



APERCEPÇÃO E AUTOCONHECIMENTO
o eu idêntico na dedução transcendental das categorias de Kant

APPERCEPTION AND SELF-KNOWLEDGE

The identical self in Kant's transcendental deduction of the categories

Paola Dias Bauce

Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) e Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1244-4739>

E-mail: pbauce02@gmail.com

RESUMO

O presente artigo aborda as concepções de apercepção (ou autoconsciência) e autoconhecimento, ambas essenciais para o projeto epistêmico kantiano: consciência de si e conhecimento de si não são equivalentes para o filósofo. Kant considera o autoconhecimento como não sendo imediato, em contraste com a experiência do mundo externo, o que levanta outras questões – se não podemos conhecer a nós mesmos imediatamente, o que podemos afirmar acerca de nossa própria existência? Em que termos é possível afirmar a identidade deste mesmo sujeito? Por fim, o artigo considera se a apercepção, apesar de não ser propriamente um objeto tal como o da experiência externa, pode oferecer fundamento para a filosofia prática e a concepção de um agente livre no contexto do projeto filosófico de Kant.

PALAVRAS-CHAVE: Autoconsciência. Autoconhecimento. Identidade. Filosofia prática. Immanuel Kant

ABSTRACT

The present article addresses the concepts of apperception (or self-awareness) and self-knowledge, both essential to Kant's epistemic project: for the philosopher, self-consciousness and self-knowledge are not equivalent. Kant regards self-knowledge as non-immediate, in contrast to the experience of the external world, which raises further questions—if we cannot know ourselves immediately, what can we assert about our own existence? In which terms is it possible to affirm the identity for this subject? Finally, the article considers whether apperception, although not precisely an object like that of external experience, can provide a foundation for practical philosophy and the conception of a free agent within Kant's philosophical project.

KEYWORDS: Self-consciousness. Self-knowledge. Identity. Practical philosophy. Immanuel Kant.

Introdução

Descartes professou em seu *cogito* a verdade indubitável, o ponto imóvel capaz de mover o mundo tal como o mecanismo da alavanca de Arquimedes. Em suas *Meditações sobre*

Filosofia Primeira (2004), ao suspender o juízo de tudo o que antes afirmara – incluindo, com isso, o que é percebido pelos sentidos, pois eles podem enganar –, Descartes encontra no intelecto algo capaz de fundamentar um conhecimento evidente e resistir à sua dúvida hiperbólica. O primeiro passo é reconhecer a própria existência do sujeito como indubitável: mesmo que eu não tenha corpo, eu penso, duvido, questiono e, portanto, eu sou ao passo que realizo tais atos. Sou, coloca Descartes, uma coisa pensante (§9, 2004, p. 28). Ademais, o conhecimento me é assegurado não pelos sentidos, mas pelo intelecto, e “[...] conheço de modo manifesto que nada pode ser por mim percebido mais facilmente e mais evidentemente do que minha mente” (Descartes, §18, 2004, p. 34). Podemos afirmar, como fizera Descartes, que a apercepção de nós mesmos é, ao mesmo tempo, um conhecimento do que somos, e que não só a apercepção, mas também o autoconhecimento, são experiências imediatas, independentes dos sentidos e atingidas exclusivamente através da reflexão?

O papel do sujeito pensante é de suma importância para a filosofia teórica de Immanuel Kant. Afinal, é por meio da estruturação deste sujeito que, conforme pensa a si mesmo, também determina a natureza e possibilita o conhecimento. Entretanto, não podemos equiparar o *eu penso* de Descartes com o *eu penso* de Kant; apesar de o intelecto dar a regra à natureza, isto é, determiná-la de acordo com suas próprias funções lógicas, o conhecimento de si mesmo enquanto sujeito que pensa é, na verdade, contrário do que percebemos em Descartes. Observa J. Camillo em *Autoconsciência vs. autoconhecimento em Kant* (2022, p. 6) que este conhecimento é equivalente a um conhecimento dos objetos exteriores, não sendo de maneira imediata, a partir da própria autoconsciência do sujeito que pensa. Assim, Felix Grayeff, em *Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant* (1987) relevantemente observa a influência de Descartes, mas separa-a dos princípios filosóficos de Kant:

O fundamento cartesiano da filosofia kantiana é aqui inconfundível. Descartes foi o primeiro que fundamentou a <<verdade>> no homem; o primeiro que derivou a certeza da realidade na consciência, i.e., do pensamento. Todavia, Descartes fundamentou apenas a existência do sujeito pensante na consciência pensante, enquanto que a existência, bem lá no fundo, do eu, continuava a assentar na existência de Deus. Kant, porém, que distingue rigorosamente entre o saber da realidade, por um lado, e o saber da absoluta verdade, por outro, e que ensina que o saber assenta exclusivamente no homem e nos seus órgãos cognitivos, sendo-nos completamente inatingível a verdade absoluta, mostra: 1. que a certeza resultante do pensamento (ou da autoconsciência) se reporta tanto à natureza como ao eu, i.e., tanto ao objeto como ao sujeito; 2.

que essa certeza apenas se estende à realidade fenomênica e nunca à verdade absoluta (1987, p. 143).

Kant escreve, no decorrer dos paralogismos em sua primeira *Crítica*, que a apercepção é apenas uma unidade fundamental às categorias, existente *no* pensamento (KrV, B422), mas unidade à qual as categorias não podem ser aplicadas, nem a partir delas colocar-se como intuição e afirmar, com isso, que se conhece o sujeito através de sua apercepção. Todavia, considerar a mera representação *eu penso* como o saber de uma substância simples diz respeito à ilusão da razão, fundamentada em sua própria natureza e, apesar de inevitável, não é uma ilusão insolúvel (KrV, B399).

Diante de tais considerações, o presente artigo tem por objetivo discutir a distinção kantiana entre apercepção e autoconhecimento, delineada nas seções *Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento* (KrV, B129-169) e *Dos paralogismos da razão pura* (KrV, A348-405 e B399-432), presentes na *Crítica da razão pura*, de Immanuel Kant. Com isso, buscamos caracterizar o que Kant entende pelo *eu* na autoconsciência representada pelo *eu penso*, ao considerá-la como uma representação vazia e cuja realidade não pode ser apreendida nem pela experiência sensível nem pela mera intelecção, mas que, contudo, existe e é imprescindível para sua filosofia teórica. Por fim, investigaremos se apercepção pura, apenas como condição formal da experiência, poderia resguardar a autonomia do sujeito diante de uma filosofia prática.

1. Dedução transcendental das categorias: a apercepção pura e a representação *eu penso*

Conhecer um objeto é representá-lo em nossa consciência, como unificação de suas diversas características dadas na sensibilidade. A ligação de diferentes aspectos de um objeto em uma representação única dele se deve a uma unidade “originalmente una e igualmente válida para todas as ligações” (KrV, B130, p. 128). Essa ação pressupõe a unidade do objeto, de modo que ela não se apreende na representação, mas é posta *a priori*, visto que é a unidade que torna a ação de ligação possível.

Essa unidade *a priori*, fundamento para a ação espontânea do entendimento, pode ser expressa pela representação *eu penso*. Tudo o que é representado deve ter uma relação necessária com o *eu penso*. Sua relação às demais representações é necessária ao próprio ato, portanto não é inferida da sensibilidade, mas é dada *a priori*, e por isso denominada de

apercepção pura. Ela acompanha (ou deve poder acompanhar) todas as demais representações e permanece sempre a mesma, e a esta unidade Kant denomina *unidade transcendental da autoconsciência* (KrV, §16, B132).

Diferente da apercepção pura, há também a apercepção empírica, fundamento para a unidade subjetiva da consciência e responsável por determinar o sentido interno do sujeito. A distinção estabelecida por Kant entre apercepção pura – fundamento da unidade *objetiva* da consciência e imprescindível ao conhecimento – e apercepção empírica, cuja determinação se estabelece sob o sentido interno, assenta sob quais termos o sujeito pode ter conhecimento de si mesmo.

