

A CONSCIÊNCIA DE SI COMO SUJEITO

The self-consciousness as subject

ROBERTO HORÁCIO DE SÁ PEREIRA

Universidade Federal de Rio de Janeiro / CNPQ

Abstract: In this paper, I present a new interpretation for Kant's notion of a consciousness of oneself as Subject on behalf of a polemic with a recent reading suggested by Longuenesse (Longuenesse, 2006). My central aim is to provide a systematic interpretation of Kant's metaphysics of consciousness in general. I present and defend new interpretations for four capital Kant's notions. First, I present a reading of Kant's sensible intuition as a *de re* form of mental representation without a conceptual content and without any structure. It makes the subject aware only in the limited sense of demonstratively representing of what appears to him. In the sequence, I present a reading of empirical consciousness as the result of a first-order representation. The important introduction of §16 of the first Critique <KrV> is construed here as expressing what is known today as the access consciousness. Lastly, I propose a new reading for the transcendental Apperception as an intransitive form of consciousness.

Keywords: Self-consciousness; subject; apperception.

INTRODUÇÃO

Em trabalho recente (2006), Longuenesse argumenta de forma persuasiva em favor da rígida distinção kantiana entre a consciência de si enquanto Sujeito e a consciência de si enquanto Objeto, indo ao encontro a uma “saraivada de desafios” oriundos das mais diferentes direções. Contra a tradição fenomenológico-continental (representada sobretudo por Heidegger e Merlau-Ponty) e a tradição analítica (representada por Strawson, Evans, McDowell e, recentemente, por Cassam), ela apresenta razões bastante convincentes do porque Kant teria se recusado a tomar a consciência de si como corpo vivo como uma forma de consciência de si enquanto Sujeito. Ademais, especialmente contra Cassam (1997), ela mostra, também de forma convincente, porque Kant teria resistido a atenuar sua rígida distinção: a noção kantiana de uma consciência de si *como* Sujeito não pode ser entendida no nosso sentido usual de autoconsciência segundo o qual um sujeito empírico é visto como o portador de propriedades mentais e corporais. A consciência de si *como* sujeito deveria ser entendida antes como a consciência que se tem de si como “agente da espontaneidade pura ou da atividade auto-determinante” (Longuenesse 2006, p. 1).

Embora a defesa de Longuenesse das distinções kantianas seja convincente, sua interpretação do que seria a consciência de si como sujeito me parece insatisfatória por inúmeras razões. Em primeiro lugar, como ela própria salienta, ao opor a consciência de si como Sujeito à consciência de si como Objeto, Kant acrescenta que jamais poderíamos representar a nós

mesmos como sujeitos (cf. *KrV* B404). Assim, não parece fazer sentido que ao tomar consciência de si como sujeito nós estejamos de algum modo fazendo referência a nós mesmos como “atividade auto-determinante”. Longuenesse hesita a esse respeito, ora afirmando que na consciência de si como Sujeito “não haveria nenhuma auto-referência em sentido moderno”, ora aproximando tal autoconsciência com o que hoje entendemos como sendo uma auto-referência sem identificação no sentido de Shoemaker (Shoemaker, 1968). Ora, mas se na autoconsciência transcendental não houver efetivamente nenhuma representação de si enquanto sujeito, mas, como Kant afirma, apenas a forma da representação em geral (cf. *KrV* B404), temos que rever a interpretação padrão proposta originalmente por Strawson e defendida por Longuenesse do *Meinigkeit* kantiano (*KrV* B133-4) nas quais a consciência de si como sujeito é erroneamente entendida como uma auto-atribuição potencial de experiências. Essa interpretação é fruto de uma interpretação igualmente equivocada da motivação e objeto de prova da Dedução transcendental. Não se trata ali de provar (como queria Strawson) nem ao menos de esclarecer (como quer Longuenesse) a objetividade da experiência. Trata-se antes de mostrar que o conhecimento depende da categorização daquilo que nos aparece (objetos, propriedades e relações) aos sentidos inicialmente de forma não-conceitual.

Mas a maior deficiência da interpretação proposta por Longuenesse reside no fato de não fornecer uma caracterização positiva para o que ela descreve como “agente da espontaneidade pura ou da atividade auto-determinante” (Longuenesse, 2006, p.1). Tudo o que podemos depreender (negativamente) do seu trabalho é que não se trata de uma autoconsciência em sentido usual na qual um indivíduo toma consciência de si como portador de propriedades mentais e corporais. A única coisa positiva que a autora se permite dizer a respeito se resume à afirmação de que o *Ego* freudiano <das Ich> seria o sucedâneo contemporâneo do que Kant entendia por tal autoconsciência transcendental (cf. Longuenesse 2006, p.39). Ora, mas sem nos fornecer uma explicação positiva para o que seria a autoconsciência transcendental, Longuenesse é incapaz de nos fornecer uma interpretação sistemática da teoria da consciência na filosofia teórica de Kant na qual a autoconsciência transcendental se integraria.

Nesse trabalho apresento uma interpretação sistemática para metafísica kantiana da consciência em geral que, acredito, estar fundamentada na noção capital de representação mental. Como as diferentes formas de consciência reconhecidas por Kant desempenham um papel decisivo na estruturação da Dedução transcendental, minha interpretação estará centrada

nas passagens centrais da Dedução. Entretanto, minha preocupação central não será a estrutura da prova kantiana, seu êxito ou fracasso, mas antes a teoria da consciência que subjaz ao texto. Embora minha pretensão fundamental seja histórica, acredito que as interpretações aqui propostas possam trazer alguma contribuição sistemática (ainda que bem modesta, é claro).

Esse trabalho está dividido em quatro seções. Na seção I, abordo o objetivo e motivação da Dedução transcendental. Na seção II, apresento a teoria kantiana da consciência empírica e da apercepção empírica baseada no modelo tradicional sujeito-objeto. A seção III está consagrada à interpretação do *Meinigkeit* kantiano como uma forma de consciência de acesso. Na seção IV, formulo então a minha interpretação da consciência de si qua sujeito como uma forma intransitiva ou adverbial de consciência.

AS REPRESENTAÇÕES NÃO-CONCEITUAIS DA SENSIBILIDADE

As categorias são definidas por Kant como conceitos de objetos em geral que determinam os objetos da intuição sensível relativamente a cada uma das funções lógicas do juízo. Segundo um exemplo de Kant, apenas quando determino o objeto das minhas intuições sensível como um substrato de propriedades (categoria da substância) eu me torno capaz de estabelecer a sintaxe predicativa correta para os termos “corpos” e “divisível” no juízo categórico: “Corpos são divisíveis”, conferindo ao termo “corpo” o papel de conceito-sujeito enquanto ao “divisível” o papel de conceito-predicado (cf. *KrV* B128-9). Nos *Prolegômenos* encontramos uma caracterização mais precisa para as categorias. Comentando a derivação das categorias a partir das formas lógicas do juízo (a Dedução metafísica), Kant afirma o seguinte:

O trabalho dos lógicos jaz diante de mim, terminado (...), eu referi essas funções de julgar a objetos em geral, ou antes às condições para determinarmos a validade objetiva dos juízos, e lá sugiram os conceitos puros do entendimento (*Prol.* § 39, *Ak.* 33).

Deduzimos as categorias das formas lógicas do juízo, ao derivarmos a estruturação ontológica dos componentes da proposição (em sentido russeliano) a partir da estruturação sintática dos termos no juízo, como uma condição necessária, embora não suficiente, para a determinação da validade objetiva dos mesmos juízos. Retomando o exemplo, obtemos a estruturação ontológica dos componentes do conteúdo predicativo: <substância; propriedades acidentais> a partir da estruturação sintática dos termos na forma categórica: <conceito-sujeito; conceito-predicado> ao pensarmos em tal estruturação ontológica como uma condição *sine qua*

non para a determinação da validade do juízo “os corpos são divisíveis” na intuição sensível. Sem reconhecermos que as nossas intuições sensíveis representam uma proposição estruturada sob a forma predicativa: <substrato; propriedades acidentais>, não seríamos capazes de determinar a verdade ou a falsidade do juízo categórico “os corpos são divisíveis”.

Mas como tais categorias determinam os objetos em geral da intuição sensível, sem ter origem na própria sensibilidade humana, elas levantam suspeitas quanto à sua legitimidade <quaestio juris> ou validade objetiva. Aqui nos defrontamos com a primeira grande dificuldade exegética. Segundo a interpretação “austera” de Strawson, enquanto mediante a intuição sensível tomo ciência <become aware> de um item particular que seríamos capazes de reconhecer ou classificar como instância de um tipo geral por meio de um conceito (cf. Strawson, 1966, p. 48), por meio das categorias tomaríamos ciência de tal item particular como algo que existiria “independentemente de qualquer estado particular de consciência, independentemente da ocorrência de qualquer experiência particular de percepção do objeto caindo sob o conceito geral em questão”. (Strawson, 1966, p. 73). Pensando provavelmente na distinção kantiana entre o objeto indeterminado da intuição <Erscheinung> e o objeto determinado pelas categorias <Phaenomena> (cf. *KrV* A248-249), Strawson atribui a Kant duas noções básicas de objeto. Em um sentido “fraco”, objeto nada mais seria do que o item que reconheço como instância de um conceito geral. E um sentido “forte” <weight>, que “carrega a conotação de objetividade”, um objeto seria não apenas uma instância de um conceito geral, mas também existiria independentemente dos estados de consciência do agente. Nestes termos, a questão da legitimidade ou validade objetiva das categorias deveria ser entendida como a questão da objetividade da experiência e só poderia ser estabelecida por meio da prova que a nossa experiência é uma experiência de objetos em sentido “forte”. Deste modo, Strawson estabelece uma conexão entre a validade objetiva das categorias e a refutação de uma forma peculiar de ceticismo global, segundo a qual a experiência humana se reduziria a dados sensoriais <sense-data> desconexos e fugidios <fleeting>¹.

