Algumas Questões sobre o 'Princípio de Identidade da Apercepção'[1]

Renato Duarte Fonseca[2]

O presente trabalho origina-se de uma pesquisa em curso acerca da noção kantiana de apercepção e do papel por esta exercido no argumento da 'Dedução Transcendental'[3]. Naturalmente, a finalidade deste breve ensaio não é contemplar todo o rol de problemas envolvido nesse tema geral. Ao invés disso, concentro-me sobre alguns aspectos do que poderíamos denominar 'princípio da identidade da apercepção'. A análise aqui apresentada tem a natureza de um esboço e tão-somente indica os caminhos que tenho procurado trilhar. Outrossim, ela possui um caráter eminentemente negativo: seu objetivo direto é recomendar a rejeição de certo modelo de interpretação do referido 'princípio' – para, com base nisso e indiretamente, sugerir algumas pistas para um tratamento positivo da questão.

O que entendo por 'princípio da identidade da apercepção'? Uma vez que diz respeito à 'apercepção', o referido princípio tem por tema a autoconsciência expressa de modo paradigmático pela 'proposição' *eu penso*[4]. Esse *eu penso*, o qual a Dedução B afirma que "deve poder acompanhar todas as minhas representações" [B131], é caracterizado, em ambas as edições da *Crítica*, como uma representação transcendental, originária e espontânea. Kant o qualifica de transcendental porque a necessária possibilidade de que ele acompanhe todas as minhas representações é entendida, ela própria, como condição necessária de possibilidade de toda experiência intencional por meio das mesmas – como escreve Kant, ela é condição de que tais representações sejam algo "para mim" [B132]. Paralelamente, que o *eu penso* seja uma representação originária, significa que ele não pode ser derivado de quaisquer outras representações. Nessa medida, ele não pode, enquanto representação, ter seu fundamento na sensibilidade, razão pela qual ele é dito ser espontâneo.

Agora bem, Kant afirma que a representação eu penso envolve constitutivamente a consciência, por parte do sujeito, de sua identidade numérica – eis, em linhas gerais, o 'princípio da identidade da apercepção'. Na Dedução A, lemos o seguinte:

> Todos os fenômenos possíveis pertencem, enquanto representações, à totalidade da autoconsciência possível. Dessa autoconsciência, porém, considerada como uma representação transcendental, é inseparável e *a priori* certa a identidade numérica, pois nada pode vir ao conhecimento senão por meio dessa apercepção originária. [A113]

Podemos encontrar formulações análogas em outras passagens da Dedução A, assim como na Dedução B. É matéria de discussão se os argumentos de cada uma das edições podem ser entendidos como equivalentes, seja quanto ao conteúdo, seja quanto à estrutura.

---

[1] Uma versão preliminar e informal do presente artigo foi apresentada no Colóquio 'Intuição, Conceito, Idéia', organizado pelo CPG de Filosofia da UFSM, em Santa Maria-RS, 04 de agosto de 2001. Uma segunda versão, mais próxima da atual, foi apresentada no 'III Congresso Kant', organizado pela Sociedade Kant Brasileira e o PRONEX 'Lógica, Ontologia, Ética', em Itatiaia-RJ, 05 de novembro de 2001. Agradeço aos interlocutores em ambos os eventos por propiciarem-me a oportunidade de discutir minhas idéias.

[2] Doutorando em Filosofia na UFRGS.

[3] 'Subjetividade e Intencionalidade em Kant', pesquisa de doutorado em filosofia financiada pelo CNPq e sob a orientação do Prof. Dr. João Carlos Brum Torres. [Observação em novembro de 2007: o título de minha tese mudou para *O Báthos da Experiência: Realismo Empírico, Intencionalidade e Objetividade*. O tema, que era antes a concepção kantiana de autoconsciência, passa a ser mais geral: o significado e os pressupostos do realismo empírico kantiano. Continuo sob a inspiradora orientação do professor João Carlos.]

[4] Kant fala da "proposição que expressa a autoconsciência: eu penso" [A398-399], após já ter-se referido à "mera apercepção: eu penso" [A343/B402].