A singularidade da consciência, representada pelo *eu penso* anexado às representações, é a condição do próprio ato de representar e, consequentemente, condição da faculdade intelectual do sujeito de formular pensamentos e conceitos complexos, compreendidos em uma unidade representativa coesa. Sem um sujeito singular, teríamos a mera multiplicidade e não um conceito formulado dela; mas sem o conceito da unidade, que deve ser considerado *a priori*, não teríamos sequer a possibilidade de uma faculdade intelectiva, isto é, do pensamento discursivo. Pensar é representar por conceitos, e isso envolve já a determinação de um diverso dado na intuição, cuja concepção exige a unidade sintética da apercepção. Deste modo, a unidade transcendental da consciência, enquanto fundamento para o conhecimento objetivo da experiência por meio da unidade sintética realizada pelo entendimento, condiciona a consciência dessa ligação, através da qual, por sua vez, exige-se a *identidade* do sujeito. Esta é possível na medida em que o sujeito é consciente de sua ação de síntese (KrV, §16, B132), isto é, ao representar para si diferentes objetos, os pensa como representados em sua consciência, e conecta essas representações pois se reconhece como idêntico em todos os momentos dessas ações.

Logo, essa identidade só é possível através da *consciência da síntese*, isto é, da consciência que o sujeito liga o *eu* a essas representações. O que nos leva a concluir que, sem algo a ser representado na consciência, ou sem a experiência de um diverso dado na intuição a

ser determinado e representado para o *eu*, não haveria sequer a possibilidade de um *eu*, ou seja, de um sujeito cuja identidade¹ se expressa na consciência de seus pensamentos².

Se na estética transcendental a condição da sensibilidade era o diverso prescrito às formas da intuição pura, na lógica transcendental, a possibilidade desse diverso mesmo é que, em relação ao entendimento, esteja sob a “unidade originária sintética da apercepção” (KrV, B136, p. 132). Assim, as representações da intuição “têm de poder ser *conectadas* em uma consciência: pois sem isso nada poderia ser pensado ou conhecido [...] já que elas não têm em comum o ato da apercepção *eu penso [...]*” (KrV, B136-7, p. 132).

O que caracteriza a validade objetiva do conhecimento dos objetos é essa unidade originária, visto que conhecer é representar, e representar, por sua vez, é conectar o diverso em um objeto, e fazê-lo exige a unidade aperceptiva, de modo a referenciá-las e reuni-las na autoconsciência. Esta unidade é a que “unicamente constitui a relação das representações a um objeto [...]; e é aquilo em que, consequentemente, baseia-se a própria possibilidade do entendimento” (KrV, B137, p. 132).

A unidade sintética objetiva da consciência, de determinar um objeto qualquer da experiência, deve ser distinta da unidade subjetiva da consciência, que é uma determinação do sentido interno (KrV, §18, B139). Também a unidade subjetiva é caracterizada como *apercepção empírica*, a qual Kant distingue da apercepção pura no §16 (KrV, B132). É caracterizada por unidade *subjetiva* circunstâncias e condições dependentes da sensibilidade, contrária à unidade *objetiva*, *a priori* e fundamental para todo o conhecimento. Por exemplo, que uma flor agrada aos sentidos de um, mas seja desagradável para outro, é uma associação contingente, pois diz respeito a elementos e circunstâncias empíricas. Agora, que se possa ter a

¹ Mais adiante ficará claro o que Kant comprehende por “identidade”, pois este é o núcleo da discussão dos paralogismos da razão, ou da doutrina racional da alma, cuja ambição é ser capaz de conhecer essa unidade expressa somente pelo *eu penso*. Entretanto não se deve compreender o termo “identidade” como o fazemos atualmente, enquanto determinadas características próprias de cada indivíduo, e sim, como o filósofo nos leva a concluir, a unidade do sujeito em cada momento do pensamento e que permanece a mesma.

² Tal consideração é plausível com a concepção kantiana de conhecimento, a saber, que todo o “nossa conhecimento começa com a experiência. [...] No que diz respeito ao tempo, portanto, nenhum conhecimento antecede em nós à experiência, e com esta começam todos” (KrV, B1, p. 45). Não só a identidade do sujeito não pode ser dada em si mesma como independente de qualquer experiência, mas só pode ser dada enquanto possibilidade da experiência externa, isto é, a unidade transcendental da consciência exige que haja, em primeiro lugar, um diverso sobre o qual ela possa agir (unificar na consciência por meio da síntese). Nas palavras do autor: “[...] somente porque eu posso ligar o diverso de representações dadas *em uma consciência* é possível que eu me represente a *identidade da consciência nessas mesmas representações*, i.e., a unidade *análitica* da apercepção só é possível sob alguma pressuposição de alguma unidade *sintética*” (KrV, B133-4, p.130).

experiência de um objeto, quer seja, a flor, enquanto dada na intuição sob condições determinadas inteiramente *a priori*, e que remetem, portanto, à condição originária da intuição e do entendimento, isto é objetivo e válido universalmente³.

Entretanto, se todo conhecimento deve recorrer à experiência, o que garante que seja objetivamente válida, e não uma mera associação subjetiva do sujeito? O que garante a validade objetiva é o fato de que as relações estabelecidas entre as representações não pertencem umas às outras em função da intuição, mas as são em função dos princípios fundamentais determinantes de *todas* as representações. É em virtude disso, pontua-se no §19, que as relações se denominam *juízos*, isto é, trata-se de *relações objetivas na experiência*, pois sem estes princípios não haveria nenhuma relação entre representações que poderia ser considerada objetivamente válida. Nas palavras de Kant:

[...] descubro que um juízo não é outra coisa senão o modo de submeter determinados conhecimentos à unidade objetiva da apercepção. É para isso que aponta, nos juízos, a palavrinha relacional “é”, diferenciando a unidade objetiva de representações dados da subjetiva [...] Com isso não quero dizer, certamente, que essas representações pertencem *necessariamente uma à outra* na intuição empírica, mas sim que elas pertencem uma à outra *em virtude da unidade necessária* da apercepção na síntese das intuições [...]. Somente assim essa relação se torna um juízo, i.e., uma relação que é *objetivamente válida* e se diferencia claramente da relação entre essas mesmas representações que tivesse validade meramente subjetiva, por exemplo segundo leis da associação [...] (KrV, B141-2, p. 135)⁴.

³ Kant utiliza, neste parágrafo, precisamente o tempo para demonstrar essa diferença. Mesmo que seja um e o mesmo tempo, se concebido como determinação de meu sentido interno, portanto, associações e representações subjetivas, e se concebido como forma pura, intuição *a priori* da possibilidade da experiência, não posso equipará-los como válidos objetivamente. Ademais, a unidade empírica (determinação do meu sentido interno) depende da unidade transcendental (unidade sintética ligada ao *eu penso*), de modo que determinar a mim mesmo, subjetivamente, decorre da mesma forma que o entendimento determina o diverso das intuições, portanto, sob funções lógicas, que são seu próprio princípio.

⁴ Todo juízo é um juízo válido objetivamente? Apesar de ser isto o que Kant aparenta afirmar aqui, acredito que se referia aos juízos responsáveis pela constituição do conhecimento, isto é, os juízos sintéticos *a priori*. Portanto, juízos subjetivos são válidos, mas não são válidos *objetivamente*, ou seja, necessários e universais – não são válidos para o conhecimento. Interessante discussão é feita por Henry Allison em *Kant's Transcendental Idealism* (1983), na seção intitulada *The problem of subjective unity* (p. 148-158). Allison argumenta que há apenas uma coisa possível de ser considerada como unidade subjetiva no sentido kantiano: “uma unidade ou conexão de representações em que nada seria representado, nem mesmo nossos estados [mentais] subjetivos” (“There is in fact only one thing that could count as subjective unity in the Kantian sense: a unity or connection of representations through which nothing is represented, not even our subjective states”) (1983, p. 154, tradução nossa). Isso porque, se Kant caracteriza um juízo objetivamente válido como sendo aquele pelo qual as relações representacionais referem-se à apercepção pura, e se só podemos representar objetos segundo suas funções lógicas, então até mesmo associações subjetivas teriam de ser objetivamente válidas, visto que são realizadas sob o princípio do entendimento.