Com efeito, Kant caracteriza as categorias como conceitos de *objetos em geral*, e tanto nas *Analogias* quanto na *Refutação do Idealismo* Kant se utiliza expressamente das categorias da substância e da causalidade *como um critério para a determinação* da distinção entre uma ordem

¹Mesmo se recusando a reconhecer que o objetivo da Dedução transcendental seria fornecer uma prova da objetividade da experiência, Longuenesse compartilha da suposição de Strawson de que sem categorias não teríamos objetos em sentido *objetivo*. (cf. Longuenesse, 1998, p. 24)

subjetiva de percepções e uma ordem objetiva dos fenômenos percebidos. Assim, é mediante a representação de algo permanente no espaço (categoria da substância) que determinamos as relações de sucessão temporal (Primeira Analogia) e, por conseguinte, a sucessão das nossas próprias percepções no tempo (Refutação). Ora, mas isso não significa dizer (i) que sem a categoria da substância não representamos objetos permanentes no espaço, mas apenas de dados sensoriais fugidios <fleeting>; (ii) que o objetivo da Dedução seja uma prova da objetividade da nossa experiência. Mesmo que eu não seja capaz de reconhecer o que intuo *como* uma casa e, por conseguinte, *como* um substrato permanente no espaço, disso não se segue que as propriedades, relações, objetos etc. (portas, janelas e telhados etc.) que represento pelos sentidos se reduzam a *eventos da minha própria mente* sem qualquer realidade objetiva. Segundo Kant, a diferença entre os conteúdos das intuições sensíveis quando conceituados e quando não-conceituados é puramente *formal* (reconhecimento). A categorização do conteúdo das intuições não possui o poder miraculoso de tornar seu portador consciente pela primeira vez de que o que ele então representava pela intuição existe independentemente de ser percebido. Kant ilustra sua posição a respeito com o famoso exemplo do selvagem:

Assim, por exemplo, se um selvagem vê à distância uma casa, cujo uso não conhece, ele tem, com efeito, diante de si na representação *o mesmo objeto representado* por uma outra pessoa que o conhece de maneira determinada como uma habitação destinada a pessoas. Mas segundo *a forma*, esse conhecimento *de um e mesmo objeto* é diverso em ambos. Em um, é uma **mera intuição**, no outro, **intuição e conceito** ao mesmo tempo (*Logik*, V, Ak 34, os itálicos são grifos meus e os negritos do próprio autor)

Creio que são duas as razões que induzem o intérprete de Kant ao erro. Em primeiro lugar, como Kant concebe o espaço e tempo como formas das intuições sensíveis, por meio dos sentidos representaríamos apenas propriedades, relações e objetos *fenomênicos*, ou seja, entidades cujo ser se reduziria a ser percebido aqui e agora (dados sensoriais subjetivos e fugidios). Entretanto, na introdução à Estética transcendental, Kant é inequívoco ao afirmar que, mediante os nossos sentidos (sem conceitos), já seríamos capazes de representar não apenas propriedades fenomênicas (como cores), mas também propriedades físicas como *impenetrabilidade e dureza*, e propriedades geométricas como *extensão e figura geométrica*, ou seja, propriedades, relações e objetos cujo ser não se reduz a ser intuído:

Assim, quando separo da representação de corpo o que o entendimento pensa dele, como substância, força, divisibilidade etc., e igualmente o que pertence à sensação, como

impenetrabilidade, dureza, cor etc., algo ainda me resta dessa intuição empírica: *a extensão e a figura* (KrV A20-21= B35, grifo meu).

A segunda razão reside no que Kant entende por *experiência de objetos* (que, como veremos na próxima seção, constitui o princípio <Prinzipium> da Dedução e o fundamento de prova <Beweisgrund> das chamadas proposições transcendentais). Segundo a leitura usual, sem categorias não realizaríamos uma experiência objetiva, i.é, experiências de entidades que existem não-percebidas (cf. Longuenesse, 2006, p. 28). São inúmeras as passagens nas quais Kant define a experiência de objetos como *conhecimento* resultante da aplicação de conceitos às intuições sensíveis (cf. KrV B51). Isso significa dizer que sem as categorias não temos como *reconhecer* <erkennen> o que estamos representando *como* um objeto em geral, ou seja, como uma substância de magnitude finita, interagindo com outras substâncias etc. Mas isso não significa dizer, de modo algum, que sem as categorias não teríamos uma experiência de um âmbito objetivo, como quer Strawson. Tal suposição negligencia a distinção ao mesmo tempo fundamental e trivial da filosofia crítica entre fenômeno <Erscheinung> e aparência <Schein>. As intuições sensíveis são subjetivas para Kant *em sentido transcendental*, ou seja, no sentido em elas representam “meros fenômenos” <Erscheinungen> e não as coisas em si mesmas, independentemente da nossa capacidade de representação. Mas elas não são subjetivas *em sentido empírico*, ou seja, no sentido em que, sem conceitos empíricos ou categorias, elas representariam apenas entidades fenomênicas cujo ser se reduziria a ser percebido <Schein>. E por negligenciar a distinção transcendental entre o Aparecer e coisa em si, Strawson acaba por confundir a distinção kantiana entre objeto indeterminado das intuições sensíveis <Erscheinung> e o objeto conceitualmente determinado pelas categorias <Phaenomena> (cf. KrV A248-249), com a distinção berkeleyana entre objeto em sentido forte <weight> (i.e., objetividade) e objeto em sentido fraco (objeto que só existe enquanto percebido).

Segundo Kant, o que torna incontornável a necessidade de uma Dedução transcendental é o reconhecimento do fato de que o conteúdo representado pelas intuições sensíveis é independente das pré-condições expressas pelas categorias para a determinação da validade objetiva dos juízos. Segundo Kant,

Objetos podem nos aparecer, sem dúvida, sem que se relacionem necessariamente com as funções do entendimento (KrV A98=B122).

Aparências <Erscheinungen> poderiam, afinal, ser de tal modo constituídas que o entendimento nunca as encontraria em conformidade com a sua unidade. (...) Aparências seriam, não obstante, objetos da nossa intuição, porque a intuição não exige de modo algum as funções de pensar (*KrV* A90=B123).

Tal independência do conteúdo das intuições sensíveis frente às categorias do entendimento é um apenas caso específico de uma tese mais geral, a saber, a independência do conteúdo das intuições sensíveis (e das percepções) frente a qualquer conceito. Além das passagens supracitadas, há inúmeras outras, nas mais diversas obras da filosofia teórica de Kant, nas quais ele é inequívoco a respeito:

Aquela representação que pode ser dada anteriormente a todo pensar chama-se intuição (*KrV* 132).

Conceitos diferem das intuições em virtude do fato de que toda intuição é singular. Aquele que vê sua primeira árvore não sabe o que vê (*Logik*. Wien, Ak 24: 905).

Strawson é incapaz de se aperceber do fato deflagrador da Dedução simplesmente porque ele concebe erroneamente a intuição sensível como a percepção <awareness> de um item como instância de um conceito geral. Nestes termos, a referência mental das intuições sensíveis (repraesentatio singularis) é entendida como o análogo mental da referência lingüística dos termos singulares em predicções elementares. Do mesmo modo que não poderia haver identificações de objetos por meio de termos singulares senão como instâncias particulares de termos gerais predicados, também não teríamos como perceber entidades senão como instâncias particulares de conceitos gerais. Essa interpretação é defendida com uma ênfase ainda maior por McDowell, quem, ironicamente, recorre à autoridade de Kant para defender seu próprio conceitualismo dos ataques contemporâneos (McDowell, 1994). Mesmos historiadores cuidadosos da obra de Kant, como Allison (Allison, 2004), não fogem a regra. Na edição revisada da sua obra fundamental de 1984, Allison insiste no erro de que intuições sem conceitos não desempenhariam função representacional (cf. Allison 2004, p. 82). Assim, ao afirmar, no famoso adágio, que sem conceitos as intuições seriam cegas (cf. *KrV*, A 51= B 76), Kant estaria dizendo que, sem conceitos, intuições não seriam sequer representações ou, na melhor das hipóteses, seriam formas *prolépticas* de representação². Ora, a passagem supracitada contradiz explicitamente tal aberração. Ninguém deixa de ver uma árvore porque é incapaz de reconhecer

²Mesmo na revisão de 2004, Allison continua a afirmar o seguinte: “Para preencher sua função representacional, as intuições devem ser subsumidas a conceitos” (p.82).

o que vê *como* uma árvore, ou seja, como instância particular do conceito de árvore.

História da filosofia à parte, há inúmeros argumentos (empíricos e conceituais) na literatura contemporânea que assinalam a implausibilidade do conceitualismo. Atendo-me aqui a duas simples ponderações já presentes na filosofia teórica de Kant. Em primeiro lugar, se só pudéssemos perceber o que nos aparece como instâncias de conceito gerais, como afirma Strawson, então mudanças de juízo deveriam acarretar mudanças na maneira pela qual percebemos. Ora, as ilusões dos sentidos assinalam justamente o contrário. Segundo a famosa ilusão de Müller-Lyer, mesmo quando somos informados que as duas linhas possuem um mesmo tamanho, não deixamos de percebê-las como desiguais. Nos exemplos similares de Kant, embora julgue e saiba que a lua não tem sua magnitude alterada ao longo do dia, um astrônomo não pode evitar que ela lhe apareça maior ao nascer. Da mesma forma, embora julguemos e saibamos que o mar conserva sua magnitude, tampouco poderíamos evitar que ele nos aparecesse mais alto ao longe do que junto à costa. Em termos contemporâneos, esses fatos empíricos indicam que a sensibilidade humana é *modular*, ou seja, constitui um módulo (uma faculdade no vocabulário kantiano) que seria independente dos demais módulos que constituem nosso sistema cognitivo.

A capacidade de representarmos independentemente de conceitos encontra apoio também na explicação do comportamento animal. Se, por um lado, podemos explicar, por exemplo, o comportamento tropista de uma planta, recorrendo exclusivamente a princípios meramente mecânicos, sempre somos forçados a recorrer a representações toda vez que buscamos compreender o comportamento de mamíferos superiores. Como estes animais parecem desprovidos de conceitos (na acepção plena do termo), só nos resta reconhecer que, pelos sentidos, eles representam mesmo sem saberem o que estão representando. Essas idéias são apresentadas por Kant em diferentes obras. Na terceira Crítica, Kant afirma, por exemplo, que “os animais agem com base em representações, não são máquinas” (*KU* § 90, Nota., B.337). Mais que meras intuições, os animais também seriam capazes de percepções: “os animais também possuem apreensões embora não Apercepções” (*Refl.*, *Ak* 411).

Mas na *Lógica de Jäsche*, Kant vai bem mais além, atribuindo aos animais não apenas a capacidade de perceber, como também o que poderíamos chamar de *proto-conceitos*, ou seja, a capacidade de representar algo <kennen> em comparação a outras coisas tanto no que toca à identidade <*Einerleiheit*> quanto no que diz respeito à distinção <*Verschiedenheit*> (cf. I. *Lógik*.(Jäsche), *Ak*. IX, 65. 570). Em um opúsculo do período pré-crítico, Kant já descrevia essa

forma básica de cognição <kennen> como uma distinção física <Physische Unterscheidung> em oposição à distinção lógica <logische Unterscheidung> expressa um juízo categórico negativo. Distinguir fisicamente significa ser levado a diferentes ações por representações diferentes resultantes de meras afecções. Enquanto seres racionais distinguem logicamente o pão do assado, ao julgarem que pão não é assado, um cão distinguiria fisicamente um do outro na medida em que afetado diferentemente pelo assado e pelo pão (cf. FSS, *Ak* II, pp.59-60). Essas representações ou cognições proto-conceituais não seriam ainda conceitos, na acepção plena que Kant confere ao termo, muito provavelmente porque os animais ainda não seriam capazes de fazer uso delas como predicados em juízos possíveis.

É ponto de honra para nós reconhecermos o seguinte. Ao afirmar que sem conceitos as intuições seriam cegas, Kant não poderia estar dizendo que sem conceitos as intuições sensíveis seriam desprovidas de conteúdo (nada representariam). O que estaria sendo dito é que sem conceitos não seríamos capazes de reconhecer <erkennen> o que estamos representando por meio das intuições sensíveis. A pergunta fundamental seria então como podemos entender na obra de Kant de que forma as intuições sensíveis representam e o que seriam que elas representam de forma não-conceitual.

