dúvidas acerca de sua consistência teórica devido apresentar diferentes significados no decorrer da obra. Gostaríamos de expor a seguir as principais questões que motivaram nossa investigação para mostrar em que medida ou não fomos capazes de fornecer a elas alguma alternativa de interpretação que as dirimam parcial ou totalmente. As principais questões que motivaram nossa investigação foram:

1. Como pode o sujeito ser para si mesmo objeto de conhecimento?

Os dois pólos envolvidos na descrição ou explicação do que seja o conhecimento tradicionalmente são designados como, por um lado o sujeito e por outro o objeto de conhecimento. A tradição filosófica anterior a Kant ora aceitou que o objeto seria o principal responsável pela regulação do conhecimento, ora que o sujeito seria o protagonista na elaboração do conhecimento. Kant entendeu essa relação entre sujeito e objeto como uma via de mão dupla na qual o conhecimento se *inicia* com a experiência, mas não se *origina* dela; desse modo, se por um lado o objeto não detém a exclusividade no fornecimento das condições para que seja possível o conhecimento, por outro o sujeito necessita do objeto da experiência para que seja dada a ocasião na qual ele é impelido a conhecer. Desse modo, Kant entendeu ser o sujeito dotado de diferentes faculdades as quais possuem cada uma suas regras, cujas quais os objetos da experiência têm de adequar-se para que possam ser apreendidos por esse sujeito. Devido ao fato de não haver outro modo de apreensão dos objetos senão pela sua adequação às regras inerentes às faculdades do sujeito, não podemos apreendê-los senão enquanto fenômenos, isto é, aquilo que da constituição “em si” dos objetos pode aparecer a nós segundo essas regras, e Kant chama essa doutrina acerca do modo como conhecemos de *Idealismo Transcendental*. Acontece que nós somos também objetos dados no mundo empírico, e isto quer dizer que sou capaz de distinguir o meu corpo como um objeto diferente de outros objetos dados no espaço, sou divisível, impenetrável, etc., assim como os objetos que percebo no mundo. Se sou capaz desta distinção, posso dizer que *percebo a mim mesmo* como um desses objetos; ora, qualquer objeto só pode ser apreendido caso se adéque às regras inerentes às minhas faculdades, portanto, a apreensão de mim mesmo deve cumprir com essa condição, portanto, deve ser igualmente fenomênica. Contudo, sendo eu um dos pólos das condições necessárias para que um conhecimento ocorra, qual seja, o sujeito portador das

faculdades e das regras, como é possível que eu mesmo seja por elas determinado? Uma resposta possível a essa pergunta é a proposição absurda de que sou algo diferente de mim mesmo, pois só assim poderia ser para mim um objeto, e uma outra é a de que sou algo de natureza diferente da natureza do meu corpo material, isto é, algo de natureza imaterial e portador das faculdades e das regras, e o meu corpo o substrato material que a elas se submete e se me apresenta como fenômeno. No entanto, Kant não está disposto a endossar tal argumentação porque uma das principais propostas do projeto de crítica da razão está em referir nossos conceitos a intuições que lhe correspondam, do contrário nos encontramos em um “mero tatear às cegas”, e nesse caso nos falta a experiência para que comprovemos a realidade objetiva desse “algo imaterial”. Portanto, Kant teve que buscar outros caminhos que não os metafísicos pra explicar a possibilidade da determinação de si mesmo pelas regras das faculdades.