Independentemente disso, é certo que o referido ‘princípio’ exerce um papel fundamental em ambos, que procurarei resumir de forma sucinta. A identidade da apercepção é condição necessária de toda experiência intencional. Se é assim, as condições de possibilidade da identidade da apercepção são igualmente condições necessárias de possibilidade da experiência. Segundo Kant, tal identidade tem por condição a síntese do múltiplo sensível no conceito de um objeto de acordo com regras *a priori*, as categorias. Por conseguinte, as categorias são objetivamente válidas, na medida em que são condições necessárias (ainda que não suficientes) de toda experiência que possa porventura acarretar conhecimento.

Mas surge aqui uma dificuldade. Se, por um lado, a noção de identidade numérica do sujeito da apercepção exerce um papel de destaque nos argumentos da Dedução Transcendental, Kant insiste, por outro, que a “identidade da autoconsciência (...) é apenas uma condição formal dos meus pensamentos e seu encadeamento, mas não prova em absolutamente nada a identidade numérica do meu sujeito” [A363]. O problema é como entender essa “identidade lógica do eu” [A363] de um modo que não colapse na mera identidade específica, incapaz, por si só, de servir de princípio de síntese do múltiplo no conceito de um objeto.

O reconhecimento dessa dificuldade vem inspirando uma série de trabalhos na literatura kantiana, dos mais variados matizes. No interior desta diversidade, é possível discriminar um grupo de interpretações que compartilham de dois ‘pressupostos’ ou ‘teses’ gerais acerca da doutrina da apercepção – caracterizando o que se poderia chamar de um ‘modelo interpretativo’. O fato de tais interpretações consignarem um mesmo ‘modelo’ não as previne, é claro, de divergir quanto a pontos específicos e às conseqüências que se pretende extrair dos pressupostos comuns. Todavia, o compromisso com tais ‘teses gerais’ condiciona a maneira como se compreende, tanto os problemas, quanto suas eventuais soluções. (A meu ver, os trabalhos de Allison e Ameriks são alguns exemplos do modelo interpretativo em questão. No entanto, minha análise é independente da legitimidade dessa assunção[5].)

A primeira tese (**I**) diz respeito à estrutura da relação entre apercepção transcendental e apercepção empírica. No modelo que ora procuro delinear, a apercepção transcendental é entendida como um ato que tem por objeto intencional uma ou mais instâncias da apercepção empírica, constituindo-se, desse modo, em uma representação de segunda ordem em relação à apercepção empírica, como que sobredeterminando esta última. Mais especificamente, a apercepção transcendental exerceria uma função ‘coletiva’ sobre diferentes ocorrências da apercepção empírica – “em si mesmas dispersas e sem referência à identidade do sujeito” [B133]. A identidade da apercepção equivaleria, assim, à identidade entre o sujeito do ato de segunda ordem e o sujeito de cada uma das instâncias de apercepção empírica que lhe servem de objeto; e, nessa mesma medida, à correferencialidade do ‘eu’ de todas as instâncias do ‘eu penso’ de primeira ordem[6].

---

[5] *Cf.* Allison (1983, 1996a, 1996b) e Ameriks (1994, 1997).

[6] Exemplos de comprometimento com a tese (I):

> “A situação pode ser clarificada pela consideração do caso o mais simples possível: onde um sujeito tem duas representações, A e B, cada uma das quais é acompanhada por uma distinta consciência [*awareness*] ou ‘consciência empírica’. Em outras palavras, há um ‘eu penso’ A e um ‘eu penso’ B que pertencem a um único sujeito. Claramente, para que o sujeito de ambos estes pensamentos tornar-se reflexivamente consciente de sua identidade, ele tem que combinar A e B em uma consciência única”. Allison (1983: 142).

Simbolizando ‘apercepção empírica’ como ‘(E)’ e ‘apercepção transcendental’ como ‘(T)’, Ameriks escreve: “é importante introduzir um 'eu penso' transcendental porque ele tem uma função coletiva especial, pois, ainda que o mesmo ‘eu’ esteja envolvido distributivamente no conjunto: (E) eu penso que *x*, eu penso que *y*, eu penso que *z*, etc...; não obstante, (E) não seria o mesmo que: (T) eu penso que (eu penso que *x*, eu penso que *y*, eu penso que *z*, etc...)”. *Cf.* Ameriks (1994: 333; 1997: 58).