O primeiro esclarecimento a ser feito é não podemos falar em Kant de *conteúdos* na acepção técnica que o termo adquiriu na filosofia da linguagem e da mente contemporâneas como sugere Hanna em recente trabalho (cf. Hanna, 2008). Segundo a acepção técnica contemporânea do termo, só podemos atribuir conteúdos a estados mentais, ou individuar estados mentais por meio de conteúdos, quando podemos claramente estabelecer condições de correção para tais representações que sejam, ademais, irreduzíveis à verdade e à falsidade do juízo. Ora, enquanto na filosofia contemporânea conteúdos não-conceituais da experiência são entendidos como representações mentais sensíveis passíveis de erro (verídicas ou inverídicas), ou seja, com condições de satisfação, Kant é inequívoco ao isentar as representações dos sentidos de qualquer possibilidade de erro:

Podemos dizer pois que os sentidos não erram, não porque seu juízo seja sempre correto, mas porque não ajuizam de modo algum. Eis porque no juízo apenas, ou seja, na relação do objeto com o nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro e, portanto, também a aparência, enquanto induz a este último (*KrV* A393=B350).

Ora, mais isso não significa afirmar, em absoluto, que as intuições sem conceitos seriam sensações desprovidas de conteúdo representacional. Ao invés de caracterizarmos as intuições como conteúdos não-conceituais (cf. Hanna, 2008), o mais apropriado à letra e espírito do texto kantiano será caracterizá-las *como representações ou estados mentais de natureza não-conceituais*.

Nosso ponto de partida tem que ser a definição do que venha ser a um conceito em geral. Para Kant conceitos são essencialmente representações mentais (e não termos gerais em predicções de uma linguagem pública) de entidades mediante as notas características <Merkmale> que tais entidades compartilhariam com outras entidades sob sua esfera ou extensão <repraesentatio per notas comunes>. Em termos contemporâneos, conceitos são individuados pelas características que constituem o seu sentido ou intenção semântica e não pelos objetos que caem sob sua esfera. Representar mentalmente significa *pensar* em um objeto a partir das notas características compartilhadas com outros objetos sob sua esfera.

Em segundo lugar, Kant também define conceitos como predicados em juízos possíveis. Duas idéias fundamentais estão presentes aí. Em primeiro lugar, conceitos são constituintes de pensamentos completos expressos pelos juízos. Ademais, conceitos possuem uma estrutura sintática e composicional. Embora Kant não se pronuncie a respeito, em razão da sua definição, podemos dizer que a compreensão de um pensamento completo depende da compreensão dos conceitos envolvidos e da sua sintaxe (se são conceitos sujeito ou conceitos predicados).

Em contrapartida, a intuição sensível é definida como uma representação imediata de um objeto singular que repousa sobre afecções (cf. *KrV* A69=B93). Cada termo nessa definição requer esclarecimento pormenorizado. A principal dificuldade exegética reside no próprio termo “representação mental”. Em muitas passagens, Kant toma a noção capital de representação mental (tal como a noção de consciência) como um conceito primitivo que, em princípio, não poderia ser analisado e compreendido nos termos de conceitos ainda mais elementares. Assim, o é quando ele afirma, por exemplo, que representação em geral <Vorstellung überhaupt, (repraesentatio)> é o gênero dos quais todos os demais estados cognitivos (intuições, percepções, cognições e conhecimentos etc.) seriam espécies (cf. *KrV* A320=B376).

Entretanto, podemos esmiuçar melhor o que Kant compreendia por representação mental quando levamos em consideração a distinção entre representações *ativas e passivas*. As primeiras seriam aquelas nas quais a relação intencional entre o estado mental e o objeto que ele

representa depende decisivamente das ações cognitivas do sistema cognitivo como um todo. As segundas, em contrapartida, seriam aquelas nas quais a relação intencional depende apenas do próprio objeto representado (cf. *KrV* A92=B125-6). Assim, afirmar que as intuições sensíveis repousam sobre afecções significa dizer que elas são modificações da mente <Modifikationen des Gemüts> que representam o objeto causador de tais modificações (cf. *KrV*. A97).

A primeira coisa que cabe destacar aqui é que essa relação intencional não é entendida por Kant como uma relação pictória de assemelhamento (como selo e a sua impressão). Como Kant entende por sensação <Empfindung> o *efeito* de um objeto sobre a nossa capacidade de representação (cf. *KrV*. A19-20=B34), a relação intencional depende da existência de uma relação causal segundo uma conexão regular que exemplifique uma lei geral. As intuições empíricas *representam* no sentido em que a ocorrência de um determinado tipo de modificação mental indica ou aponta para a ocorrência de um determinado tipo de causa (externa ou interna) de tal modificação em razão da existência de uma conexão regular entre uns e outros. Kant é inequívoco a esse respeito em uma famosa carta a Herz:

É fácil compreendermos como a representação <passiva> está em conformidade com o seu objeto, a saber, como um efeito em conformidade com sua causa <als eine Wirkung seiner Ursache gemäss sei>, e é fácil compreendermos como essa determinação da nossa mente pode *representar* alguma coisa, i.e., ter um objeto (Carta a Herz, *Ak*. X, 130; 71).

Nestes termos, tem-se a impressão que a representação passiva em Kant se reduziria ao que hoje se entende como fluxo ou registro de informação. Um estado mental representaria na medida em que, como modificação da mente sob a ação de objetos exteriores, ele veicularia ou registraria informação sobre propriedades da causa da afecção mental. Entretanto, duas razões fundamentais não nos permitem assimilar a posição kantiana às teorias da informação sobre o conteúdo. A primeira é Idealismo kantiano. Segundo Kant, as “propriedades” das coisas em si causadoras da afecção não poderiam simplesmente “migrar para a minha capacidade de representação” (*Prol* §9, *Ak* IV: 282). As modificações mentais não veiculam informação sobre as propriedades dos objetos causadores da afecção entendidos em sentido transcendental, ou seja, como coisas em si, mas apenas *em sentido empírico*, ou seja, tal como eles nos aparecem no espaço e no tempo e são denominados por Kant de *Erscheinungen*.

Ao caracterizar a intuição sensível como uma forma imediata de representação, Kant também tem em mente a demonstração ou indicação ostensiva do objeto ou propriedade

representados <Erscheinung> segundo o espaço e o tempo como as formas da nossa intuição sensível. Essas são definidas por Kant como as relações espaço-temporais *centradas no próprio sujeito* nas quais o que aparece é ordenado:

Por causa das suas três dimensões, o espaço físico pode ser pensando como possuindo três planos que se intersectam cada qual em ângulos retos. Considerando as coisas que existem fora de nós mesmos: é apenas na medida em que elas estão em relação com nós mesmos que podemos ter alguma cognição delas por meio dos sentidos. Não é surpreendente, portanto, que o fundamento último com base no qual formamos nosso conceito de direções no espaço se derive da *relação desses planos que se intersectam com os nossos corpos* (Kant 1992. p. 366; Ak II: 378–379, grifo meu).

O conteúdo representado pelas das intuições sensíveis é determinado pelo preenchimento do espaço geométrico cujos três planos em interseção de ângulo reto estão centrados no próprio sujeito da intuição (no seu corpo). Embora Kant reserve o termo técnico “consciência” para os conceitos de percepção, de apercepção empírica e de apercepção transcendental, creio que a própria expressão por celebrizada para caracterizar o objeto das intuições, *Erscheinung*, nos permite falar aqui da forma mais elementar de consciência que se reduz a essa forma ostensiva de representação mental. Tomo consciência de um objeto ou mesmo de uma propriedade ou relação no espaço e no tempo toda vez que sou capaz de destacá-los de outros objetos e propriedades (sem ser capaz ainda de identificá-los conceitualmente, i.e., de reconhecer o que está sendo representado). Em outras palavras, tomo consciência de algo toda vez que cabe a indagação (para qual não tenho ainda resposta): “o que é isso aí?”

Assim, a ocorrência de um tipo de modificação mental registrando informação sobre a ocorrência de um determinado tipo de causa segundo uma conexão regular existente entre os tipos envolvidos, embora necessária, não é suficiente, para falarmos em intuição sensível. Para “vermos” (intuirmos) é igualmente indispensável que as nossas modificações mentais conectadas regularmente às suas causas representem ostensiva e sucessivamente um múltiplo de propriedades, relações e objetos.

Tomando todo cuidado que a transição da filosofia da mente para semântica requer, podemos caracterizar a as representações mentais sensíveis a partir de algumas propriedades semânticas distintivas. A oposição às representações conceituais é mais uma vez esclarecedora. Como a referência dos conceitos aos objetos sob sua esfera, depende exclusivamente das notas características compartilhadas pelos objetos na esfera, podemos dizer que, para Kant, conceitos

são representações mentais (pensamentos) cuja referência é *determinada* pelo seu sentido (suas notas características), ou seja, se duas representações discursivas compartilham das mesmas notas características, então elas possuem a mesma extensão. Mas como a referência das intuições sensíveis aos seus objetos é determinada pelo contexto, i.e., o que afeta aqui e agora a minha capacidade de representação, a referência mental nesse caso não é determinada por qualquer outra característica intrínseca às representações mentais, ou seja, a identidade de sensações ou de modificações mentais não nos leva necessariamente a uma identidade de objetos representados: ocorrências singulares <tokens> de um mesmo tipo de sensação podem sempre representar diferentes objetos em diferentes contextos. Acredito que seja isso o que Kant tem em mente quando caracteriza a intuição como uma representação singular (*repraesentatio singularis*). Assim, as intuições se caracterizam pelo o que hoje se entende como sendo uma forma *de re* de representação. Enquanto conceitos representam na forma tradicional *de dicto*, i.e., casas *como* casas, paredes *como* paredes, portas *como* portas etc., intuições sensíveis são representações *dessa* casa ou *dessa* parede, *dessa* porta etc. que aparecem a mim aqui e agora. Ora, mas como tal referência é determinada pelo contexto (o que aparece aqui e agora ao sujeito), a representação também se caracteriza semanticamente como uma forma dêitica <indexical> de referência demonstrativa: em cada contexto termos uma referência mental distinta. Isso é o que Kant tem em mente quando ele caracteriza o próprio objeto da intuição como singular³.

Mas o que dizer, por fim, de tais formas *de re* de representação mental? Dizer que intuições sem conceitos são cegas, significa dizer, antes de mais nada, que mediante os sentidos representamos entidades (propriedades, relações e objetos) sem dispormos conceitos necessários para reconhecermos <erkennen> o que representamos por meio das notas características de tais conceitos. No exemplo kantiano, sou capaz de ver (intuir sensivelmente) um corpo, sólido, impenetrável e divisível, sem ser capaz de reconhecer o que vejo *como* um corpo, *como* sólido, *como* impenetrável e *como* divisível por meio das características do conceito de corpo.

É importante salientar que o não-conceitualismo kantiano assume uma forma ainda mais radical do que aqueles em voga na filosofia contemporânea. Em primeiro lugar, Kant admite a possibilidade de estados não-conceituais que jamais poderiam ser conceituados. Ele define, por

³O primeiro a interpretar as intuições sensíveis em Kant como formas de *re de* apresentação foi Burge no seu célebre trabalho de 1977. Entretanto, como ele próprio deixa claro no Postscript de 2007, a sua idéia original vai muito além da suposição kantiana original. Para Burge, formas *de re* de representação não se resumiriam às representações intuitivas com conteúdos não-conceituais. Conceitos de indivíduos também poderiam se referir na forma *de re* desde que mantivessem relações com a Re irredutíveis às concepções da mesma (Burge, 2007, p. 74).

exemplo, uma idéia estética como “uma intuição para qual jamais se poderia encontrar adequadamente um conceito” (*KU* §57, Observação I, B240). No que denomina “contrapartida incongruente”, Kant também supõe que determinadas diferenças entre propriedades relacionais representadas pelas intuições jamais seriam passíveis conceituação:

A mão direita é similar e igual à esquerda. Ao se intuir uma delas por si mesma, examinando a proporção e a posição das suas partes com relação a outras partes, e escrutinizando a magnitude do todo, então uma descrição completa de uma tem que se aplicar também em todos os aspectos a outra. Denominarei um corpo que é exatamente igual e similar a outro, mas que não pode ser encerrado nos mesmos limites que o outro sua contrapartida incongruente (Kant, Concerning the ultimate ground of the differentiation of directions in space. *Ak* II: 375–383).