2. No que assenta a necessidade de se distinguir a percepção de si em diferentes modalidades ou significados?

Se Kant não podia recorrer ao erigir de um sistema metafísico acerca do sujeito, pois isto seria fornecer mais um entre milhares de sistemas concorrentes de uma escola a qual os diferentes colaboradores jamais chegam a um consenso definitivo, ou seja, que não consiste em uma ciência, teve que recorrer a uma teoria do sujeito que não perdesse de vista a sua inseparável relação com a experiência. Se a *Estética* mostrou que o princípio fundamental de possibilidade da receptividade, pela sensibilidade, dos fenômenos, são o espaço e o tempo entendidos como intuições puras, a *Analítica Transcendental* teve que fundamentar a espontaneidade conceitual do entendimento em outro princípio que não pudesse ter da experiência herdado o mínimo condicionamento possível. O sujeito vai à natureza tal qual um “juiz constituído” que impele com autoridade seu interlocutor a responder aos seus questionamentos, e não na qualidade de um aluno que aceita passivamente tudo o que o seu tutor afirma como verdadeiro, de maneira a corresponder com o seu jugo. A espontaneidade conceitual do entendimento deve então fundamentar-se em um princípio tão espontâneo quanto. A espontaneidade do entendimento nada mais é do que a expressão de sua capacidade de *síntese*, isto é, de juntar representações dispersas a partir de regras inerentes aos conceitos puros e reuni-las sob uma representação comum segundo a forma lógica dos juízos. O princípio que fundamenta a síntese é que todas as representações dispersas devem reunir-se num sujeito. Este princípio é comumente representado pela sentença “eu penso”, que consiste na constatação de que eu sou a condição de possibilidade sem a qual nenhum objeto pode ser

conhecido, ou seja, todas as representações devem confluir em mim para que sejam um objeto de experiência passível de conhecimento. Contudo, este princípio não pode ser idêntico à percepção de mim mesmo como intuição determinada por minhas faculdades, pois ela é *antes* requerida para que aquela determinação ocorra, dado ser condição de qualquer síntese e a representação de mim mesmo como fenômeno ser produto de uma síntese; nisso assenta a necessidade de se distinguir *apercepção originária* de *apercepção empírica*.

3. Qual seria a natureza constitutiva da *apercepção originária*?

Se a *apercepção originária* se distingue da *apercepção empírica* efetivamente por ser a própria condição dela, podemos dizer que trata-se de um algo não-empírico? A resposta afirmativa a essa questão implica numa natureza imaterial do sujeito, ou seja, podemos dela inferir a existência de nós mesmos como uma alma? Disso decorre a possibilidade de conhecer a natureza imaterial de mim mesmo com certeza apodítica? Obviamente, Kant opta pela resposta negativa a todas essas questões. O princípio originário da síntese representado pela sentença “eu penso”, por preceder *a priori* todo o pensamento determinado, não contém ainda nenhum diverso dado, cujo qual só pode ser dado em uma intuição. Como nosso intelecto não é capaz de intuir, mas somente capaz de pensar, é preciso que uma intuição seja dada na experiência para que ele seja posto em atividade. Essa intuição, contudo, só ganha unidade em uma síntese de representações num sujeito, e essa própria constatação que dá a identidade da *apercepção* em relação ao diverso dado. Se pela mera consciência de si não pode ser dada nenhuma intuição, é necessário que uma intuição seja dada para que haja consciência de si. A *apercepção originária* é condição da síntese das intuições, mas não fornece ela própria uma intuição, portanto, é pensada *concomitantemente* a uma intuição sintetizada, isto é, “eu sou” ao mesmo tempo em que as coisas são para mim. A consciência de que as representações se reúnem num sujeito é *simultânea* à consciência das representações reunidas. Sou consciente de que sou condição de unidade das representações numa experiência de representações unificadas, ou seja, não posso em nenhuma experiência conceber um diverso disperso. Não posso conceber a unidade analítica da autoconsciência “separada” das representações reunidas em unidade, no entanto, posso pensar a mim mesmo como uma condição sem a qual não haveria experiência, e nesse sentido se poderia dizer que sou uma condição *anterior* à experiência, sempre atento à ressalva de que nada pode ser dado anteriormente à experiência⁸⁹, por isso “eu penso” nada designa como um objeto, mas sim

⁸⁹ Uma *condição* não é uma coisa.

significa o que o próprio predicado do juízo já traz: um mero pensar. Nisso consiste a *unidade analítica* da autoconsciência, da qual Kant infere a sua característica *meramente lógica*, como função da unidade de diferentes representações que não gera por si mesma um diverso e sim necessita que ele seja dado na experiência. Diante disso, podemos perceber que a pergunta acerca da natureza constitutiva da apercepção originária é a indicação da entrada em cena de outra faculdade com pretensões de conhecimento que ultrapassam em muito as do entendimento: a razão.