A segunda tese (**II**), por sua vez, concerne ao caráter, ou 'força', desse tipo de relação entre apercepção transcendental e apercepção empírica. O modelo em tela caracteriza-se por negar que tal relação goze de um caráter absolutamente 'universal', 'necessário' e 'incondicional'. Pois do contrário, assim se supõe, a apercepção transcendental envolveria uma consciência 'cartesiana' da identidade numérica do sujeito do 'eu penso' e, com isso, uma certeza apodítica dos demais atributos imputados à alma pela psicologia racional. Ora, isso infringiria a posição defendida por Kant no capítulo dos Paralogismos. Por conseguinte, deveríamos entender a relação entre apercepção transcendental e apercepção empírica – relação cuja estrutura foi previamente estabelecida – de um modo condicional ou 'fraco': aquilo de que o sujeito da apercepção teria uma consciência *a priori* seria, não sua identidade numérica, mas o 'fato' de que essa identidade numérica é condição de possibilidade de que ele pense ou conheça algo determinado mediante a multiplicidade de representações que lhe são dadas[7].

A motivação dessa idéia é a suposição de que uma leitura incondicional do princípio da identidade da apercepção estaria comprometida com uma concepção 'cartesiana' da autoconsciência, expressamente rejeitada por Kant. Em contrapartida, a sugestão que procurarei parcialmente justificar é a seguinte: o mesmo tipo de consideração em que se baseia a crítica kantiana da psicologia racional leva-nos a impugnar a leitura condicional do princípio da identidade da apercepção. Nessa medida, a rejeição da concepção 'condicional', ao invés de comprometer-nos com a concepção 'cartesiana' – da qual ela apresentava-se como única alternativa – conduz à recusa do modelo de relação entre apercepção transcendental e apercepção empírica que tornava compulsória a escolha entre uma e outra.

Então vejamos. A noção geral de apercepção – no que tange tanto à apercepção transcendental quanto à empírica – deve ser entendida em termos da noção de autoconsciência. Nessa medida, um exame satisfatório da legitimidade do modelo interpretativo acima caracterizado deve partir de uma elucidação da noção geral de autoconsciência. A primeira observação a ser feita é que uma instância de autoconsciência consiste em um pensamento que envolve auto-referência: o sujeito deste pensamento (isto é, aquele que o pensa) e aquilo a que o pensamento se refere são o mesmo. A auto-referência, no entanto, é apenas uma condição necessária, mas não suficiente, da autoconsciência: posso ter pensamentos que envolvam auto-referência, mas que não sejam instâncias de autoconsciência.

A autoconsciência requer que o sujeito que realiza a auto-referência seja consciente de que a está realizando. A expressão lingüística padrão desse tipo de auto-referência consiste no uso efetivo (não meramente a menção) do pronome da primeira pessoa do singular – 'eu' –, uma vez que ninguém pode usá-lo corretamente sem saber que está referindo-se a si próprio. Semelhante consideração, vale salientar, não tem um escopo exclusivamente lingüístico. Ao invés disso, chama a atenção para uma capacidade do sujeito – referir-se conscientemente a si próprio. O exercício desta capacidade, no que toca à sua expressão lingüística, é paradigmaticamente assinalado por um lexema específico – o pronome 'eu' –, podendo, contudo, ser expresso de outras formas. Como escreve Kant na *Antropologia*:

---

[7] Exemplos de comprometimento com a tese (II):

"[A]quilo de que somos conscientes não é de nossa identidade numérica; ao invés disso, é do 'fato' de que essa identidade tenha que ser pressuposta como condição necessária do conhecimento. Isso implica, no máximo, a possibilidade de tal consciência, não por certo sua efetividade ou necessidade". Allison (1983: 140). *Cf.* igualmente Allison (1996a: 39; 1996b: 48).

"[P]ara qualquer componente de um conjunto-(E), tem que existir algum pensamento-(T) possível que contém esse componente (...), mas não precisa haver um pensamento-(T) realmente possível que inclua todos esses componentes." Ameriks (1997: 69).