Finalmente se alcança a dedução das funções lógicas do entendimento, na medida em que somente por meio delas podemos representar o que apreendemos intuitivamente e, ainda, submetemos seu conteúdo à apercepção, cujo papel e finalidade é a de fundamentar tanto o entendimento quanto a intuição, e o conhecimento objetivo torna-se possível à medida que ambos se articulam por meio dessas funções. Kant exemplifica este processo, no §20, da seguinte maneira: “Todo diverso, portanto, na medida em que seja dado em uma intuição empírica, é *determinado* em relação a uma das funções lógicas de julgar, qual seja, aquela por meio da qual ele é trazido a uma consciência em geral” (KrV, B143, p. 136). Essas funções não são outras que as *categorias*, a que Kant descreve no §10 da *Análtica dos conceitos* (KrV, B106). O diverso da intuição é determinado segundo elas, então está dado também, necessariamente, sob elas (KrV, B143)⁵.

Apresentadas as categorias do entendimento como fundamento para a representação do diverso, Kant amplia a necessidade de aplicação dessas categorias aos dados sensíveis. Em outras palavras, pretende-se entender como funções lógicas que não se fundam na sensibilidade e são inteiramente *a priori* podem ser aplicadas a objetos sensíveis da experiência. Logo, seu objetivo é mostrar que a unidade empírica “não é outra senão aquela que a categoria prescreve para o diverso de uma intuição dada em geral [...]” (KrV, B145, p. 136).

Sob este prisma, estabelece-se a distinção entre *pensar* e *conhecer* um objeto (KrV, §22, B146). Conhecer exige, em termos kantianos, a categoria, pela qual é possível pensar um objeto e conceber seu conceito, e este valendo-se da intuição. Um conceito sem uma intuição correspondente é apenas um pensamento, e ele não nos serve para conhecermos efetivamente. Não podemos conhecer coisa alguma somente pelo pensamento, pois *não haveria nada a ser conhecido*, isto é, nenhum objeto correspondente (KrV, B146). Agora, poder-se-ia objetar que através da intuição pura seria possível intuir objetos segundo sua forma apenas, e nada haveria de errado, pois ela é *a priori* e, portanto, válida necessariamente. Acerca disto, utilizando-se da

⁵ Esta observação é de extrema relevância para a filosofia prática. O que efetivamente conheço é o que me é dado na intuição, e esta, por sua vez, só constitui um conhecimento na medida em que está sob as categorias do entendimento. Mas o entendimento só pode aplicar suas funções, justamente, ao diverso da intuição. Tudo o que apreendo na experiência está sob relações lógicas determinadas, pois somente assim é que podem ser experienciadas pelo sujeito cuja intuição é sensível e não intelectual. Agora, às coisas que escapam à minha intuição, isto é, não são possíveis na experiência em geral, escapam ao meu conhecimento e, consequentemente, não posso dizer delas que estão sob as mesmas determinações categóricas de meu entendimento. O *eu* da apercepção, na medida em que não pode ser conhecido (a não ser como aparece a si mesmo) pode, *talvez*, estabelecer outras relações com o mundo que não de causalidade, apesar de que seus efeitos estejam sob tal condição.

matemática como exemplo, Kant observa que os conceitos dessa ciência servem apenas como condição *a priori*, por meio do qual representações devem ser dadas sempre em conformidade com eles. Se há a possibilidade de intuir os fenômenos apenas segundo sua forma, isto permanece em indefinido. Mas, em nosso caso, enquanto seres de intuição *sensível*, as formas puras da intuição são apenas condições para nossas percepções, portanto, de representações empíricas (KrV, B147). Disto, Kant conclui que “as categorias não têm outro uso, para o conhecimento das coisas, a não ser na medida em que estas sejam tomadas como objetos da experiência possível” (KrV, B148, p. 138).

O limite, portanto, das formas puras da intuição, descreve-se nas “condições de possibilidade – como os objetos podem ser-nos dados – para os objetos dos sentidos, portanto apenas para a experiência” (KrV, §23, B148, p. 138); no que tange às categorias, seu limite se estende a objetos da intuição em geral – sejam eles *dados* efetivamente na experiência, ou sejam apenas um objeto em geral, sem determinações (mas cuja possibilidade esteja condicionada às formas puras da intuição). Contudo, adverte o autor, a extensão dos conceitos para além da intuição sensível não nos é de grande ajuda – seriam apenas “conceitos vazios de objetos”, cuja possibilidade sequer podemos julgar, “meras formas do pensamento sem realidade objetiva” (KrV, B148, p. 138).

Posto isto, as categorias do entendimento não têm outra aplicabilidade senão aos objetos dados em uma experiência possível. Elas recebem realidade quando aplicadas a objetos que *podem* nos ser dados na intuição, mesmo que somente enquanto fenômenos – os conceitos puros do entendimento estabelecem ligações objetivas das representações por meio da síntese fundamentada pela unidade originária da consciência. Se algo não pudesse ser validamente representado por nós e estivesse sob condições diversas daquela dos fenômenos, teria ou de ser nada, ou de ser diferente para cada indivíduo, e o conhecimento dele não seria possível.

Logo, assim como o conhecimento de objetos da sensibilidade só podem ser elaborados se sob a apercepção pura, estende-se essa condição para o conhecimento do sujeito acerca de si mesmo. Se para a primeira situação é exigida uma intuição que corresponda a um conceito, também para o autoconhecimento exige-se uma intuição – mas, neste caso, uma intuição interna. O sentido externo nos oferece intuições acerca dos objetos externos, espaciais, extensos. O sentido interno, por analogia, nos oferece intuições sobre objetos internos. Só podemos, por sua vez, representar esses objetos internos da mesma forma como representamos

à consciência os objetos externos. Desse modo, tanto porque não possuímos uma intuição intelectual, também por essa condição limitante de nosso sentido interno, se sou objeto para mim mesmo, não posso sê-lo na condição de pura intelecção na consciência originária, mas tão somente por meio da consciência empírica, isto é, como intuindo-me através do sentido interno, que já pertence à sensibilidade e é regida por suas condições *a priori*, a saber, a intuição pura e as categorias. Só posso representar a mim tal como represento os objetos em uma experiência em geral⁶.

Isso implica que só nos conhecemos como nos aparentamos a nós mesmos. O sujeito só conhece a si como um fenômeno, intuído a si a partir em uma percepção interna (KrV, B156). Avalia Allison (1983) que “o que é interessante e importante nessas discussões são simplesmente as tentativas de Kant de mostrar que o autoconhecimento é sujeito às mesmas condições transcendentais do conhecimento de objetos distintos do *eu*” (1983, p. 255, **tradução nossa**)⁷.

Pode parecer contraditório – que não tenhamos conhecimento de nós mesmos, a não ser como nos aparentamos e intuímos internamente. O sentido interno, neste aspecto, distingue-se drasticamente da apercepção; esta, nas palavras de Kant,

como fonte de toda ligação e sob o nome de categorias, aplica-se ao diverso das *intuições em geral*, antes de qualquer intuição sensível aplicar-se aos objetos em geral; o sentido interno, pelo contrário, contém a mera *forma* da intuição sem ligação do diverso nela e, portanto, não contém nenhuma intuição *determinada* (KrV, B154, p 141-2).

Decorrente da caracterização do sentido interno como mera forma das intuições em geral⁸, segue-se que não é possível ao sujeito intuir a si mesmo como é essencialmente, pois

⁶ Ver KrV, A116-7 e A117n.

⁷ “What is interesting and important in these discussions is simply Kant’s attempt to show that self-knowledge is subject to the same transcendental conditions as the knowledge of objects distinct from the self” (Allison, 1983, p. 255).