4. A *apercepção originária* é ao mesmo tempo um princípio do entendimento e uma idéia transcendental da razão?

O conhecimento objetivo consiste na referência de um conceito puro a uma intuição correspondente; no caso da matemática pura, ainda que lhe falte um objeto concreto da experiência, ela refere seus conceitos a intuições puras que lhe fornecem a base referencial que impede a vaziez de seus conceitos puros; no caso da ciência pura da natureza em sua pretensão de obter validade universal para seus juízos, ela conta com a referência às condições de uma experiência possível para que possa antecipá-la e dizer, por exemplo, que para todo objeto futuro sua densidade será a razão entre sua massa e o volume por ele ocupado no espaço. Assim, o critério de objetividade de um conhecimento consiste na referência de seus conceitos ora a uma experiência concreta, ora às condições de possibilidade da própria experiência. Este é o âmbito sobre o qual atua a faculdade de entendimento, cuja principal ação consiste em sintetizar representações abarcando-as em um conhecimento do objeto.

A razão, por sua vez, ocupa-se com conceitos os quais não podem ser referidos nem a uma experiência concreta, nem às condições de uma experiência possível, portanto, não satisfazem o critério de objetividade de um conhecimento. No entanto, esses conceitos funcionam como princípios regulativos que jamais se referem imediatamente à experiência, que é o âmbito do entendimento, mas sim aos conceitos e juízos deste último a fim de conferir aos seus conhecimentos unidade e completude, e disso Kant infere que “a unidade da razão não é, pois, a unidade de uma experiência possível”. O princípio regulativo da razão em seu uso lógico em geral é encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado que lhe confere completude, ou seja, a razão busca, na série do condicionado às condições, a integralidade absoluta das condições do objeto. O primeiro desses princípios regulativos transcendentais consiste no conceito transcendental do sujeito, o mesmo que dá unidade ao conhecimento objetivo do entendimento. Assim sendo, não haveria aí uma

contradição, haja vista conhecimento objetivo e conhecimento subjetivo apoiarem-se num mesmo princípio?

Essa dúvida possui uma aparência de pertinência, pois fica claro que se a unidade de razão é diferente da unidade de uma experiência possível, a *idéia transcendental* do sujeito é *um uso* que a razão faz do *conceito transcendental* do sujeito subsidiário do conhecimento objetivo, em sua busca pela totalidade das condições do que seja esse sujeito transcendental. Assim, quando passamos da consciência de que somos princípio da unidade de representações para a pergunta acerca de sua natureza constitutiva deixamos o “terreno seguro da experiência e navegamos no oceano caudaloso da razão”, parafraseando um dizer de Kant. *A apercepção originária é um princípio lógico*, a razão é que toma esse princípio lógico como unidade absoluta e a converte na idéia de um sujeito que contenha aqueles predicados pretendidos pelos paralogismos. Trata-se do mesmo sujeito tomado por duas faculdades distintas, em momentos distintos.

5. Haveria contradição em se assumir um sujeito prático?

Na natureza, entendida como a totalidade dos fenômenos que nos são dados, observa-se uma certa regularidade que dá indicação de que a mesma é regida por leis próprias a ela. O *terceiro conflito das idéias transcendentais* é um dilema entre a tese de que há causalidade pela liberdade e a antítese de que tudo o que acontece se dá pelas leis da natureza. Aos dois primeiros conflitos a solução da razão é considerar ambos, tanto a tese quanto a antítese, como falsos. No entanto, o *terceiro conflito* pode ser resolvido caso se encontre para ele um pressuposto que possa estar de acordo com a pretensão prática da razão, de tal modo que sejam satisfeitas tanto as pretensões da tese quanto as da antítese. Assim, é possível admitir tanto uma causalidade pela natureza quanto uma causalidade pela liberdade. No entanto, assumir uma causalidade pela liberdade implica em admitir que o sujeito responsável pela ação é algo que está para além dos fenômenos determinados pela causalidade natural, do contrário suas ações não poderiam ser a ele imputadas. A utilidade negativa da *Crítica* consiste justamente em não permitir a expansão do conhecimento humano para além dos limites da experiência, assim, falar em um sujeito que está para além dela parece descumprir com essa precaução. A função do sujeito lógico é tomada pela razão como idéia transcendental no âmbito especulativo, mas se ela abre mão da tentativa de resolução definitiva do problema acerca da natureza constitutiva do sujeito pensante, ela pode dar aos predicados obtidos pelos paralogismos um fecundo uso prático. O sujeito seria dotado de