Em segundo lugar, contrariamente a alguns importantes autores contemporâneos (Peacocke, 1983), Kant assume o que hoje se entende como a tese da autonomia (absoluta e radical) dos estados não-conceituais frente aos estados conceituais: não apenas seríamos capazes de representar o que nos aparece aos sentidos sem dispormos *daqueles conceitos específicos envolvidos* no reconhecimento canônico do que representamos. Os exemplos mencionados nos permitem dizer que, para Kant, mesmo criaturas inteiramente desprovidas de conceitos – animais ou crianças pequenas - seriam capazes de representar o que lhes aparece aos sentidos.

É importante salientar, por último, que o que é representado pelas representações não-conceituais em Kant se caracteriza pelo o que hoje se entende como uma forma *sub-pessoal* <sub-personal> de conteúdo. Como a intuição sensível é definida como uma representação mental passiva, ela não envolve o sistema cognitivo como um todo (o sujeito). A rigor, quem intui não é o sistema cognitivo como um todo, mas apenas uma parte (sub-pessoal) desse sistema (a sensibilidade).

Mas mais importante que isso é que para Kant haveria uma distinção de ordem estrutural entre os estados mentais conceituais e os não-conceituais. Aqui a oposição às representações conceituais é mais uma vez elucidativa. Como os conceitos são representações mentais *discursivas*, na condição de predicados ou sujeitos em juízos segundo a *forma lógica* categórica básica, eles representam os componentes estruturados de um pensamento completo. Assim, por exemplo, no juízo “corpos são divisíveis” a representação discursiva “divisível” representa uma propriedade sendo instanciada pelos objetos que se encontram sob a esfera da representação discursiva “corpo”. Em contrapartida, por meio das percepções representa-se *um* objeto, i.e., um agregado sem estruturação proposicional de propriedades/relações e objetos, por exemplo, um

corpo divisível. Por último, por meio das intuições representa-se um múltiplo <Mannfaltige> (cf. *KrV* A20=B34) de propriedades, relações e objetos sem qualquer unidade. Mediante os nossos sentidos representamos um corpo, uma figura geométrica, uma textura, a impenetrabilidade etc. sem qualquer *unidade estrutural*. Assim, Kant também se distingue da maioria dos não-conceitualistas contemporâneos para os quais a representação não-conceitual da experiência já se estruturaria sob a forma de uma proposição singular (no sentido de Kaplan).

Assim, o papel das categorias é duplo. Além de tornarem possível o reconhecimento do que é representado (inicialmente na forma *de re*) como um *objeto em geral*, elas também fornecem a estruturação predicativa básica para o que representado pelas intuições inicialmente como um múltiplo de modo a tornar possível a validação dos nossos juízos em geral. Recordemos que é ao submetemos as intuições sensíveis de algo corpóreo e de algo indivisível à categoria de substância/acidente que estruturamos o que intuíamos sensivelmente como um múltiplo sob a forma da proposição categórica “corpos são divisíveis”.

A CONSCIÊNCIA EMPÍRICA E APERCEPÇÃO EMPÍRICA

O esquema geral do argumento da Dedução é fornecido por Kant na seção da primeira edição da *KrV* intitulada “Explicação provisória da possibilidade das categorias como cognições a priori”. Ali podemos ler o seguinte:

A possibilidade, contudo, mesmo a necessidade dessas categorias se baseia na relação que a sensibilidade como um todo, e com ela a totalidade das aparições <Erscheinungen> possíveis têm com a Apercepção originária, na qual tudo deve estar necessariamente em conformidade com as condições da unidade onipresente <durchgängigen> da consciência de si, ou seja, sob as funções gerais da síntese, a saber, da síntese segundo conceitos, na qual apenas a Apercepção pode provar a priori sua identidade onipresente <durchgängige> e necessária. Assim, o conceito de uma causa não é outra coisa senão uma síntese (daquilo que se segue na série temporal com outras aparições) segundo conceitos e sem tal unidade que possui sua regra a priori não se encontraria uma unidade onipresente <durchgängig> e universal, logo necessária, da consciência, no múltiplo das percepções. (*KrV* A111-112)

A prova de que as categorias se aplicam aos objetos das intuições sensíveis é estabelecida em dois passos fundamentais. Em um primeiro momento, trata-se de mostrar que as intuições sensíveis se encontram ligadas de algum modo ao que Kant entende por consciência de si. Uma vez estabelecida tal conexão, trata-se de mostrar, em seqüência, que tal consciência de si estaria em conformidade com as condições de unidade expressas pelas categorias do entendimento. Os demais elementos da trama conceitual kantiana são conhecidos. Na primeira edição da *KrV*, Kant

apresenta as três sínteses: síntese de apreensão na intuição, a síntese de reprodução na imaginação e a síntese de reconhecimento no conceito (cf. *KrV* A99-A110), enquanto na segunda, encontramos um parágrafo inicial que discorre sobre a possibilidade da ligação <Verbindung> em geral (cf. *KrV* B129).

A primeira questão exegética diz respeito à determinação do elo de ligação inicial entre o conteúdo não-conceitual das intuições à consciência de si. Disso depende a interpretação correta daquela que seria a premissa inicial do argumento. Segundo Kant, a Dedução das categorias se norteia por um princípio <Prinzipium> fundamental, a saber que elas devem ser reconhecidas como condições *a priori* de possibilidade da experiência. Em outras palavras, a validade objetiva das categorias do entendimento repousa sobre o princípio de que apenas por meio delas o *Objeto* da experiência seria possível. (cf. *KrV* B126 = A94; B811= A783). Esse princípio nos remete às observações metodológicas kantianas da *KrV* segundo as quais proposições transcendentais não seriam teoremas metamatemáticos, mas princípios cuja peculiaridade consiste em tornar possível o seu próprio fundamento de prova <Beweisgrund>, a *experiência possível* (cf. *KrV* B765). Assim, a despeito dos esforços de Strawson em dizer o contrário, a premissa fundamental da Dedução transcendental é a consideração das condições de possibilidade de uma experiência de objetos, ou seja, do reconhecimento de algo como um objeto.

A segunda premissa do argumento da Dedução é enunciada na célebre passagem introdutória do parágrafo 16 onde se lê seguinte:

O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; caso contrário, algo seria representado em mim, o qual não poderia ser pensado de modo algum, o que é o mesmo que dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos não seria nada para mim (cf. *KrV* . B 132).

Essa passagem faz eco a uma nota na primeira edição:

Todas as representações possuem uma referência necessária a uma consciência empírica *possível*: pois, se não tivessem isso e fosse inteiramente possível tornar-se conscientes delas; isto seria a mesma coisa que dizer que elas não existiriam de todo. Toda consciência empírica, porém, tem uma relação necessária com uma consciência transcendental (precedendo toda experiência particular), a saber, a consciência de mim mesmo, como a consciência originária (*KrV*. A117 Nota).

Assim, a consciência empírica constituiria uma primeira condição para entendermos a possibilidade da experiência ou conhecimento de objetos. Com efeito, Kant não apenas reconhece a possibilidade de representações sem consciência como também a possibilidade de

diferentes graus de consciência. Na *Antropologia* e na *Lógica* Kant nos fornece alguns exemplos do que seriam essas representações das quais não possuiríamos consciência: as notas características de uma casa vistas à distância (janelas, portas, etc.) (*Logik*, Ak V, 34), as notas individuais de uma acorde no curso de uma improvisação musical (*Anthr.* §5, pp.417-421). De acordo com a primeira edição da *KrV*, a *Antropologia* e *Lógica de Jäsche*, representações empiricamente *conscientes* seriam percepções resultantes de uma síntese de apreensão.

Como observamos, na seção anterior, Kant não se utiliza do termo técnico consciência para caracterizar as intuições sensíveis. No entanto, como intuir é literalmente ver o que nos aparece, podemos falar ai de uma forma rudimentar de consciência que se reduziria a uma representação mental demonstrativa, baseada no fluxo de informação existente entre as modificações mentais e as propriedades dos objetos causadores. Em contrapartida, as representações mentais que explicam a emergência da consciência empírica seriam aquelas que resultam de uma atividade da mente, ou seja, uma síntese de apreensão. Tomo consciência empírica de algo na medida em que minha mente percorre <Durchlaufen> o múltiplo das representações sensíveis e o reúne <Zusammennehmung> em uma representação. O que Kant tem em mente aqui é o modelo tradicional sujeito-objeto de consciência: tomo consciência empírica de algo na medida em que minha mente coloca algo <Gegen-stand> diante dela própria. Entretanto, há pelo menos duas possibilidades de entendermos o que Kant denomina consciência empírica. Possuir consciência empírica significa ou (i) possuir consciência do conteúdo que as intuições sensíveis *representam* ou (ii) possuir *consciência introspectiva de que possuímos tais representações* (meta-representação). É importante salientar que essa ambigüidade não se resolve recorrendo ao Idealismo transcendental de Kant. Com efeito, em sentido transcendental só possuímos acesso às nossas próprias representações, ou seja, a fenômenos e não a coisas em si. Entretanto, ainda assim importa saber se a consciência empírica é o resultado de uma apreensão do múltiplo de características representadas *fora de mim* (em sentido empírico) ou se da apreensão de representações *em mim* (também em sentido empírico). A nossa dificuldade pode ser facilmente formulada nos termos distinção contemporânea entre consciência transitiva e intransitiva (cf. Rosenthal 1986). Uma intuição sensível constitui um estado *intransitivamente consciente* ou porque (i) ela torna o sujeito que a possui *transitivamente consciente do* que ela representa, ou porque (ii) ela é tomada, transitivamente, como objeto de uma meta-representação. A primeira alternativa representa o que hoje se denomina de teorias da mesma

ordem da consciência (same-order theory), enquanto que a segunda as chamadas teorias de ordem superior da consciência (higher-order theory).

Consideremos a primeira alternativa. O que estaria sendo apreendido seria o múltiplo das características <Merkmale> (tais como, portas, janelas etc.) representadas inicialmente sem estruturação proposicional pelas intuições sensíveis. O sujeito tomaria consciência empírica *daquilo que a sua intuição representa* na medida em que sua mente percorresse sucessivamente o múltiplo *do conteúdo* representado pela intuição sensível e os reunisse na representação de *uma mesma entidade*. Segundo o primeiro dos exemplos mencionados, a mente percorreria, em uma ordem aleatória, as características da casa (porta, janela, etc.) e as reuniria *em uma* representação <in einer Vorstellung>, entendida, assim, como a representação de uma única entidade (mesmo que ainda ela não seja capaz de identificá-la *como* uma casa). De acordo com o segundo exemplo, a mente percorreria sucessivamente (agora em uma ordem necessária) as diferentes notas de uma fantasia, e as reuniria *em uma* representação, ou seja, na representação de um mesmo acorde musical.