⁸ O que torna a compreensão do que seria o sentido interno meandrosa. Isto porque, se Kant estabelece que o conhecimento exige uma intuição, faz-se necessário, se o sujeito conhece a si mesmo (na condição de fenômeno) que haja uma intuição correspondente à representação do *eu*. Mas se não há nenhuma intuição determinada que não a mera forma do tempo, quais seriam os objetos do sentido interno? Kant diz que “Eu, enquanto pensante, sou um objeto do sentido interno e me denomino alma” (KrV, B400, p. 302), mas o conhecimento deste *eu* se restringe aos seus estados e manifestações apreendidas internamente. Poderíamos, portanto, dizer que o sentido interno é apenas um meio pelo qual o *eu* afeta a si mesmo (como é afirmado em B156n., o sentido interno é afetado por nós mesmos); ou, que o sentido interno, como Kant parece caracterizá-lo, não possui *nenhum* conteúdo senão o que toma exteriormente, já que só sou consciente de mim quando sou consciente dos objetos na experiência externa.

nada nele é dado que não seja, antes, determinado pelas categorias. Desta maneira, também o sujeito se encontra em posição de objeto, isto é, só pode conhecer a si sob as mesmas condições as quais conhece objetos na experiência: é um fenômeno diante de seu próprio conhecimento⁹.

Se me considero apenas como sujeito pensante, ou melhor, o sujeito na apercepção pura em sua unidade originária, para o qual o diverso ainda não é sintetizado segundo as categorias, sou consciente apenas de que *sou* (KrV, B157), e não *como sou*. *Eu sou*, isso é um mero pensamento; nele, não se dá nenhuma determinação de minha existência, seja enquanto fenômeno ou considerada em si mesma. Essa determinação só pode acontecer quando, a este pensamento, é incorporado uma intuição, quer seja, a percepção que tenho de mim mesmo. Deste modo, a autoconsciência não é um autoconhecimento independente das categorias. Assim,

[...] eu existo como uma inteligência que é consciente apenas de sua faculdade de ligação, mas está submetida, em relação ao diverso que tem de ligar, a uma condição limitadora que ela denomina o sentido interno, [...] e, assim, de só conhecer-se a si mesma tal como aparece a si mesma em uma intuição (que não pode ser intelectual, ou dada através do próprio entendimento), e não tal como se conheceria caso sua *intuição* fosse intelectual (KrV, B158-9, p. 144).

O conhecimento da natureza limita-se à aplicação das categorias aos fenômenos; conhecemos, então, os objetos como eles nos aparecem, como podem ser apreendidos e compreendidos pela nossa intuição e entendimento. A apercepção pura, cuja expressão é o *eu penso*, diz respeito apenas à consciência do ato de pensar e, neste ato, de realizar a unidade sintética através das categorias. No *eu penso* não há nenhuma intuição, nem um diverso dado

Contudo, essa visão não faz jus à completude da questão. Na *Refutação do Idealismo* (KrV, B274-279), é afirmado que a experiência interna é mediata e só é possível pela experiência externa; mas isso não significa que todo o sentido interno se limita ao que é experienciado externamente. O que deve ser implicado é que, na forma pura do sentido interno, o tempo, não há nada de permanente a ser representado (e se há, não podemos saber), mas que exige um permanente, encontrado apenas nas coisas externas. É nesta contraposição que o sujeito pode representar sua identidade, como pressuposto necessário da apercepção, mas não pode conhecê-la imediatamente tal como objetos da experiência externa. Entretanto, isso não é suficiente para afirmar quais os objetos do sentido interno. Seriam os estados do *eu* como sujeito da experiência, pelo qual se representa no tempo? Então eu seria, em minha intuição interna, um mero substrato de representações sensíveis e nada mais. Limito-me a isso? Não teria eu inclinações, desejos, sentimentos? Ademais, estes nem sempre possuem um objeto na experiência; podem simplesmente se referirem a uma ação ou atitude, que, é claro, se manifesta nela (mas não parte dela). O ponto principal é compreender, como Allison (1983, p. 270) pontua, que não apenas o tempo está no *eu* (como forma pura do sentido interno) como, igualmente, o sujeito se encontra no tempo, consciente de que sua existência é tão condicionada quanto qualquer outro objeto no mundo fenomênico.

⁹ Ver KrV, B155-6.

em si mesmo através do “autointuir”; a intuição, limitada à sensibilidade, depende já da determinação *a priori* do entendimento que a torna possível. O sujeito, intuindo a si mesmo no sentido interno, só pode conhecer a si agora segundo as mesmas leis prescritas aos fenômenos, pois ele mesmo só pode conhecer – e conhecer a si – nesta condição.

Mas em que medida é correto dizer que nada pode ser atribuído a este *eu* da apercepção pura? Seria ele um pensamento vazio de conteúdo, do qual nada se representa a não o ato de sua própria autoconsciência? Como Kant afirma nas passagens de A127-8, a unidade da consciência é fonte de leis universais prescritas a todos os fenômenos, sendo também a regra do entendimento. Não poderíamos, então, ao *eu penso*, a expressão dessa unidade e representação a qual tem de poder acompanhar todas as outras representações do sujeito, atribuir a identidade do *eu* na apercepção? E não poderia essa identidade trazer consigo um caráter permanente, o qual seria possível conhecermos exclusivamente por meio da autoconsciência? Esse tema volta a ser objeto de reflexão nos *paralogismos da razão pura* (A348-405/B399-432), cujos aspectos e limitações discutiremos a seguir.

2. Autoconhecimento e a dialética transcendental – algo real existente no ato *eu penso*

O tempo, como elemento homogêneo do entendimento e da sensibilidade, garante a aplicação das categorias às intuições através dos *esquemas transcendentais*. Assim, por meio da determinação do tempo, este age simultaneamente como representação intelectual e sensível (KrV, B177). Também o tempo coloca a existência do *eu* pela autointuição, por meio da qual represento a mim mesmo, pelo sentido interno, a espontaneidade do meu pensamento e me pareço determinável (KrV, B159n.). Desta maneira, o *eu determinante*, a apercepção a qual tudo tem de poder estar ligado, só pode representar a si mesma como existente – mas representar o modo como é existente, só o faz através do tempo, isto é, coloca-se como *eu determinável*, o *eu* da sensibilidade e afetado. É deste modo que *eu* (determinante, enquanto pura consciência) reconheço apenas que *sou* – mas como sou, isto é, como existo, só me é possível perceber na consciência deste *ato* de determinar, que, neste caso, é o ato de aplicar as categorias à intuição, e nisto o ato de me submeter às mesmas leis prescritas aos fenômenos, cujo diverso me é dado pelo *eu*, agora determinável.

Mas, se o *eu determinável* apreendido pelo sentido interno não possui uma intuição já determinada de si mesmo, questiona Allison (1983, p. 259), como Kant poderia falar de um sentido interno e ainda o constituir como um sentido¹⁰?

Neste caso, é preciso retomar a distinção entre apercepção e sentido interno. Uma autointuição pela qual o sujeito representa a si mesmo não é o simples representar de sua autoconsciência ou o *eu* – isso pertence à apercepção e não é propriamente empírico, mas absolutamente *a priori* e originário. O sentido interno diz respeito à sensibilidade do sujeito, no qual ele se torna objeto para si de uma experiência interna. Aqui, o sujeito não intui uma identidade dada em si mesma, independente das categorias; só pode, antes, ser objeto para si sob a condição do entendimento. Deste modo, as representações em uma experiência interna seriam como, segundo Allison (1983, p. 261)¹¹, "determinações da mente", e o sentido interno seria o meio pelo qual a mente pode representá-las para si mesma como sendo suas. Isso significa, pontua o autor, "que não há representações sensíveis nas quais podemos reconhecer representações da alma, da mente, ou do *eu*" (1983, p. 261, **tradução nossa**)¹². Em semelhante sentido, ressalta Grayeff (1987): "[...] De forma nenhuma é o fato da minha autoconsciência uma prova para a realidade absoluta do eu; ela não é mais que a consciência da minha faculdade espontânea e, assim, da minha capacidade de representar o eu [...]" (1987, p. 183).