liberdade, significando esta última uma idéia transcendental pura que consistiria numa faculdade de iniciar por si mesma um novo estado de coisas, que apesar de não oriundo da causalidade natural, se manifestaria como um fenômeno determinado por suas regras. Disso se segue ser o sujeito de liberdade uma idéia transcendental da razão, que *postula* a idéia de uma causa espontânea capaz de agir por si mesma diante da cadeia causal natural, iniciando um novo estado de coisas. Disso se segue não haver contradição em se assumir um sujeito de liberdade haja vista o abrir mão de um compromisso teórico em detrimento do prático. Provar ou *demonstrar* que essa faculdade realmente existe é uma tarefa que será executada na *Crítica da Razão Prática*.

6. Como pode ser interpretada a teoria kantiana da auto-percepção de maneira geral?

Apontamos no tópico 3.2 diferentes passagens que dão ensejo a dúvidas acerca da unidade teórica da teoria da apercepção na primeira *Crítica*. Diante do trabalho erigido até aqui, seria possível fornecer uma chave de leitura que permita interpretar a apercepção de maneira geral na obra? Atentemo-nos aos diferentes significados que expomos no decorrer da investigação proposta:

- **Sentido interno:** Modo como intuimos a nós mesmos e a nosso estado interior, que tem o tempo como sua forma pura.
- **Apercepção:** Ato de percepção de si mesmo em geral.
- **Apercepção empírica:** Percepção de si mesmo que consiste na determinação de uma intuição pelo entendimento no sentido interno.
- **Apercepção originária:** Consciência de si mesmo como princípio subsidiário da síntese. Princípio supremo do entendimento. Sinônimo de apercepção transcendental.
- **Idéia transcendental:** Princípio regulativo da razão que tem por forma lógica geral a busca pelo incondicionado na totalidade da série das condições de um condicionado.

Note que esses diferentes significados indicam o domínio próprio das faculdades envolvidas no processo de percepção de si mesmo; isto é, parte-se da *percepção sensível* de si mesmo no sentido interno para uma *consciência pura* espontânea de si mesmo no entendimento até uma *concepção* de si mesmo como uma idéia pela razão. Temos sempre que ter em vista que a percepção de si está sujeita às mesmas regras de determinação de qualquer outro objeto na intuição. De acordo com a faculdade envolvida, a relação do sujeito consigo mesmo pode ser dividida em diferentes *ações*, da forma que se segue:

- **Percepção de si:** Requer uma intuição empírica que afete minha sensibilidade. Representação dispersa, em acordo com a sucessividade pura do tempo.
- **Conhecimento de si:** Ação do entendimento sobre o diverso do sentido interno com a finalidade de determiná-lo sob categorias, de onde se constata que “eu sou algo”.
- **Consciência de si:** Ato de pensar a mim mesmo que não produz por si mesmo uma intuição. Consiste num mero pensamento, não em uma intuição como a constatação de um objeto, de onde se constata que “eu penso”.
- **Inferência sobre si:** Ato da razão em conformidade com a forma lógica geral do modo de construir seus raciocínios inferenciais acerca do sujeito, atribuindo a ele os predicados pretendidos segundo os paralogismos.