Consideremos agora a segunda alternativa. Possuir consciência empírica das intuições significaria possuir consciência introspectiva *de que se tem tais intuições*⁴. Nesse caso, o sujeito tomaria consciência das suas intuições sensíveis na medida em que sua mente percorresse sucessivamente <Durchlaufen> o múltiplo das suas próprias representações *internas* (em sentido empírico) e as reunisse <Zusammennehmung> na percepção interna de um mesmo estado mental. Na passagem da Dedução que trata especificamente sobre a síntese de apreensão (cf. *KrV*. A98-100), Kant caracteriza o objeto resultante da apreensão como *uma representação* e múltiplo percorrido e reunido como um múltiplo de impressões <Eindrücken>. Entretanto, como não temos como saber se ambas as expressões estão sendo empregadas em sentido empírico ou transcendental, não temos como saber se a consciência empírica das intuições sensíveis emerge como a percepção (em sentido usual) de um mesmo objeto exterior ou como percepção interna de um mesmo estado da própria mente.

A mesma dificuldade exegética se apresenta em inúmeras outras passagens de importantes obras kantianas. Na *Lógica de Jäsche*, Kant caracteriza a consciência em geral como “uma representação de que outra representação de que outra representação *está em mim* <in mir ist>” (*Logik.*, V, *Ak* 33), sugerindo tratar-se de uma meta-representação. Entretanto, uma vez que

⁴Essa é a interpretação defendida por Cramer em 1990 e de Almeida em 1993.

de acordo com o idealismo transcendental o mundo dos objetos cognoscíveis é o mundo das aparências ou das *meras representações*, poderíamos supor que a tal representação consciente que se encontra *em mim* em sentido transcendental nada mais é do que um objeto fora de mim em sentido empírico. Não temos mais uma vez como decidir pela filiação kantiana a uma teoria da mesma ordem ou a uma teoria de ordem superior.

Entretanto, na Reflexão 5049 dos anos 1776-7, encontramos uma caracterização inequívoca da consciência como uma forma de auto-intuição: “consciência é intuir a si mesmo <anschauen seiner selbst>”. A adesão kantiana a uma teoria da consciência de ordem superior como resultado de uma meta-representação parece ser corroborada também pelas referências recorrentes a Locke, Leibniz e Wolf (*Anthr.* §5, pp.417-421). De Locke Kant toma a expressão “sentido interno” para designar uma forma de percepção interna <innere Wahrnehmung> das determinações da mente. De Leibniz e de Wolf Kant toma o termo técnico “Apercepção” para designar tanto o mesmo sentido interno (cf. *KrV* A107) quanto a Apercepção originária. Ademais, há uma inequívoca semelhança entre o que Kant denomina “representações sem consciência” e o que Leibniz denominava “petites perceptions”. Enquanto alguns filósofos contemporâneos se utilizam da expressão *introspecção* como uma mera metáfora útil para retratar apenas o conhecimento que se possui dos próprios estados mentais, Kant compreende tal expressão de forma literal como uma percepção interna resultante de um ato de atenção por meio do qual a sensibilidade seria afetada pela atividade do entendimento (cf. *KrV* B156-7, Nota).

Ora, embora Kant admita expressamente a possibilidade de meta-representações sob a forma de percepções internas de estados mentais (o que é amplamente corroborado pelas passagens supracitadas), a interpretação meta-cognitiva da consciência empírica não se coaduna nem com os exemplos supracitados nem com o próprio fundamento de prova da Dedução: a possibilidade da experiência de Objetos. Antes de mais nada, ao caracterizar tanto na *Lógica* (*Logik*, V, Ak 33) quanto na *Antropologia* (*Anthr.* §6, pp. 421-424) como *claras* as representações “das quais estou consciente” e com *obscuras* as não-conscientes, Kant indica claramente que o que está em jogo nessa classificação não é a percepção interna dos próprios estados mentais, mas o conteúdo por eles representado. As minhas intuições sensíveis são conscientes no sentido em que me tornam conscientes de forma clara das próprias entidades exteriores (naturalmente em sentido empírico e não em sentido transcendental) que elas representam. No supracitado exemplo da *Lógica*, o que a apreensão torna possível é a percepção

clara da própria casa como conteúdo das intuições sensíveis e não a percepção interna de que estou percebendo uma casa, pois, afirma Kant “se não víssemos *as partes*, não veríamos *a própria casa*”. Por último, a consciência introspectiva tanto das determinações internas da mente quanto do próprio Eu como portador de tais estados mentais só figuram na Dedução de forma marginal, na primeira edição na passagem A 107, e na segunda no parágrafo 25 (*KrV* B157).

Mas mesmo que a consciência empírica resulte de uma simples representação e não de uma meta-representação, a percepção interna de determinações internas à mente também pode ser facilmente explicada à luz do modelo kantiano sujeito-objeto de consciência. Tanto podemos representar (perceber) uma casa ou um acorde musical, ao percorrermos as múltiplas características representadas pelas nossas intuições e ao reuni-las na representação *de uma mesma entidade* (casa ou acorde) perfilada imediatamente diante da nossa mente, quanto podemos representar os nossos próprios estados mentais ao percorrermos o múltiplo das nossas próprias representações internas (em sentido empírico) e ao reuni-las *em um estado mental* perfilado diante da nossa mente. Assim quando Kant, nas passagens supracitadas, define a consciência como percepção interna resultante de uma meta-representação o que ele tem em mente é a consciência empírica do próprio estado mental e não a consciência empírica dos objetos externos (no sentido empírico). A consciência empírica das entidades exteriores independe da ocorrência de uma meta-representação, seja essa uma percepção interna ou um pensamento sobre as próprias intuições.

A consciência empírica dos próprios estados mentais como objetos de uma percepção interna é o que Kant denomina então de apercepção empírica. Assim, enquanto na apercepção transcendental estou consciente de mim como Sujeito na apercepção empírica tomo consciência dos meus estados mentais como objetos do sentido interno, nas palavras de Kant:

Assim a consciência de si mesmo pode ser classificada em consciência da Reflexão (*apperceptio*) e a consciência da Apreensão. A primeira é a consciência do entendimento enquanto a segunda do sentido interno. (...) Aqui o Eu nos aparece então em um sentido duplo: i) o Eu, como Sujeito de pensar <als Subjekt des Denkens> (na lógica), que significa a Apercepção pura (o mero Eu reflexionante <das bloss reflektierende Ich>) do qual nada a mais pode ser dito senão que é uma representação simples. 2) O Eu como Objeto da percepção, conseqüentemente do sentido interno, o qual contém uma multiplicidade de determinações que torna possível uma experiência interna (Kant, *Anthr.* §§4-5, 2 Nota, pp.416-417).

Enquanto na primeira edição da *KrV* Kant identifica tal apercepção empírica como o próprio sentido interno (cf. *KrV* A107), ou seja, com a percepção interna resultante de uma

apreensão dos próprios estados mentais, na segunda edição, ele a torna dependente de uma auto-afecção do sentido interno pelo entendimento, exemplificada pelo ato de atenção <Aufmerksamkeit>. Assim, em oposição a Hume, Kant acredita que a própria percepção interna dos estados mentais resultaria de uma determinação do sentido interno por um pensamento (cf. *KrV* B156-7, Nota). Embora Kant não o afirme, isso nos leva a supor que a síntese de apreensão da qual resulta a percepção interna dos estados mentais seria sempre guiada por conceitos. Um exemplo bastante em voga na filosofia contemporânea talvez ilustre o que Kant teria em mente. Estou ouvindo de forma não consciente o ruído do motor da minha geladeira enquanto leio qualquer coisa na cozinha tomando café (intuição externa). Até o presente momento, nem tenho consciência empírica do ruído do motor do refrigerador, nem aprecepção empírica da sensação acústica do ruído. Minha consciência se resume a ouvir o ruído. Subitamente, como é de hábito, o termostato desliga o motor da geladeira, e a minha atenção, voltada até então para leitura, se direciona agora para minha própria sensação acústica interna. Nesse momento realizo duas sínteses de apreensão em seqüência. Percorrendo o múltiplo do conteúdo representado pela minha intuição sonora e o reunindo sob a forma da percepção acústica de um ruído, tomo consciência empírica do próprio ruído. Como salientamos, essa consciência empírica é independente de conceitos, ou seja, da capacidade de identificarmos tal objeto *como* um ruído ou mais especificamente *como* um ruído do motor da geladeira. Mas ao voltar minha atenção da leitura para a minha própria sensação acústica, realizo uma segunda síntese de apreensão. Por meio meu Entendimento, ou seja, do emprego dos conceitos empíricos envolvidos, a saber, do conceito de ruído de geladeira e mais especificamente do conceito de sensação sonora de ruído de geladeira, eu apreendo a sensação acústica *como* a intuição interna da minha sensação do ruído do motor de uma geladeira.

Ora, mesmo que não encontremos em Kant o termo “Reflexão” <Zurückbeugen> na acepção técnica que veio a adquirir no Idealismo Alemão, não há dúvidas de que a idéia fundamental já estava presente em Kant, ainda que de forma embrionária⁵. A maior evidência

⁵Kant jamais se utiliza da expressão “Reflexão” na acepção técnica que o termo recebeu no Idealismo Alemão, em particular em Fichte, qual seja, um pensamento que se curva sobre si mesmo <Zurückbeugen> na medida em que o sujeito pensante toma a si mesmo como objeto pensado. Com efeito, na *Lógica* e na *Antropologia*, a expressão “reflexão” se refere, antes de mais nada, à operação de universalização (*Log.* §§ 6-2; 82; e *Anthr.* §7). De modo similar, na terceira Crítica Kant também se utiliza do binômio “juízo reflexionante” para caracteriza a operação de “buscar o universal para um dado particular”. Além disso, ainda na *KrV*, Kant também se utiliza de um outro binômio, “Reflexão transcendental”, para caracterizar “a consciência da relação de representações dadas com as nossas diferentes fontes de cognição” (*KrV* A260=B316; A 261=B317). Entretanto, na medida em que opunha a

textual de que a teoria da Reflexão já está presente na filosofia de Kant, ainda que de forma embrionária, reside no fato de que Kant já antevê na introdução aos Paralogismos da Razão Pura aquele que viria a ser o problema fundamental de tal teoria: o “círculo perpétuo” (cf. *KrV* B404). Como a consciência é entendida à luz do modelo sujeito-objeto, ou seja, como o resultado de uma Representação <Vorstellung> pela qual um objeto é perfilado imediatamente diante da mente quer por meio de uma apreensão na intuição, quer por meio de um pensamento, é inevitável que a apercepção empírica (consciência introspectiva dos próprios estados mentais) seja entendida como o resultado de uma Reflexão pela qual o sujeito tomaria a si mesmo como Objeto do seu próprio pensamento.