> Que o homem possa dispor do eu em sua representação: eis o que o eleva infinitamente acima dos outros seres vivos sobre a terra. (...) [T]odas as línguas, quando falam na primeira pessoa, pensam necessariamente esse eu, mesmo se não tiverem uma palavra particular para exprimir sua realidade.[8]

Sendo assim, parece válido supor que a lógica da primeira pessoa – cuja expressão padrão é o pronome 'eu' – possa servir de fio condutor para uma análise da noção de autoconsciência aperceptiva[9].

O significado do pronome 'eu' obedece a uma regra que fixa sua referência em função do contexto de sua enunciação: assim como 'agora' refere-se ao momento de sua enunciação, e 'aqui' refere-se ao lugar onde é enunciado, toda a ocorrência de 'eu' refere-se ao sujeito que a enuncia. Isso elimina a possibilidade de o sujeito que enuncia o pronome 'eu' referir-se, com este, a outra coisa ou pessoa que a si próprio. Nessa mesma medida, visto que cada sujeito de enunciação dispõe de diferentes crenças auto-identificadoras, ao passo que toda vez que se utiliza da primeira pessoa refere-se conscientemente a si próprio, deve-se reconhecer que o pronome 'eu' carece de qualquer conteúdo descritivo.

Não obstante, há uma classe de juízos de primeira pessoa em que o pronome está associado a uma auto-identificação por parte do sujeito da enunciação. Quando, por exemplo, digo 'eu estou com o braço quebrado', meu juízo envolve o reconhecimento de uma pessoa particular como sendo eu próprio – por conseguinte, uma auto-identificação que traz consigo a conexão entre o pronome de primeira pessoa e certo conteúdo descritivo. Nessa medida, as condições de verdade de meu juízo podem ser articuladas sob a forma da conjunção de um componente identificador ('eu = a') e um componente predicativo ('a é Q'). Sendo assim, contudo, meu juízo está exposto a um tipo específico de circunstância que poderia torná-lo falso – ele está sujeito ao que se pode chamar de 'erro por identificação equívoca com respeito ao pronome de primeira pessoa'[10]. Pois pode bem ser o caso de que o braço ao qual pretenda referir-me esteja de fato quebrado e, todavia, não seja meu este braço. Posso confundir-me, amontoado com outras pessoas sob os escombros de um desabamento, e tomar como meu o braço quebrado de alguém junto a mim. Embora o exemplo possa parecer fantasioso, ele chama a atenção para um ponto fundamental: onde há identificação, há a possibilidade de erro quanto à identificação, ou 'identificação equívoca'. Em uma perspectiva kantiana, é esse o caso de todo juízo de primeira pessoa que envolve o concurso do sentido externo, isto é, juízos de primeira pessoa em que o pronome 'eu' está associado a uma descrição identificadora que contenha predicados corporais[11].

---

[8] *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, Livro I, §1 (Ak. VII, 127). Meus itálicos.

[9] Assumo como princípio metodológico, aqui, o seguinte: para fins de análise de capacidades representacionais, é necessário, se não suficiente, analisar as condições lógico-semânticas da expressão lingüística canônica de tais capacidades. Embora Kant não demonstre uma ênfase explícita na expressão lingüística de capacidades representacionais, creio que o princípio por mim assumido é consistente com as suas estratégias argumentativas. A passagem da Antropologia, acima citada, serve de evidência. Para duas posições antagônicas a respeito desse problema, conferir Tugendhat (1986) e Bermúdez (1998).

[10] Na definição de Shoemaker (1994a: 82): "dizer que um enunciado 'a é ϕ' está sujeito a erro por identificação equívoca [*error through misidentification*] relativamente ao termo 'a' significa que é possível o seguinte: o falante sabe que alguma coisa particular é ϕ, mas comete o erro de afirmar 'a é ϕ' porque, e somente porque, ele erroneamente pensa que a coisa que ele sabe ser ϕ é aquilo a que 'a' se refere".

[11] Nos *Progressos da Metafísica* (Ak. XX, 308), Kant escreve que o homem "é também consciente de si próprio como objeto do sentido externo, isto é, de que ele tem um corpo unido ao objeto do sentido interno que se chama alma humana".