Esta seqüência indica um trato *processual* do sujeito com a intuição de si mesmo que corresponde às diferentes funções das faculdades e à própria divisão da obra. O tempo é condição mediata da intuição dos fenômenos no sentido externo e condição imediata da intuição de nós mesmos e de nosso estado interno. A esta grandeza é atribuída a característica da *continuidade*, isto é, nenhuma de suas partes pode ser considerada a maior ou a menor possível, devendo qualquer parte específica sua ser tratada a partir da limitação discreta dessa continuidade. *A intuição ainda dispersa de nós mesmos é descontínua*, passando a ser um conhecimento de nós mesmos como um objeto no mundo a partir da delimitação pelo entendimento de um momento discreto da continuidade do tempo. Assim como as intuições empíricas têm uma condição transcendental que possibilita seu aparecimento na sensibilidade, a sua síntese pelo entendimento também possui uma condição transcendental que consiste no fato de que as intuições só podem ser *para mim*. Este princípio é representado pela sentença “eu penso” que nada designa como um objeto, mas é a própria condição da unidade representacional deste. Enquanto uma condição de síntese, ela deve anteceder qualquer intuição sintetizada, e toda intuição só nos é dada segundo as formas da sensibilidade; assim, este princípio deve ser independente dessas formas puras, isto é, não é uma condição que pertence à sensibilidade. Desta característica a razão se vê autorizada a inferir de sua independência das formas puras do espaço e do tempo características imateriais, criando sobre ele teorias obtidas de seu procedimento dialético. Assim, temos na percepção de nós mesmos um processo que vai da sensibilidade à razão, assim como para qualquer objeto que nos seja dado, uma vez que a percepção de si está sujeita, como temos repetidamente frisado, submetida às regras de suas faculdades. A partir da constatação de que somos causa de

certos fenômenos no mundo, a razão, livre do compromisso teórico, postula para si mesma uma idéia transcendental da liberdade, e aqui o sentido da determinação de si mesmo segue o percurso contrário do processo que temos mencionado. Se a determinação especulativa de si mesmo segue o percurso que vai da sensibilidade à razão, a determinação prática de si mesmo vai da razão à sensibilidade, produzindo a lei da ação como uma causa de um efeito que se expressa como a ação no mundo.

Procuramos defender a título de hipótese de interpretação que a teoria kantiana da auto-percepção pode ser lida em analogia com a limitação de espaços e tempos discretos dentro da série contínua da representação dessas grandezas. Como estou sujeito às próprias regras de minhas faculdades, sou determinado, como qualquer outro fenômeno, segundo essas regras. Uma delas diz que para a elaboração de um juízo sintético acerca de um fenômeno este último deve ser concebido como grandeza extensiva e intensiva, da qual se infere a possibilidade de aumento e diminuição da intensidade de sua sensação, aquilo que no fenômeno corresponde a sua realidade. Assim, a representação de mim mesmo como fenômeno possui um *quanta contínua*, como qualquer outro fenômeno, de onde tentamos representar a *apercepção empírica* como um desses momentos limitados na série. Além desse fator empírico, outro fator que corrobora com a nossa hipótese é o fato de que a própria forma lógica da busca pela razão ao incondicionado é ilimitada, ou seja, pode ser entendida como uma regressão *ad indefinitum* que tem como termo dado a *apercepção originária*. Toda percepção de mim mesmo requer sempre uma representação anterior de mim mesmo, e isso dá origem ao regresso. Assim, procuramos expor de maneira mais detalhada no capítulo 4 os fatores que nos levam a crer ser viável interpretar a teoria da apercepção sobre esse viés. Disso decorre que os diferentes significados para o sujeito no decorrer da *Crítica* seriam momentos específicos de determinação limitada da série infinita tanto por parte da razão quanto por parte do entendimento, ora na série ascendente do condicionado para as condições, ora na série descendente das condições ao condicionado. Haveriam, portanto, três significados gerais para o “eu” inferidos desses diferentes momentos, conforme as faculdades superiores:

- **Eu lógico:** Apercepção originária ou apercepção transcendental.(Entendimento)
- **Eu prático:** Sujeito de liberdade, espontaneidade causal. (Razão Prática)
- **Eu psicológico:** Fruto dos paralogismos, sujeito substancial personal ideal. (Razão Teórica).