O EU PENSO: CONSCIÊNCIA COMO ACESSO COGNITIVO

Embora necessária, a percepção de um objeto resultante de uma síntese de apreensão é claramente insuficiente para explicarmos possibilidade do conhecimento de objetos em geral. A razão é tão simples quanto óbvia: o conteúdo representado pelas percepções (externas) também é de natureza não-conceitual. Assim, é um equívoco reduzir a oposição original entre conteúdos conceituais e não-conceituais das experiências à oposição entre representações das quais estou empiricamente conscientes e aquelas das quais não tenho consciência empírica. Ao afirmar na segunda edição que sem o Eu penso algo seria representado em mim que nada significaria para mim ou *do qual eu não teria consciência*, Kant não pode estar pensando na mera consciência empírica resultante de uma síntese de apreensão (creio que essa teria sido a razão que o teria levado a alterar a redação da primeira edição de A117). O que está em jogo no parágrafo 16 da segunda edição é uma outra forma de consciência. Em uma anotação de um período indeterminado, provavelmente próximo à redação da primeira edição da *KrV*, encontramos a seguinte afirmação:

Todas as intuições não são nada para nós se elas não podem ser levadas à consciência. Assim, a relação a uma cognição possível não é nada além do que a relação à consciência. Mas toda ligação do múltiplo da intuição não é nada se não for levado à unidade da Apercepção, assim, toda cognição que é possível em si mesma pertence a uma cognição possível na medida em que ela

consciência de si na Reflexão à consciência de si na Apreensão, ou, como assinalamos acima, o Eu reflexionante ao Eu da Apreensão (cf. *Anthr.* §4, 2 Nota, IV 22.), é bem provável que a filosofia de Kant tenha sido a fonte de inspiração para a adoção do termo no sentido técnico que ele adquiriu no Idealismo Alemão.

pertence, juntamente com todas as outras cognições possíveis, a uma Apercepção singular (*LBI B12*)⁶.

Enquanto por meio de uma consciência empírica o conteúdo não-conceitual das intuições sensíveis constitui um elemento isolado no meu sistema cognitivo, “ao levarmos o conteúdo representado pelas intuições à *consciência*” passamos a ser ligá-lo a todos os demais conteúdos possíveis na medida em que são objetos de uma apercepção singular. Creio que a noção contemporânea de consciência de acesso cognitivo e racional <access consciousness> (Block, 1995) é o que melhor traduz a consciência que está em jogo na passagem introdutória do §16 da *KrV*. Block define a consciência de acesso em oposição à chamada consciência fenomenal <phenomenal consciousness>. A consciência fenomenal é entendida como a consciência própria às qualidades sensoriais <what it is like for a subject to be in a mental state>, em termos kantianos, as sensações <Empfindungen>⁷. Em contrapartida, a consciência de acesso pode ser entendida em linhas gerais como a forma de consciência por meio da qual os conteúdos não-conceituais da experiência se tornam *acessíveis* às atividades cognitivas e racionais do sujeito. Assim, por meio do *Eu penso* tomo *consciência* do conteúdo não-conceitual do que me aparece aos sentidos no sentido preciso em que torno tal conteúdo cognitivamente acessível *para mim*. Sem o *Eu penso*, o conteúdo não-conceitual da intuição sensível permaneceria cognitivamente inerte, circunscrito à minha sensibilidade, não alcançando, assim, a faculdade do Entendimento e a faculdade executiva da Razão. Assim, o conhecimento de objetos em geral exige a satisfação dessa condição adicional: o acesso cognitivo.

Essa interpretação contradiz diretamente a interpretação padrão do supracitado parágrafo 16 onde se encontra expressa aquela que seria a segunda e fundamental premissa do argumento kantiano. Ao afirmar que o *Eu penso* tem que poder acompanhar as minhas representações caso contrário elas não significariam nada para mim, Kant estaria dizendo então que eu só poderia realizar experiências de objetos existindo independentemente de mim mesmo na medida em que eu fosse capaz de me auto-atribuir tais experiências. O *locus classicus* de tais interpretações é o

⁶Essa redação é bastante semelhante àquele que encontramos em *KrV A116*: “Todas as intuições nada são para nós e não nos dizem respeito por menos que seja, se não podem ser acolhidas na consciência, não importa se influem nela direta ou indiretamente, e só através disso é possível sua cognição. Nós estamos a priori conscientes da identidade de nós mesmos relativamente a todas as representações que jamais possam pertencer à nossa cognição, como uma condição necessária da possibilidade de todas as representações (porque estas só representam algo em mim se pertencem com tudo o mais a uma consciência, logo se ao menos têm que poder ser conectadas ai)”.

Bounds of Sense (Strawson, 1966, p. 98). A interpretação de Strawson busca apoio nas confusas passagens subseqüentes do §16 da *KrV* conhecidas como o *Meinigkeit* kantiano:

As diversas representações que nos são dadas em uma determinada intuição não seriam todas *minhas* representações se não pertencessem todas, na sua totalidade, a uma autoconsciência (*KrV* B133, ênfase do autor).

O pensamento de que estas representações dadas na intuição *me* pertencem todas equivale a dizer que eu as uno em uma autoconsciência ou ao menos posso fazê-lo (*KrV* B134, ênfase do autor).

Porque posso abranger o múltiplo dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, *minhas* representações (*KrV* B134, ênfase do autor).

Embora endosse essa interpretação padrão, em um trabalho recente Longuenesse interpreta tal auto-atribuição de forma significativamente distinta (2006). Para ela esse sujeito das experiências auto-atribuídas não pode ser entendido como um sujeito empírico, um substrato portador de propriedades, em particular de estados sensoriais. Segundo ela, essa concepção usual de autoconsciência não faz justiça à visão essencial de Kant da autoconsciência como uma forma de consciência de si *qua* Sujeito. A consciência que possuo de mim mesmo como sujeito só poderia ser entendida como a consciência de ser agente de uma pura espontaneidade ou de uma atividade auto-determinante. Assim ao se auto-atribuir experiências o sujeito se auto-refere como um agente dos seus atos de combinar e comparar representações dadas e não como um objeto passível de identificação e re-identificação.

História da filosofia à parte, essa tese parece implausível tanto no plano conceitual quanto no plano empírico, ontogenético. Como observamos, a experiência de objetos envolve fundamentalmente o reconhecimento <erkennen> de um objeto intuído e percebido por meio de um conceito em um juízo. Entretanto, a capacidade de julgar é anterior (ontogeneticamente) e independente (logicamente) da capacidade de pensar em si mesmo quer como portador de estados mentais e corporais, quer como agente de atividades cognitivas. A capacidade de articular estruturas lingüísticas complexas da forma “*Eu penso que Eu* estou percebendo uma casa” pressupõe a capacidade de articular estruturas elementares da forma “(*Eu penso*): Isso é uma casa”, e não o inverso. Com efeito, eu não poderia, por exemplo, re-identificar uma casa, percebida descontinuamente no tempo (“essa é a mesma casa”), se eu não fosse o mesmo sujeito autoconsciente que responde cognitivamente pelas percepções da casa, nas palavras de

⁷Entretanto, é importante salientar que uma sensação só se torna empiricamente consciente para Kant quando desperta a atenção <Aufmerksamkeit> do sujeito, ou seja, quando se torna objeto de uma percepção interna, cf. *Anthr* § 15, IV: 47.

Longuenesse, se eu não fosse o mesmo agente que compara o conteúdo das percepções: “a casa que Eu vejo agora é a mesma casa que Eu via antes” (não há aqui nenhuma auto-atribuição de percepções ou atividades). Não obstante, não é necessário que eu seja capaz de me auto-atribuir as próprias percepções em questão, na condição de portador de estados sensoriais: “Eu penso que Eu possuo duas percepções de uma mesma casa”, mas nem tampouco na condição de agente: “Eu penso que Eu estou comparando os conteúdos representados pelas percepções”.

A interpretação do *Meinigkeit* kantiano como enunciação da necessidade de uma auto-atribuição potencial de experiências não faz jus tampouco à própria concepção kantiana da apercepção como a consciência de si enquanto Sujeito. Fazendo referência ao “círculo perpétuo” de Kant (cf. *KrV* A346=B404), Longuenesse reconhece logo no início do seu trabalho, “que como um Sujeito ativo não posso ser objeto para mim mesmo. Por que qualquer representação pressupõe essa atividade”. Ao representar a mim como um objeto eu sempre pressuponho a mim mesmo como agente dessa própria representação (círculo perpétuo). Por essa razão, a solução proposta por Fichte (auto-colocação: *Selbstsetzung*) é assombrosa aos olhos de Kant:

Uma espécie de fantasma: algo que, ao se crer ter apanhado, não se encontra diante de si como algum objeto, mas apenas a si próprio e, de si mesmo, na verdade, apenas a mão que tenta agarrá-lo. A simples autoconsciência (...) e, na verdade, considerando apenas a forma do pensamento sem matéria, conseqüentemente, sem que a reflexão tenha algo diante de si e sobre o qual ela pudesse ser aplicada (...) causa uma impressão estranha no leitor (Carta N805 a Johan Heinrich Tieftrunk de 5 de abril de 1789, pp. 240-241).

A solução kantiana para o problema consiste em afirmar (na seqüência da passagem de B404) que na autoconsciência não há auto-referência:

A consciência (de si) em si mesma *não é tanto uma representação* que distingue um determinado objeto particular, mas antes a forma da representação em geral” (*KrV* A346=B404, grifo meu).

Longuenesse parece vacilar a esse respeito. Enquanto em algumas passagens do seu texto, ela afirma claramente que haveria uma auto-referência sem auto-identificação no sentido contemporâneo proposto por Shoemaker (Longuenesse, 2006, p. 29), em outras ela diz que não se trata de uma auto-referência no sentido moderno das teorias da referência. O ponto crucial é o seguinte: se o sujeito teria que ser capaz de pensar nas experiências *como suas* para então poder pensá-las como experiências de objetos que existam independentemente dele próprio, ele teria que ser capaz de se referir a si mesmo *qua* sujeito, i.e., como “atividade auto-determinante”. Mas, como assinalamos, isso é exatamente o que Kant considera impossível. Não importa o que

seja metafisicamente o sujeito das experiências (se um sujeito empírico, indivíduo portador de propriedades, ou um agente da pura espontaneidade), ao pensar em si mesmo como o agente que compara e combina suas representações, o sujeito está inexoravelmente tomando a si mesmo como um *Objeto* do seu próprio pensamento. Ora, mas como um Objeto dentre outros no mundo objetivo, esse *sujeito pensado* não pode ser o Sujeito das experiências das quais os objetos existiriam independentemente.

Assim, estamos de volta com a interpretação que propusemos. As referências recorrentes às “*minhas* representações” <Meinigkeit kantiano> não podem ser entendidas como auto-atribuições de experiências. O uso recorrente do pronome da primeira pessoa deve ser entendido aqui como uma mera reiteração da consciência do acesso cognitivo. Por meio dos meus atos de pensar e julgar, tomo consciência das representações dos sentidos como *minhas* no sentido em que seus conteúdos não-conceituais se tornam cognitivamente acessíveis *a mim*.