O *eu*, se tomado como sujeito consciente de suas experiências subjetivas no sentido interno, restringe-se a fenômeno, regido pelas leis causais da natureza. Todavia, enquanto apercepção, o *eu determinante* é mais do que um simples princípio transcendental ou ponto de referência das representações: é *algo real* (KrV, B419)¹³, e poder-se-ia relacionar esse *algo real* a um sujeito transcendental, substancial? Esse ponto retorna à investigação de Kant na *Dialética da razão pura*, especificamente, nos *paralogismos*, cujo objeto dessas inferências sofísticas é justamente o *eu penso*.

¹⁰ "[...] the problem is simply to understand how Kant can talk about inner sense as representative and, therefore, as a sense" (Allison, 1983, p. 259).

¹¹ "[...] instead of functioning as representations which can be referred to objects in a judgment of inner sense, the representations contained in a subjective unity are themselves represented as 'determinations of the mind'. Inner sense enters the picture as the means through which these representations are given to the mind as its representations" (Allison, 1983, p. 261).

¹² "Quite simply, this means that there are no sensible representations which we can recognize as representations of the soul, mind, or self. [...]" (Allison, 1983, p. 261).

¹³ Mais precisamente: "A apercepção é algo real cuja simplicidade já está em sua possibilidade" (KrV, B419, p. 312).

Os paralogismos são raciocínios falsos que se instauram involuntariamente na razão, dada a sua própria natureza por buscar sempre uma totalidade incondicionada, e consistem, na definição de Kant, em silogismos cuja falsidade está na forma, independentemente do conteúdo (KrV, B399). Assim, no paralogismo da razão pura, “eu infiro do conceito transcendental do sujeito, que não contém nenhum diverso, a unidade absoluta desse mesmo sujeito, do qual não tenho, dessa forma, nenhum conceito” (KrV, B398, p. 301). O *eu*, assim inferido, apenas como ser pensante tomado enquanto unidade absoluta e designado por *alma*, é objeto da psicologia racional e, caso se procure investigar o *eu* apartado de toda experiência, essa ciência também pode ser chamada de *doutrina racional da alma* (KrV, B400). Kant observa que na proposição *eu penso*, único fundamento para essa doutrina, contém em si uma percepção de si, ou seja, uma experiência interna, que já é empírica. Mas, sem elementos empíricos, só pode conter predicados de si mesmo, e quatro paralogismos se desenvolvem: o da *imaterialidade* (alma enquanto substância), *incorruptibilidade* (essa substância enquanto simples), *personalidade* (numericamente idêntica em todos os tempos de sua existência) e *espiritualidade* (distinta dos corpos no espaço, isto é, imaterial).

Neste *eu*, como já se previu, não se representa nada além de “um sujeito transcendental do pensamento = x” (KrV, B404, p. 305), ou apenas o sujeito dos juízos do entendimento, aquela unidade imprescindível da apercepção – trata-se ainda de um mero pensamento. Como remarca Allison (1983, p. 281), não podemos concluir a partir da característica intelectual desse pensamento de que o conhecimento deste sujeito seja, igualmente, “não-empírico” e ofereça algum vislumbre do que é em si mesmo¹⁴. Ademais, a existência do *eu* concebida na autoconsciência não deve ser tomada como existência no mesmo sentido categorial, isto é, conforme as categorias, pois elas não se aplicam a esse “objeto” indeterminado – neste caso, uma substância. Desde modo, “a noção de existência envolvida no *cogito* não pode ser equiparada com a categoria de existência” (Allison, 1983, p. 281, **tradução nossa**)¹⁵, pois a

¹⁴ “Consequently, it does not follow from the fact that the thought of an existing subject of thought is nonempirical that we can have any nonempirical knowledge of the ‘real’ or noumenal, nature of this subject” (Allison, 1983, p. 281).

¹⁵ “[...] the notion of existence involved in the cogito cannot be equated with the category of existence.” (Allison, 1983, p. 281)

existência, adianta o autor, não é um predicado das coisas – como se segue com outras categorias –, mas situa um objeto existente correspondente a um determinado conceito¹⁶.

O que temos, portanto, é apenas uma percepção indeterminada, inseparável do ato de pensar e considerada apenas problematicamente, “não por conter a percepção de uma existência (o ‘*cogito, ergo sum*’ cartesiano), mas pela sua possibilidade” (KrV, B405, p. 305)¹⁷. Por mais que houvesse algo além do *cogito* no fundamento da apercepção, uma ciência que disto se empenhasse não poderia descobrir suas propriedades, pois elas não dizem respeito à experiência possível (KrV, B406). A psicologia racional hipostasia a percepção interna que o sujeito tem de si e a atribui à existência substancial por meio do *eu penso*, isto é, confere à unidade da consciência, que é apenas condição do conhecimento, a unidade da substância, e caracteriza o ato da autoconsciência como conhecimento dessa existência. Na realidade, a autoconsciência é consciência da síntese, da determinação e unificação das intuições, e a percepção de minha existência se desenvolve pela experiência interna, uma intuição interna que se submete às mesmas condições fenomênicas, portanto, sensíveis e segundo as categorias; e mesmo que em mim houvesse algo além do ato consciente do conhecimento, propriamente uma substância, ela não poderia ser conhecida, mas serviria apenas como para prescrever os limites da razão no que tange ao autoconhecimento: “A psicologia racional não existe, portanto, como uma *doutrina* que nos proporcionasse um acréscimo a nosso autoconhecimento, mas apenas como uma *disciplina* que estabelece limites intransponíveis à razão especulativa nesse campo [...]” (KrV, B421, p. 313)¹⁸.

Assim, pode-se esclarecer em que sentido é afirmado por Kant que o *eu penso* é uma proposição *empírica*, já contendo em si o *eu existo* (KrV, B422-3n.). A existência, contudo,

¹⁶ “[...] existence, unlike the other categories, is not a real predicate or determination of a thing, but merely involves the positing of an actual object corresponding to a given concept” (Allison, 1983, p. 281).

¹⁷ Ver também KrV, B419. Kant não pretende *afirmar* a existência da identidade, mas apenas garantir sua *possibilidade*, isto é, que o *eu* possa acompanhar todas as minhas representações (§15), pois a unidade da consciência é fundamental não apenas para o uso das categorias do entendimento, mas a possibilidade e validade da experiência na medida em que se fundamentam nelas.

¹⁸ Assim como a doutrina racional da alma, ou um “espiritualismo sem fundamento” como Kant adianta caracteriza nesse parágrafo, não fornece nenhuma explicação ou amplia o conhecimento do sujeito como substância que pensa, também o “materialismo sem alma” não o faz. O primeiro atribui à unidade da apercepção, ou ao sujeito lógico, o caráter de sujeito enquanto substância, portanto um sujeito ontológico, que não pode ser apreendido em nenhuma experiência possível – “acrescenta àquele conceito um predicado (a simplicidade) que não pode ser dado em experiência alguma” (KrV, B410, p. 308). O último, em igual medida, não aponta na sensibilidade um objeto real que seja simples, e cairíamos então na crença de que o *eu* é mera determinação fenomênica, eliminando a esfera intelectual desse sujeito. Pois o *eu determinante* da apercepção é algo real, mesmo que não possamos conhecer *como* senão pelas relações temporais do sentido interno.

antecede o ato do pensamento, pelo qual dá a ele algo real; e este, por sua vez, serve de fundamento a ela, pelo qual deve determinar qualquer objeto da intuição pelo tempo¹⁹. Que existo não é inferido do fato de que penso, mas pensar e existir, observa ele, são idênticos.