Por fim, esperamos ter sido minimamente claros e coerentes em nossa proposta. Kant chama de egoísta lógico aquele sujeito que não está disposto a por suas idéias sob o julgamento público de outros seres racionais, a fim de que suas fraquezas não sejam expostas. Não padecemos de tal egoísmo à medida em que sugerimos nosso viés interpretativo a título de hipótese, que como qualquer outra, deverá ser testada por outros seres racionais que venham a questionar as inconsistências possíveis que surjam da leitura da teoria na *Crítica da Razão Pura*. Acreditamos que o próprio sistema da obra seja por si só capaz de dirimir a maioria dessas possíveis inconsistências, porém, o modo de exposição da mesma não deixa suficientemente claro o lugar e a função que cada significado do sujeito cumpre no decorrer da obra, uma vez que o projeto de Kant era muito maior do que a sua teoria do sujeito. No entanto, fica evidente a importância desse conceito para o sistema como um todo, e já nos regozijamos se tivermos contribuído o mínimo possível para uma interpretação coerente do mesmo dentro da lógica de funcionamento da obra.

Bibliografia

Obras de Kant:

KANT, Immanuel. – “*Gesammelte Schriften*”. Hrsg.: Bd. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1900-.

_____. – “*Werke in sechs Bänden*”. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

_____. “*Crítica da Razão Pura*” – 7ª Edição. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. “*Crítica da Razão Prática*”. –3ª Edição. Tradução e notas de Valério Rohden. – São Paulo: Editora WFM Martins Fontes, 2011.

_____. “*Prolegómenos a toda Metafísica Futura*”. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. “*Antropologia de um ponto de vista pragmático*”. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. “*Sobre o sentido interno*”. Tradução e notas de Cláudia Drucker. Revista: “O que nos faz pensar”, Caderno do Departamento de Filosofia da PUC-RIO, 2016.

Outros filósofos:

BERKELEY, George. Obras Filosóficas / George Berkeley: tradução, apresentação e notas, Jaimir Conte. – São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

DESCARTES, René. Meditações Metafísicas; introdução e notas, Homero Santiago; tradução Maria Ermantina de Almenida Prado Galvão; Tradução dos textos introdutórios Homero Santiago, – 2º Ed. – São Paulo, Martins Fontes, 2005.

Comentários:

ALMEIDA, Guido António de. – “*Consciência de si e conhecimento objetivo na “Dedução Transcendental” da ‘Crítica da Razão Pura’*”. – In: *Analytica*, Vol. 1, nº1 (1993).

AMERICKS, Carl. – “*Kant’s theory of mind: An analysis of the Paralogisms of Pure Reason*”– Oxford University Press, 2000. First published in 1982.

BAUM, Manfred. – “*Eu lógico e eu pessoal em Kant*”. – In: *Studia Kantiana* Vol.4, nº1 (2002).

CASTANEDA, Hector-Neri – “*The role of apperception in Kant’s Transcendental Deduction of the categories*” – *Noûs*, Vol. 24, nº 1, on the Bicentenary of Immanuel Kant’s Critique of Judgement. Mar.(1990), 147-157.Blackwell Publishers.

KITCHER, Patrícia. – “*Kant’s Transcendental Psychology*” – Oxford University Press, New York, 1990.

_____ – “*Kant’s Thinker*” – Oxford University Press, New York, 2011.

KELLER, Pierre. – “*Kant and the demands of self-consciousness*” – Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 2004.

LANDIM FILHO, Raul. – “*Questões disputadas de Metafísica e de crítica do conhecimento*”. – São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

LONGUENESSE, Béatrice. – “*Kant and the Capacity to Judge*” – Princeton University Press, New Jersey, 2000.

_____. – “*I, Me, Mine, Back to Kant and Back again*” – Oxford University Press, United Kingdom, 2017.

MARTINS, Clélia Aparecida- “*Autoconsciência pura, identidade e existência em Kant*” – *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 21/22: 67-89, 1998/1999.

MELNICK, Arthur. – “*Kant’s Theory of the Self*” – Routledge, New York, 2009.

POWELL, C. Thomas. – “*Kant’s Theory of Self Consciousness*” – Clarendon Press, Oxford University Press, New York, 1990.