APERCEPÇÃO TRANSCENDENTAL: UMA FORMA INTRANSITIVA OU ADVERBIAL DE CONSCIÊNCIA

Se a caracterização proposta por Longuenesse da consciência de si enquanto sujeito como a consciência de ser agente da pura espontaneidade é muito pouco esclarecedora, devemos buscar novas alternativas de interpretação. Antes de mais nada, temos que resistir a tentação natural de interpretarmos a consciência de si *qua* sujeito como uma forma pré-reflexiva de autoconsciência, seguindo a tradição fenomenológica de Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. Em comum com essa tradição, existe apenas a tese que na autoconsciência enquanto sujeito não há representação de si como objeto. Na tradição fenomenológica, essa forma pré-reflexiva de autoconsciência é usualmente caracterizada, de forma metafórica, como uma forma *de familiaridade consigo mesmo* <Mit-sich-vertraut-sein> que estaria onipresente em todas as experiências que o sujeito realiza, em particular nas atividades que realiza. No caso específico de Merleau-Ponty, interpretações recentes sugerem de forma bastante elucidativa que o que estaria em jogo em tal *familiaridade consigo mesmo* seria uma forma proprioceptiva de autoconsciência de natureza não-conceitual envolvida nas próprias atividades do corpo que percebe. Seria ela que exerceria controle motor sobre os membros, o movimento dos olhos etc. de modo a tornar possível a percepção (cf. Gallagher, 2003).

Em contrapartida, Kant é inequívoco caracterizar tal forma de autoconsciência como a própria forma do juízo em geral, ou como o veículo dos conceitos e categorias do entendimento. Assim, ele afirma que as crianças adquirem a capacidade de conceituar ao mesmo tempo em que adquirem a representação do *Eu* (cf. *Anthr.* §1, p. 407). Ora, mas o inverso também é verdadeiro: as crianças só adquirem a representação do *Eu* ao adquirirem a capacidade de conceituar por meio de juízos. Assim, embora a representação do *Eu* não seja propriamente um conceito, ela não pode se entendida como uma forma não-conceitual de autoconsciência, menos ainda como uma forma proprioceptiva de consciência do próprio corpo.

Mas devemos resistir à tentação também de interpretarmos a oposição kantiana entre a consciência de si como sujeito e a consciência de si como objeto nos termos da oposição semântica traçada por Shoemaker nos anos sessenta entre auto-referência sem e com auto-identificação (Shoemaker, 1968). Esta estaria baseada, por sua vez, na oposição traçada por Wittgenstein entre um emprego do pronome da primeira pessoa como sujeito e um emprego do mesmo pronome como objeto. Há duas razões fundamentais que excluem tal interpretação. Como observamos, a consciência de si como Sujeito não conteria uma representação de si como um objeto determinado (auto-referência), mas antes a forma da representação (cf. *KrV* A346=B404). Segundo, a auto-referência sem auto-identificação é uma propriedade semântica das predicções de si em primeira pessoa, ou seja, o que na literatura se convencionou denominar “I-thoughts”. Portanto, ela não poderia dizer respeito ao que Kant entende por apercepção transcendental ou originária entendida como forma lógica do juízo *em geral*. Por essas razões creio que induz ao erro se afirmar, como Longuenesse, que a consciência de si como sujeito satisfaz “apenas parcialmente” os critérios da chamada imunidade ao erro relativo ao uso do pronome da primeira pessoa (Longuenesse, 2006, pp. 39-40).

Na filosofia contemporânea o que mais se aproxima da oposição kantiana entre o *Eu* como Sujeito e o *Eu* como Objeto não é a oposição entre uma auto-referência sem auto-identificação e uma auto-referência com auto-identificação (Shoemaker), baseada na oposição traçada pelo segundo Wittgenstein entre um emprego do pronome *Eu* como sujeito e um emprego do mesmo pronome como objeto (Wittgenstein, 1975, pp. 66-70). Quando temos em vista a intangibilidade do *Eu* como sujeito, o que na filosofia contemporânea mais se aproxima do *Eu* como Sujeito kantiano é o sujeito metafísico ou o *Eu* transcendental do *Tractatus* de Wittgenstein:

5.633. Onde no mundo se pode encontrar um sujeito metafísico? Você dirá que este é exatamente como o caso do olho e do campo visual. Porém, na realidade, você não vê o olho. E nada no campo visual lhe permite inferir que ele está sendo visto por um olho. (Wittgenstein, 1984, p.57).

Ao afirmar que o sujeito metafísico seria uma ótica sobre o mundo e, como tal, não seria parte integrante do próprio mundo, mas antes seu limite (Wittgenstein, 1984: 5.632-5.633), ele está retomando (via Schopenhauer) a idéia original kantiana de que jamais poderíamos nos representar como sujeitos, mas apenas como objetos. Ironicamente, as passagens dos Paralogismos da razão pura citadas pela própria Longuenesse (Longuenesse, 2006, pp. 29-30), ao invés de apoiarem uma aproximação (parcial) do Eu como sujeito kantiano com a idéia contemporânea de uma imunidade ao erro relativo ao emprego do emprego do pronome da primeira pessoa (Shoemaker), claramente corroboram a suposição de que o sucedâneo contemporâneo do Eu como sujeito kantiano é o sujeito metafísico do *Tractatus*. Assim, a afirmação de Wittgenstein que o mundo seria o *meu* mundo nos remete à afirmação kantiana original de que o tempo seria o tempo do próprio sujeito:

Em todo o tempo 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*, A362, grifo meu).

Do mesmo modo, a afirmação que “o Eu filosófico não é a pessoa” (Wittgenstein, 1984: 5.641) é uma inequívoca retomada da afirmação kantiana de que:

A identidade da consciência de mim mesmo em diferentes tempos é, portanto, apenas uma condição formal dos meus pensamentos e sua coerência, e *de modo algum prova a identidade numérica do meu sujeito* (*KrV* A363, grifo meu)

Há, no entanto, pelo menos duas diferenças cruciais entre o Eu transcendental de Wittgenstein e o Eu como sujeito de Kant que merecem destaque. Em primeiro lugar, enquanto o Eu metafísico é entendido por Wittgenstein como sujeito de toda e qualquer representação (sempre entendida em termos proposicionais), o Eu como Sujeito é concebido por Kant como sujeito apenas das representações do entendimento. Isso porque enquanto o sujeito metafísico estaria na base de toda e qualquer representação, uma vez que teria por função *projetar* o signo proposicional sobre os fatos do mundo, o Eu como sujeito teria por função refletir sobre os conteúdos das representações sub-pessoais pré-existentes das intuições sensíveis de modo a torná-las cognitivamente acessíveis ao sujeito. Mas ainda mais importante distinção parece ser a

seguinte: a metáfora Wittgenstein de uma *ótica* ou *ponto de vista* é incapaz de retratar o cerne da noção kantiana: como Sujeito, estou autoconsciente *como pura atividade ou pura espontaneidade* em todos os meus afazeres cognitivos.

Sob esse prisma, podemos dar razão a Longuenesse quanto a sua sugestão que o natural sucedâneo contemporâneo do Eu como sujeito em Kant seria o Eu freudiano (cf Longuenesse, 2006, p.9). Segundo Freud:

Quando pensamos na organização coerente dos processos anímicos <der seelischen Vorgänge> em uma pessoa, chamamos a isso o seu Eu <Ich>. A esse Eu se acha ligada a consciência, ele *domina os processos* para a mobilidade, quer dizer, à descarga de excitações no mundo exterior. Ele é a instância anímica que *exerce controle sobre todos os processos parciais* e que vai dormir à noite embora ainda exerça censura sobre os sonhos (Freud, *Das Ich und das Es*, pp. 257-258, grifos meus).

Nesse momento, todo leitor de formação analítica deve estar se perguntando o que significa dizer que uma *ótica* poderia ser consciente de si sem tomar a si mesma como objeto da sua representação. Para satisfazer o leitor analítico mais exigente, Kriegel apresentou recentemente uma interpretação linguística a respeito:

A distinção entre consciência de si enquanto sujeito e a consciência de si enquanto objeto pode ser expressa por meio de recursos analíticos, através do que denominei autoconsciência transitiva e autoconsciência intransitiva (Kriegel, 2003, 2004a). Compare “Eu estou autoconsciente de pensar que p” com “Eu estou pensando de forma autoconsciente que p”. No primeiro, a forma transitiva, a autoconsciência é interpretada como uma *relação* entre mim e meu pensamento. No último, a forma intransitiva, ela é interpretada como uma *modificação* do meu modo de pensar. (Kriegel, 2007, p.3)

De acordo então com a sugestão de Kriegel, a oposição kantiana entre o Eu *como sujeito* do pensar e o Eu *como objeto* do sentido interno poderia ser retraçada linguisticamente nos termos da oposição entre uma forma *intransitiva ou adverbial* de consciência do conteúdo dos seus pensamentos da forma:

(1) Penso *de forma autoconsciente* que o absinto seja amargo (exemplo kantiano).

E uma forma transitiva de consciência que a criatura tem dos próprios pensamentos:

(2) Penso o pensamento que o absinto seja amargo.

Para compreendermos o que Kant tinha em mente com a noção de um Eu como sujeito é absolutamente crucial termos em mente que (1) e (2) possuem conteúdos bem distintos. Enquanto o que está sendo *dito ou representado* por (1) é que o absinto seja amargo, o que está sendo dito ou representado por (2) é que *eu estou pensando que o absinto seja amargo*. Essa é

mais uma razão pela qual não podemos entender as tradicionais passagens do *Meinigkeit* kantiano que enunciações de uma auto-atribuição potencial de experiências ou intuições que supõe toda a literatura a respeito. Quando o célebre “eu penso” acompanha as minhas representações intuitivas do amargor e do absinto para que elas se tornam algo para mim, não as estou me atribuindo na forma indicada por (2). Estou antes reconhecendo sua conexão na forma expressa por (1). Assim, quando Kant caracteriza a autoconsciência como a *forma lógica do juízo em geral* ou como o veículo das categorias e conceitos em geral, o que ele teria em mente seria justamente a forma intransitiva ou adverbial expressa por (1) e não a forma transitiva (2) na qual um pensamento, ou uma representação sensível são auto-atribuídos.

Não obstante, embora bastante elucidativa, há ainda uma distinção relevante entre o sentido intransitivo ou adverbial da autoconsciência em Kant e o sentido intransitivo e adverbial da autoconsciência segundo Kriegel. Retomando o modelo cognitivo tradicional de Brentano, segundo o qual em toda representação (mesmo as representações sensíveis) haveria uma auto-representação, da própria representação e do seu sujeito, Kriegel sustenta a tese - sem qualquer plausibilidade - que a autoconsciência seria intransitiva no sentido de estar onipresente em toda e qualquer experiência de forma *periférica*, como sua condição de possibilidade. Assim, a forma intransitiva de autoconsciência se converteria em uma forma transitiva usual toda vez que houvesse uma alteração no *foco* da atenção nas nossas experiências: dos objetos exteriores para nós mesmos como sujeitos de tais experiências e representações.

Em Kant, em contrapartida, a autoconsciência no sentido intransitivo ou adverbial jamais ser entendida como uma condição necessária para pensarmos os objetos das nossas experiências, ou seja, como uma condição da nossa própria sensibilidade humana. Como observamos, para Kant as nossas capacidades de intuir e sentir seriam independentes da capacidade que possuímos de pensarmos de forma autoconsciente. Em outras palavras, enquanto para Kriegel, a autoconsciência intransitiva estaria onipresente, ainda que de forma periférica, em toda e qualquer forma de consciência fenomenal, para Kant ela estaria onipresente <duchgängige> apenas enquanto pensamos e julgamos. Consequentemente, a autoconsciência em sentido adverbial ou intransitivo em Kant não pode ser entendida como uma forma periférica de autoconsciência que logo se converteria em uma forma usual transitiva de autoconsciência tão logo o sujeito mudasse o foco da sua atenção dos objetos representados por suas experiências para si mesmo.