O *eu penso* caracteriza apenas a consciência da unidade aperceptiva, e o que se tem como objeto, isto é, que *eu existo*, é uma percepção indeterminada pelo qual tenho sensações de mim mesmo. Esta percepção se determina pelo *eu penso*, e refere-se apenas a algo real dado na intuição. Este algo real, observa Kant, não é um fenômeno ou coisa em si, mas apenas algo que existe e só pode ser caracterizado naquela proposição (*eu penso*), e não possui aplicação alguma que não na faculdade intelectual. Entretanto, se é *a priori*, como pode ser uma proposição empírica? Talvez seja pelo fato de que só posso pensar porque existo. Pois pensar não é mera atividade reflexiva “não-empírica”; pensar é ligar sob categorias, unificar o diverso da intuição em conceitos e subsumi-los na apercepção. Pensar é refletir sobre objetos, mesmo que eles não sejam sensíveis (e, como tratado adiante nas ideias da razão pura, sequer sejam possíveis na experiência). Se aplicamos a distinção entre apercepção empírica e apercepção transcendental à proposição *eu penso*, podemos, em certa medida, escapar de uma possível contradição, isto é, de conferir a uma proposição puramente intelectual um elemento condicional sensível. O comentário de Allison (1983, p. 274) pode nos auxiliar:

Considerar a apercepção no primeiro sentido [consciência da atividade como ela funciona de modo determinado com um conteúdo dado] é considerá-la empiricamente, e, portanto, como “algo real”; considerá-la no segundo sentido [um pensamento da mesma atividade, abstraída de todo conteúdo] é considerá-la transcendentalmente, e, portanto, como uma condição transcendental da experiência [...] (1983, p. 274, tradução nossa)²⁰.

Outrossim, ao tratar da apercepção transcendental, Graham Bird em *Kant's theory of knowledge* (1973) aponta que a caracterização dada por Kant é a de um entendimento cujas experiências foram removidas ou abstraídas²¹. Entretanto, isto implica, contrariando a afirmação kantiana de um *eu* vazio, que “associada com essa concepção de apercepção há uma

¹⁹ Refiro-me a: “[...], mas antecede à experiência que deve determinar o objeto da percepção, através da categoria, em relação ao tempo” (KrV, B423n., p. 314).

²⁰ “To regard apperception in the first way is to consider it empirically, and thus as ‘something real’; to consider it in the second way is to consider it transcendently, and thus as a transcendental condition of experience. [...]” (Allison, 1983, p. 274).

²¹ “The notion of a transcendental apperception is that of an understanding from which every reference to sense experience has been removed or abstracted” (Bird, 1973, p. 174).

concepção transcendental de um ego, ou personalidade” (Bird, 1973, p. 174) – abstrair experiências, de certo modo, implica um sujeito que as têm²². Mas, ao atribuir determinadas experiências a um *eu* singular torna-se um problema, e a noção, portanto, de personalidade, terá de ser discutida enquanto um *paralogismo*.

3. Identidade e personalidade

A questão da identidade e personalidade aparece tanto na primeira quanto na segunda edição da *Crítica* (visto, é claro, que constitui o terceiro paralogismo da razão pura). Na segunda edição, Kant limita-se a dizer que a identidade do *eu penso* não é suficiente para tirar daí a identidade da pessoa, isto é, conhecer a “identidade de sua própria substância como ser pensante, em toda modificação dos estados” (KrV, B408, p. 307). Para tal, seriam necessárias proposições empíricas as quais oferecessem a este conceito – da pessoa – a intuição de uma substância, portanto, a base para sua identidade como sujeito em sentido ontológico, e não mais meramente lógico das categorias.

Na primeira edição, todavia, suas observações são mais desenvoltas e nos oferecem espaço mais amplo para o desenvolvimento das noções de identidade e personalidade. Utilizando-se da demonstração lógica dos silogismos para denunciar o *sophisma figurae dictioonis*²³, o problema consiste na identificação da *pessoa* com: 1) um ser consciente de sua identidade numérica; 2) uma substância, na medida em que ela é propriamente essa identidade numérica; 3) concluindo, portanto, que alma e pessoa são o mesmo. A pessoa é considerada como ser substancial, e sua personalidade, a consciência dessa identidade ontológica. Como a identidade só pode ser *conhecida* como objeto do sentido interno, portanto, representada como unidade em cada determinação interna através do tempo (sua forma *a priori*), segue-se que

²² “Associated with this transcendental concept of apperception is a transcendental concept of an ego, or personality. [...] Our references to experiences ordinarily presuppose the notion of a person who has them” (Bird, 1973, p. 174). Apesar de Bird utilizar a palavra *pessoa*, preferi por agora utilizar *sujeito*, pois a primeira ainda não aparece quando Kant se refere ao *eu penso*, apenas adiante, ao tratar do paralogismo da personalidade, ou da identidade do sujeito.

²³ Este sofisma consiste em uso falacioso do termo médio na premissa maior e menor, levando a uma conclusão falsa (ver KrV, A402 e B410-1, p. 350, p. 309). No caso dos paralogismos, a premissa maior utiliza-se do termo “sujeito” enquanto *ontológico*, portanto, como substância, ao passo que a premissa menor utiliza do mesmo termo, mas cujo sentido é de um sujeito *lógico*, isto é, a mera condição formal da consciência. Ou, como argumenta Kant na segunda edição, a premissa maior diz respeito a algo capaz de ser intuído (conhecido na experiência, ou que deveria estar sob essa condição), ao que a premissa menor diz respeito apenas à autoconsciência, possível apenas no pensamento.

refiro cada uma de minhas sucessivas determinações ao eu numericamente idêntico em todo tempo, i.e., na forma da intuição interna de mim mesmo. Neste passo, a personalidade da alma teria de ser considerada não como inferida, mas sim como uma proposição completamente idêntica da autoconsciência no tempo, e esta é também a razão pela qual ela vale *a priori*. Pois ela diz apenas, de fato, que, em todo o tempo em que sou consciente de mim, sou consciente desse tempo como pertencente à unidade de mim mesmo; [...] (KrV, A362, p.327-8).

Se essa unidade fosse realmente dada, teria de ser por uma intuição interna; deveria acompanhar, então, a apercepção empírica (“...completamente idêntica da autoconsciência no tempo”) e ser dada pelo sentido interno. Mas nenhuma intuição determinada me é dada no sentido interno – ele é o meio pelo qual posso conhecer a mim mesmo segundo as categorias. Se essa identidade a qual almeja o paralogismo fosse real, teria de ser encontrada na autoconsciência. Todavia, o que encontramos limita-se, como vimos, a um *eu* condicionado, fenomênico, cuja identidade verifica-se em sua possibilidade, simples condição transcendental do conhecimento, e que, todavia, não pode ser conhecido como tal na experiência.

Kant dá um passo além ao demonstrar ainda que essa condição de unidade no tempo também é apenas formal e não pode provar a identidade do sujeito. Considerando, por exemplo, que sou um objeto da intuição externa de um observador, sou para ele como qualquer outro objeto, e existo no tempo como representação determinada sob essas relações. Mas essas mesmas relações temporais, as quais determinam igualmente o meu sentido interno, não bastam para que o observador infira daí a “permanência objetiva de mim mesmo” (KrV, A363, p. 328), pois ela diz respeito a uma identidade em *minha consciência*, e não à intuição externa do observador. A questão é que não há o tempo do sujeito (o tempo o qual me represento como identidade numérica) e o tempo o qual observo objetos na experiência – há um único e o mesmo tempo, e a ideia de que permaneço o mesmo diante de sucessivas representações ao qual o *eu* idêntico acompanha, é senão a “condição formal dos pensamentos e de sua concatenação, mas não prova de modo algum a identidade numérica do meu sujeito” (KrV, A363, p. 328).

No mais, o *eu* poderia conservar-se em sua autoconsciência, e poderia passar por mudanças que o impossibilitariam de afirmar a si mesmo como idêntico, apesar de ser consciente de si como tal; assim, nem mesmo na autoconsciência se resguarda a identidade do sujeito. Kant se utiliza do exemplo de uma bola elástica, cujo movimento se transfere a outra (e sucessivamente) pelo impacto; seu estado seria transferido de uma à outra, e a última poderia ser consciente de todos os estados anteriores e de suas modificações, mas as conceberia sob a

identidade de sua substância, mesmo que não tivesse sido a mesma e, consequentemente, não pudesse se afirmar como sendo idêntica (KrV, A363n.).

Neste contexto, deve-se ressaltar os diferentes sentidos atribuídos ao termo “sujeito”. Observa Christian Klotz em *Substance and Subject: from Kant to Hegel* (2020), que Kant utiliza o termo “sujeito” de três maneiras distintas: no sentido lógico, ontológico e epistemológico. No primeiro caso, o é ou como sujeito de um conceito pertencente a um “juízo categórico ou aquele em que esse conceito se refere e para o qual algumas características são atribuídas [...]” (2020, p. 47, **tradução nossa**)²⁴, por exemplo, na identidade de nosso pensamento, em que atribuímos a característica de sujeito idêntico; na medida em que as representações são, então, *minhas* representações, acrescento a elas o predicado de *posse* e, por conseguinte, atribuo a mim mesmo essa identidade presente em todas elas, identidade esta que só se afirma como possibilidade (a saber de que *eu devo poder* acompanhar todas as *minhas* representações).

O sujeito ontológico, por sua vez, seria um sujeito que possui propriedades, mas não é propriedade de nenhuma outra coisa (Klotz, 2020, p. 47), isto é, só pode ser concebido como sujeito. Entretanto, observa Klotz, se um sujeito existe na condição ontológica, não implica necessariamente que o seja no primeiro sentido, isto é, sujeito lógico. Isto porque o sujeito lógico é aquele das relações categoriais, e exige, por sua vez, um conteúdo a ser dado para o juízo. Mas um sujeito ontológico inere suas propriedades, e não precisa estabelecer com elas relações (sejam estas de juízos analíticos ou sintéticos *a priori*). Em nosso caso, por mais que não possamos nos reduzir à propriedade de nenhuma outra coisa, não existimos como substância, pois a identidade do sujeito não é inherente e independente de qualquer intuição, mas apenas *suposta* necessariamente.

Por fim, o sujeito epistemológico se refere ao ser que pensa ou conhece. Neste caso, seu conceito oposto “não é o de um predicado, nem o de uma propriedade (ou acidente), como no caso do sentido lógico e ontológico, mas sim o conceito de objeto” (Klotz, 2020, p. 47, **tradução nossa**)²⁵. Conhecemos-nos, pontua Klotz (2020, p. 49), apenas nesta última condição – como sujeitos epistemológicos. A identidade do sujeito é, por conseguinte, a expressão de uma mera representação *a priori* de uma unidade necessária para a possibilidade de

²⁴ “subject means either the subject-concept of a categorical judgement or that which this concept refers to and to which some characteristic is attributed by the predicate-concept of the judgement” (Klotz, 2020, p. 47).

²⁵ “[...] the opposed concept is not that of predicate, nor that of property (or accident), as is the case with the logical and the ontological meaning, but the concept of object” (Klotz, 2020, p. 47).

conhecermos efetivamente o mundo, mas não um objeto enquanto tal, capaz de ser intuído. Eu, enquanto sujeito epistemológico, não encontro nada de permanente em mim próprio, e pressuponho a identidade de meus estados internos para conceber e representar objetos.

Não há, portanto, nenhuma circunstância a qual podemos *afirmar* a identidade *substancial* do sujeito, seja por características corpóreas, ao supormos um sujeito idêntico das experiências, seja em sua autoconsciência, cuja identidade é apenas formal. Acerca disto, conclui Bird (1973):

[...] a noção de uma unidade transcendental da consciência é apenas uma maneira metafísica de se expressar afirmações acerca da identidade da pessoa, e não pode, exceto tautologicamente, ser usada para explicar essas afirmações. Tais conceitos transcendentais de personalidade poderiam ser concebivelmente úteis se nomeassem quaisquer objetos discrimináveis em nossa experiência, mas não o fazem. Nós não possuímos uma inteligência intuitiva (1973, p. 177, **tradução nossa**)²⁶.

4. A resposta por outra via – filosofia prática

Kant sugere que o conceito de personalidade, substância e alma podem ter um uso prático, apesar de não podermos ostentá-los como conhecimento da autoconsciência atingidos pela razão pura (KrV, A366). No mais, não precisamos recorrer a esses termos se tememos que o *eu* ceda ao materialismo, afinal, estamos livres desse perigo “pelo conceito racional de nosso ser pensante que fornecemos. [...]”, antes se mostra claramente que, se eu elimino o sujeito pensante, então tem de sumir todo o mundo dos corpos, que não é senão fenômeno na sensibilidade de nosso sujeito, e um tipo de representação deste” (KrV, A383, p. 339). Contanto, mesmo se tratando de uma mera forma, possivelmente o *eu* da apercepção pura pode assegurar a filosofia prática, pois não está sujeito a interferências sensíveis; é completamente *a priori* e as determina.

Isso também transparece na distinção constante que Kant traça entre sentido interno e apercepção, ainda, entre apercepção pura e apercepção empírica. Pela intuição e afetação do sentido interno, compreendemos a dimensão de nosso caráter empírico; contudo, não podemos

²⁶ “[...] the notion of a transcendental unity of consciousness is only a metaphysical way of expressing claims about personal identity, and cannot except tautologically be used to explain these claims. Such transcendental concepts of personality might conceivably be of use if they named any discriminable objects in our experience, but they do not. We do not have an intuitive intelligence” (Bird, 1973, p. 177). Ver também KrV, A400-3.

reduzir-nos a uma mera disposição sensível e determinada por estímulos externos – há o *eu determinante* da autoconsciência, e por mais que não possa conhecê-lo, sei que ele é e existe, e determina tudo o mais que se estende para fora de mim.

Contudo, conferir ao *eu* a independência da sensibilidade e, consequentemente, das leis naturais, caracteriza um problema à parte. O que precisaríamos, observa Henry Allison em *Kant's Theory of Freedom* (1990), seria “uma explicação do caráter empírico que nos permita considerá-lo como uma expressão ou manifestação (e não um mero resultado) de uma atividade inteligível, sem exigir que assumamos que ela produz qualquer vislumbre sobre a verdadeira natureza daquela atividade” (1990, p. 32, **tradução nossa**)²⁷. Sob este prisma, também teríamos de admitir que as ações do sujeito, se independentes da causalidade fenomênica, partem de seu caráter inteligível e que, portanto, a liberdade do sujeito (de agir exclusivamente sob princípios de sua razão) não seria atribuída à sua sensibilidade e nem poderia ser compatível com ela²⁸.

Apesar de uma tarefa complexa, Kant oferece preceitos para realizá-la. Pois não só assegura ao entendimento a *espontaneidade*, mas também confere à razão um uso prático. Esta faculdade por si mesma é capaz de produzir uma ordem que não a da natureza, espontaneamente, segundo ideias cujos fundamentos não são dados na sensibilidade. E é sob tal aspecto que se pode garantir a atribuição do caráter de agente livre ao sujeito do conhecimento. Por esse motivo Kant pareceu inserir a característica da espontaneidade no pensamento e, consequentemente, um aspecto exclusivamente intelectual da apercepção. Por outro lado, como se trata de algo inacessível para nós através do simples pensamento, não podemos afirmar se nossas ações são livres ou não²⁹; mas só podemos agir sob a ideia de

²⁷ “[...] what is needed is an account of empirical character that enables us to regard it as in some sense an expression or manifestation (and not simply a result) of an intelligible activity, without requiring us to assume that it yields any insight into the true nature of that activity” (Allison, 1990, p. 32).