Ora, como a autoconsciência em sentido intransitivo ou adverbial não é uma forma periférica de autoconsciência [que a qualquer momento poderia se converter em uma forma transitiva usual (2)] como no modelo da auto-representação de Kriegel, a primeira observação a ser feita é que não nenhuma diferença entre (1) e:

(3) Penso *conscientemente* que o absinto seja amargo.

Mas se o estatuto adverbial ou intransitivo nos permite entender claramente em que sentido o Eu como sujeito seria para Kant onipresente <duchgängige>, uma questão crucial ainda resta a ser respondida. Se quando (3) penso conscientemente que o absinto é amargo, a pergunta que devemos nos fazer é a seguinte: já que não existe para Kant uma forma não consciente de pensamento, o que seria a negação de (3), ou seja, o que se oporia a uma forma consciente de pensamento.

Creio que a resposta pode ser facilmente encontrada nas inúmeras caracterizações kantianas mencionadas por Longuenesse, nas quais o Eu como sujeito é descrito como agente espontâneo das suas atividades cognitivas. Assim, quando (1) penso conscientemente que o absinto seja amargo, nada mais faço senão reconhecer <erkennen> *ativamente* que tudo que cai sob a esfera do conceito de absinto também cai sobre a esfera do conceito amargo. Em contrapartida, quando não estou pensando de forma consciente que o absinto seja amargo, o que temos é o seguinte: tudo aquilo que cai sob a esfera do conceito de absinto *se* associa, *passivamente* e subjetivamente, na minha mente <das Gemüt> àquilo que cai sob a esfera do conceito de amargo. Isso é o que Kant denomina juízo de percepção <Wahrnehmungsurteil> e Hume denominana de associação (passiva) de idéias. Assim, compreender o sentido intransitivo ou adverbial do Eu como sujeito é compreender a oposição fundamental entre (1) e (3):

(1) Penso *conscientemente* que o absinto seja amargo.

(3) Ocorre-me à mente (ou parece-me) que o absinto seja amargo.

Enquanto em (1) sou *Sujeito* no sentido em que reconheço ativamente que o absinto seja amargo, em (3) não sou sujeito (nem tampouco objeto do sentido interno) uma vez que a conexão entre o que está na esfera dos conceitos *ocorre* à minha mente de forma passiva. Aqui a associação com Freud é mais uma vez elucidativa. Como observamos na passagem supracitada, na segunda tópica freudiana, o Eu é caracterizado como princípio ativo e organizador do psiquismo. Em contrapartida, Freud se vale do pronome neutro em Alemão “Es” justamente para caracterizar “aquilo que se comporta de forma totalmente passiva”. Na linguagem espontânea

dos seus pacientes, Freud ouvia coisas como “aquilo foi mais forte do que eu” (cf. Laplanche, 1995, p. 219). Assim, o contraste que nos permite entender o Eu como sujeito em Kant pode ser retraçado em termos freudianos entre as seguintes orações (1) e (4) :

(1) Eu penso conscientemente que o absinto é amargo.

(4) Sente-se o absinto amargo.

Há inúmeras evidências textuais que apóiam essa interpretação intransitiva ou adverbial do Eu como sujeito. (I) trata-se da única interpretação capaz de honrar a tese kantiana de que na Apercepção não estou consciente *de* mim como *Objeto*, mas como *Sujeito*. (II) Trata-se da única interpretação que, sem abandonar o modelo tradicional sujeito-objeto de consciência, nos permite solucionar o círculo perpétuo de Kant. Ademais, (III) trata-se da única interpretação capaz de tornar compreensível a ubiqüidade que Kant atribui à Apercepção transcendental ao caracterizá-la em inúmeras passagens ao mesmo tempo como geral e onipresente <duchgängige und allgemeine> (cf. *KrV* A112). (IV) Trata-se da única interpretação que nos permite entender de que modo a Apercepção transcendental seria o princípio supremo do entendimento: é como uma criatura autoconsciência na forma intransitiva que, pelos meus atos judicativos, torno os conteúdos não-conceituais das intuições sensíveis cognitivamente acessíveis para mim. (V) Entretanto, como já indicamos acima, a mais importante de todas as razões parece-me a seguinte. Trata-se da única interpretação que nos permite efetivamente compreender porque Kant caracteriza a Apercepção transcendental como a forma lógica do juízo em geral ou como o veículo das categorias e conceitos em geral, tornando assim também compreensível a afirmação kantiana de que a unidade objetiva da consciência se exprime no juízo categórico pela própria cópula predicativa.

Resumo da ópera. Como observamos, o princípio general da Dedução consistia em mostrar que as categorias seriam a condição de possibilidade da experiência de objetos, ou seja, do conhecimento de objetos em geral. A possibilidade do conhecimento de objetos encontrou na síntese de apreensão, da qual resulta a percepção de um objeto, uma condição necessária, mas claramente insuficiente uma vez que o conteúdo representado pela percepção não é conceitual (tal como o conteúdo das intuições). Para tornar cognitivamente acessível o conteúdo não-conceitual da percepção, um EU autoconsciente (em sentido intransitivo) deve poder comparar, abstrair refletir sobre esse conteúdo, emitindo juízos segundo as suas formas lógicas. Mas

embora necessária, essa condição ainda é insuficiente. Só teremos conhecimento de objetos quando a síntese de apreensão inicial estiver em conformidade com as regras expressas pelas categorias. A razão é conhecida. Só possuímos conhecimento de objetos em geral se pudermos determinar a validade objetiva dos referidos juízos com base no que percebemos pelos sentidos e para isso a síntese de apreensão (pela qual percebemos) tem que estar sujeita as regras expressas pelas categorias.

REFERÊNCIAS

ÍNDICE DE ABREVIACÕES UTILIZADAS DAS OBRAS DE KANT:

AK = academia prussiana, edição de 1902.

KrV = Crítica da razão pura (A = primeira edição, B = segunda edição).

KU = Crítica da faculdade de julgar (B= segunda edição).

ProI = Prolegômenos a uma metafísica futura.

Anthr= Antropologia em sentido pragmático (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*).

Logik (Wien) = Lógica de Viena.

Logik = Lógica de Jäsche.

LBI = Legado de Duisburg.

FSS = A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas (*Die falsche Spizfindigkeit der vier Syllogistischen Figuren*).

Refl. = Kants handschriftliche Nachlass.

Obs. Quase todas as citações são feitas a partir da academia prussiana de Berlin: *Gesammelte Schriften*, ed. pela Preussische. Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 <AK>. As exceções são as seguinte: a *Crítica da Razão Pura KrV* será citada nas primeira e segunda edições A e B, os *Prolegômenos a uma metafísica futura*, a *Crítica do juízo*, o *Legado de Duisburg* e a *Antropologia em sentido pragmático* (citada a partir da edição da Suhrkamp).

LITERARURA PRIMÁRIA:

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Editado pela Preussische. Akademie der Wissenschaften <Ak>, Berlin, 1902.

_____ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Band XII, 1977.

_____ *Der Duisburgsche Nachlass and Kants Criticism um 1775*. Tübingen, 1910.

_____ “Concerning the ultimate ground of the differentiation of directions in space”. Em: *I. Kant’s Theoretical philosophy: 1755–1770* (pp. 365–372, Ak 2: 375–383) (D. Walford & R. Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Berlin 1902.

_____ *Reflexionen*. Berlin 1902. Citado de acordo com a edição da academia prussiana.

_____ *Logik*. Berlin 1902. Lógica editada por J.B. Jäsche, nas *Preleções de Lógica*, 1800, citada de acordo com a edição da academia prussiana.

_____ *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin 1902. Citada na primeira edição de 1781 (A) e segunda edição de 1787 (B).

_____ *Kritik der Urteilskraft*. Berlin 1902. Citada na segunda edição de 1790 (B).

LITERATURA SECUNDÁRIA:

ALLISON, H. *Kant’s Transcendental Idealism. An Interpretation and. Defense* New Haven, Conn./London: Yale University Press, 2004.

ALMEIDA, De. G. A. “Consciência de si e conhecimento objetivo na “Dedução Transcendental” da Crítica da Razão Pura. Em: *Analytica*, Vol. 1, número 1 (1993): 187-219.

- BLOCK, N. "On a confusion about a *function of consciousness*". *Behavioral and Brain Sciences* 18 (2) (1995): 227-287.
- BURGE, T. "Belief *De Re*". *The Journal of Philosophy* 74 (2007): 338-362. Postscript: *Foundations of Mind, Philosophical Essays, Volume 2*, Oxford University Press.
- CASSAM, Q. *Self and World*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- CRAMER, K. „Über Kants Satz: Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können”, em *Theorie der der Subjektivität*, Frankfurt am Main Suhrkamp, 1990.
- FREUD, S. *Das Ich und das Es*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1992.
- GALLANGER, S. "Bodily self-awareness and object perception". *Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies* (2003): 1-18.
- HANNA, R. "Kantian nonconceptualism". *Philosophical Studies*. Volume 137, número 1, janeiro (2008): 41-64.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Organização de L.A. Selby-Bidge e revisão de P. H. Niddich. Oxford: Carendon Press. 1978.
- KRIEGEL, U. "Consciousness as Intransitive Self-consciousness: Two views and an Argument *Canadian Journal of Philosophy* 33 (2003): 103-132.
- _____ "Consciousness and Self-consciousness". *The Monist* 87 (2004): 185-209.
- LAPLANCHE & PONTALIS. *Vocabulário da Psicanálise*. Livraria Martins Fontes Editora Ltda. São Paulo 1995.
- LEIBNIZ, G. W. F. *New Essays on Human Understanding*, trans. Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge University Press, 1996.
- LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. P. H. Nidditch, Oxford University Press, 1979.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Trad. C. T. Wolfe, Princeton

University Press, 1998.

_____ “Self-Consciousness and Consciousness of One’s Own Body. Variations on a Kantian Theme”. Em: <http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/2575/longuenesse2.pdf>, 2006.

_____ „Selbstbewusstsein und Bewusstsein des eigenen Körpers. Variationen über ein kantisches Thema“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Vol. 55, número 6: (2007) 859-875.

MCDOWELL, J. *Mind and world*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

PEACOCKE, Christopher. *Sense and Content*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

PRAUSS, G. *Erscheinung bei Kant*, Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

ROSENTHAL, D. “Two Concepts of Consciousness”. *Philosophical Studies* 49 (1986): 329-359.

SARTRE. *L’être et le néant*. Paris: Gallimard, 1976.

SHOEMAKER, S. “Self-Reference and Self-Awareness”. Em: *Journal of Philosophy*, 65/19 (1968): 555-567; reimpresso em Quassim Cassam (ed.), *Self-Knowledge*, Oxford University Press, p.80-93, esp. p.81-85, 1994.

STRAWSON, P. F. *Individuals*. London: Methuen, 1959.

_____ *The Bounds of Sense*. London: Methuen, 1966.

_____ *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press, 1983.

STROUD, B. “Transcendental Arguments”. *The Journal of Philosophy* 65 (1968): 241-256.

TYE, M. “Nonconceptual content, richness, and fineness of grain”. Em T. Gendler & J. Hawthorne (Eds.), *Perceptual experience*: 504–530. Oxford: Clarendon/Oxford University Press, 2006.

WITTGENSTEIN, L. *The Blue and Brown Books, Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, pp.66-70, 1975.

_____ *Tractatus Logico-Philosophicus*. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1984.