²⁸ Outro problema derivado da filosofia prática delineada nestes termos. Kant é enfático em atribuir a liberdade à faculdade racional do sujeito, portanto, uma ação livre seria uma ação destituída de qualquer influência sensível (KrV, B561-2, p. 429-30; B581-5, p. 440-3; B831-2, p. 583-4). Assim, Allison defende, na medida em que nega a liberdade ao caráter empírico, que a filosofia prática de Kant seria incompatibilista, isto é, a dimensão da liberdade não pode existir (nem emergir) na dimensão fenomênica, mas *coexiste com* ela, na medida em que se trata justamente de fenômenos e podemos admitir uma outra causalidade que não a da natureza. Por outro lado, se ambas podem coexistir, aponta Allen Wood em *Kant's compatibilism* (1984, p. 74), é tentador dizermos que a tarefa de Kant parece demonstrar não só a compatibilidade entre liberdade e determinismo, como também a compatibilidade do compatibilismo e incompatibilismo.

²⁹ Ver KrV, B579 e B579n. Se a razão atua como causa no fenômeno, como poderíamos afirmar a ação como livre, se seu efeito se mostra como condicionado? Pois a causa é inteligível e não pode ser conhecida: “Nossas imputações só podem ser referidas ao caráter empírico. O quanto delas, porém, pode ser imputado ao puro efeito da liberdade, o quanto à mera natureza [...], isto é algo que ninguém pode estabelecer com rigor, nem, portanto, julgar com inteira justiça” (KrV, B579n, p. 439). Acerca disto, resume Allison: “A questão mais urgente, afinal,

liberdade³⁰, e isso exige a afirmação de um caráter inteligível, isto é, racional, capaz de produzir efeitos na sensibilidade sem ser determinada por ela³¹.

Considerações finais

Na *Dedução transcendental dos conceitos do entendimento*, Kant pretendia demonstrar que o entendimento não possui apenas um uso lógico, mas real, a medida em que dá origem a conceitos e acrescenta conhecimento na base da experiência – e, para além disso, atestar como as categorias tornam-na possível. Os conceitos do entendimento não conhecem as coisas mesmas, mas estabelecem relações *a priori* aos fenômenos. Isto é possível pois as representações do sujeito estão sob a condição formal de seu pensamento intelectivo, isto é, a unidade originária de sua autoconsciência, o que garante que todo o conhecimento é uma determinação do diverso da intuição sob as categorias.

A partir disto, Kant diferencia apercepção empírica, responsável pela determinação do sentido interno e pelo qual o sujeito representa a si mesmo seus estados (*eu determinável*), da apercepção pura, independente da sensibilidade, responsável pela síntese das representações de acordo com as categorias por meio da característica espontânea do entendimento (*eu determinante*). Logo, por mais que a apercepção pura, ou o *eu* enquanto mera intelectualidade, não contenha em si nenhuma intuição, só pode aplicar-se nela e, por conseguinte, exige a sensibilidade para poder realizar sua atividade (síntese), pela qual se torna consciente de si. A apercepção pura, por si mesma, é apenas um pensamento, através do qual nada pode ser conhecido – o sujeito não conhece como é em si mesmo, apenas tem consciência de que é (*eu*

não é se somos *sempre* livres para agir de outro modo que não o que estamos causalmente determinados a agir; e sim se podemos *sequer* nos considerar livres nesse sentido” (The most pressing question, after all, is not whether we are *always* free to act in ways other than we are casually determined to act; it is rather whether we can *ever* regard ourselves as free in that sense) (Allison, 1990, p. 43, tradução nossa).

³⁰ “A todo ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir” (GMS, 4:448, p. 102).

³¹ Ver Allison (1990), p. 38-41. Considerar o sujeito como agente racional é adotar um modelo de razão deliberativa, pelo qual essa faculdade toma uma ação com base em suas próprias leis por meio do *dever*. Contudo, deliberar e decidir por qual ação tomar são atividades intelectuais, exigindo que se afirme também o caráter inteligível do sujeito da ação. Ademais, somente a sensibilidade não é suficiente para dar início a uma ação, é necessário ainda um ato da espontaneidade do agente para realizá-la: “[...] uma inclinação ou desejo não constituem *por si* mesmos uma razão para agir. Podem-se tornar uma apenas ao se referirem a uma regra ou princípio de ação, o qual dita que devemos perseguir a satisfação daquela inclinação ou desejo” [...] an inclination or desire does not *of itself* constitute a reason for acting. It can become one only with reference to a rule or principle of action, which dictates that we ought to pursue the satisfaction of that inclination or desire) (Allison, 1990, p. 40, tradução nossa).



sou), ou pode *pensar a si*, mas não *conhecer a si* somente pela faculdade intelectiva. Em outras palavras, o sujeito conhece a si mesmo assim como conhece os objetos na experiência, portanto, sob as mesmas condições categoriais de seu próprio entendimento.

Com isso fica claro que a psicologia racional, para Kant, não passa de um paralogismo da razão pura, e gira em torno de uma mesma proposição analítica (o *eu penso* e o que nele está contido) simulando a ampliação do conhecimento que temos de nós mesmos. Esta ciência apenas hipostasia a unidade formal, meramente intelectual, de suas limitações sensíveis, e a considera enquanto uma substância. Contudo, supondo a veracidade dessa condição de substância, eu jamais poderia considerá-la verdadeira, pois não posso conhecer a mim como sou, apenas como apareço para mim; se houvesse tal ser substancial contido em minha existência, este teria de ser dado como fundamento para minha própria consciência – mas do que tenho consciência se restringe apenas ao *eu* idêntico da apercepção, a mera identidade lógica que não contém em si nada além da unidade formal das categorias. Assim, poderia ser que não sou idêntico em mim mesmo como um sujeito ontológico, mas tenho consciência de minha identidade, pois ela é condição necessária para o conhecimento do mundo exterior.

Por mais que por vezes Kant considere a apercepção pura vazia de conteúdo, cuja função, apesar de imprescindível, não nos diz muito sobre a natureza mesma do sujeito, sua atuação pode se situar em outro aspecto de sua filosofia, a saber, a filosofia prática. Na autoconsciência, distinta da apercepção empírica e do sentido interno, assegura-se o caráter inteligível do sujeito, no qual a coerção sensível já não se aplica e dá margens para a possibilidade de uma ação livre – uma ação cuja causa se situa no sujeito agente e não é condicionada. Pela espontaneidade de sua faculdade intelectiva, o sujeito pode projetar-se para além dos limites da sensibilidade e impor a si uma própria ordem legislativa segundo ideias de sua razão, agindo na experiência, portanto, sob a ideia da liberdade.

Referências bibliográficas

ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism.** New Haven and London: Yale University Press, 1983.

_____. **Kant's theory of freedom.** New York: Cambridge University Press, 1990.

BIRD, Graham. Personality. In: **Kant's Theory of Knowledge:** An Outline of One Central Argument in the *Critique of Pure Reason*. New York: The Humanities Press, 1973, p. 168-188.

CAMILLO, J. C. Autoconsciência vs. autoconhecimento em Kant: Interpretações e evidências empíricas. **Intuitio**, [S.I.J], v. 15, n. 1, p. e43691, 2022. DOI: 10.15448/1983-4012.2022.1.43691. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1983-4012.2022.1.43691>>. Acesso em: 2 maio. 2024.

DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira;** tradução de Fausto Castilho. – Campinas: Editora Unicamp, 2004.

GRAYEFF, Felix. **Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant;** tradução de Antônio Fidalgo. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1987.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura;** tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. (KrV)

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes;** tradução de Paulo Quintela. – Lisboa, Portugal: Edições 70, 2019. (GMS)

KLOTZ, Christian. Substance and Subject: from Kant to Hegel. **Studia Kantiana**, [S.I.J], v. 18, n. 3, p. 45-58, jun. 2023. ISSN 2317-7462. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/90193>>. Acesso em: 21 jun. 2024.

WOOD, Allen W. Kant's compatibilism. In: _____. (org). **Self and nature in Kant's philosophy.** Cornell Universityx Press: Ithaca and London, 1984, p. 73-101.