Há, no entanto, uma classe de juízos de primeira pessoa em que o pronome 'eu' não está conectado – por princípio – a qualquer descrição identificadora. Quando enuncio, abertamente ou 'em meu espírito', juízos do tipo "eu penso que irá chover", meu juízo é imune a certa espécie de erro. Não é possível que eu esteja errado por que, ainda que eu saiba que alguém pensa que vai chover, eu esteja supondo falsamente que tal pessoa seja eu próprio. Juízos em que a auto-referência com o pronome de primeira pessoa se dá pela auto-atribuição de pensamentos apresentam o que se pode denominar de 'imunidade ao erro por identificação equívoca com respeito ao pronome de primeira pessoa'. Neles, o uso de 'eu' como sujeito do enunciado não se deve, em nenhum sentido relevante, a que eu tenha identificado comigo próprio algo ao qual sei que o predicado se aplica. Em outras palavras, a imunidade ao erro por identificação equívoca, longe de ter por fundamento algum tipo especial de identificação, que goze da mais completa certeza e incorrigibilidade, deve-se justamente a que não há qualquer identificação envolvida. Gostaria de sustentar que é justamente este o tipo de juízo de primeira pessoa que caracteriza a autoconsciência aperceptiva. É o que indica, entre tantas passagens da *Crítica*, a seguinte:

> [M]ediante o eu ligado ao pensamento, o sujeito de inerência é designado tão-somente de um modo transcendental, sem observar-lhe a mínima propriedade, seja por saber imediato [*zu kennen*], seja por conhecimento [*zu wissen*]. [A355]

Feitas essas caracterizações, voltemos à tese (**II**) do modelo interpretativo apresentado anteriormente. Segundo ela, aquilo de que o sujeito da apercepção é consciente *a priori* é, não sua própria identidade numérica em relação a uma diversidade qualquer de representações φ_1, φ_2,..., φ_n, mas sim o 'fato' de que sua identidade numérica em relação a φ_1, φ_2,..., φ_n é condição de possibilidade de que ele conheça algo determinado mediante essas representações. Trata-se, aqui, de uma especificação indireta do conteúdo de um pensamento auto-referencial. Ora, para toda especificação indireta de conteúdo, deve ser possível dar-lhe uma especificação direta equivalente, ou seja, uma especificação que vise exprimir a perspectiva do próprio sujeito a que se atribui um pensamento com respeito àquilo que lhe é atribuído. Todavia, quanto a especificações indiretas do conteúdo de pensamentos auto-referenciais, tem-se que divisar duas alternativas excludentes de especificação direta, conforme o modo como se interprete o pronome de terceira pessoa ('ele', 'seu', 'ela, 'sua', etc.) na cláusula subordinada da especificação indireta.

No primeiro caso, a ocorrência do pronome de terceira pessoa na oração subordinada acarreta que o sujeito assinalado na oração principal, se expressasse abertamente o pensamento que lhe é atribuído, utilizar-se-ia do pronome da primeira pessoa do singular. Ou seja, trata-se aqui de uma especificação indireta equivalente a uma especificação direta que envolva constitutivamente o 'eu' como sujeito. No segundo caso, em contrapartida, o pronome de terceira pessoa é usado para destacar um indivíduo de tal forma que este indivíduo, ao qual se atribui o pensamento auto-referencial, não precisa conhecer, nem sequer supor, a identidade entre o indivíduo designado na oração principal e ele próprio[12].

Nossa caracterização da autoconsciência aperceptiva requer que se interprete a especificação direta da tese (**II**) de acordo com a primeira alternativa. Uma vez que se trata de especificar o conteúdo da apercepção, o sujeito ao qual se atribui o pensamento auto-referencial tem de ser caracterizado como consciente de tal auto-referência. Por conseguinte, a especificação direta

[12] No primeiro caso, o pronome de terceira pessoa, na cláusula subordinada, consiste no que Castañeda (1966) e Anscombe (1994) denominaram, respectivamente, de "quasi-indicador" ou "reflexivo indireto".

de conteúdo deve envolver, constitutivamente, o pronome 'eu' como sujeito. Como escreve Kant:

> [N]ão posso ter a mínima representação de um ser pensante por experiência externa, mas apenas mediante a autoconsciência. Portanto, tais objetos não são mais que a transferência desta minha consciência a outras coisas, que só deste modo podem ser representadas como seres pensantes. [A347/B405][13]

Paralelamente, vimos que a tese (**II**) apresenta-se como uma versão condicional da tese (**I**), segundo a qual a consciência da auto-identidade, contida na apercepção transcendental, consistiria em um ato que tem por objeto uma ou mais instâncias da apercepção empírica, constituindo-se em uma representação de segunda ordem em relação a esta última. Tendo em vista tais considerações, podemos interpretar a versão condicional do princípio da identidade da apercepção, no que tange à sua especificação direta, da seguinte forma: (**IId**) O sujeito da apercepção tem consciência *a priori* da proposição cuja expressão lingüística padrão é 'se eu penso φ_1, e eu penso φ_2, ..., e eu penso φ_n, e se eu conheço algo determinado mediante as representações φ_1, φ_2,..., φ_n, então eu sou numericamente idêntico em relação às representações φ_1, φ_2, ..., φ_n'.

Mas que sentido poderíamos, realmente, conferir a isso? Se é adequada nossa caracterização da autoconsciência aperceptiva em geral, é preciso interpretar todas e cada uma das ocorrências da primeira pessoa, no contexto da tese (**IId**), como ocorrências que gozam daquilo que denominamos de 'imunidade ao erro por identificação equívoca'. Ora, como vimos, tal imunidade não se deve a um tipo especial e incorrigível de identificação, mas justamente ao fato de que as ocorrências do pronome 'eu' não estão associadas a qualquer identificação descritiva com o que quer que seja. Se é assim, contudo, não pode existir nenhuma mediação ou condição entre a auto-atribuição de representações e a consciência, por parte do sujeito que efetua a auto-atribuição, de que tais representações são suas representações. Nesse sentido, como diz Kant, a "identidade da pessoa encontra-se (...), infalivelmente, na minha própria consciência" [A362]. Vale dizer, a consciência da identidade do eu, em relação às representações de que se tem consciência, não é matéria de qualquer inferência possível; ao invés disso, ela consiste em uma consciência imediata. Em uma formulação posterior à *Crítica*, mas de uma clareza notável, Kant escreve: "A questão de saber se, nas diversas modificações internas de seu espírito (...), o homem, uma vez consciente de tais modificações, pode dizer que ele é o mesmo (...), é uma questão inepta; pois ele não pode ser consciente de tais modificações senão se representando nos diferentes estados como um só e o mesmo sujeito..."[14].

Poder-se-ia objetar que tais considerações, centradas na 'semântica' do pronome 'eu' em contextos de pura auto-atribuição de pensamentos, são válidas tão-somente no que toca à forma da apercepção transcendental. Em contrapartida, a questão da identidade do sujeito da apercepção diria respeito à relação entre o eu transcendental, de um lado, e o *eu* tal como se apresenta no sentido interno, de outro. É bem sabido que Kant toma 'apercepção empírica' e 'sentido interno' como equivalentes [A107] e caracteriza o *eu*, enquanto pensante, como "objeto do sentido interno" [A342/B400]. Assim, as instâncias de primeira ordem de que falava a tese (**I**) deveriam ser entendidas como 'apresentações' desse *eu* que é objeto do

---

[13] O mesmo é expresso na seguinte passagem, algumas páginas adiante: "É evidente que, quando se quer representar um ser pensante, é necessário colocar-se no seu lugar e substituir, assim, ao objeto que se pretendia examinar, o meu próprio sujeito (o que não é o caso em outro gênero de investigações)" [A353-354].

[14] *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, §4 (Ak. VII, 134).

sentido interno. Entretanto, diz Kant, "pode-se (...) admitir que esta representação [o *eu*] reaparece sempre em todo o pensamento, mas não que seja uma intuição fixa e permanente onde se sucedem os pensamentos (como variáveis)" [A350]. O problema concerniria, então, à natureza da referência de instâncias dispersas do *eu* do sentido interno ao sujeito numericamente idêntico da apercepção transcendental. E, visto que não se poderia tomar tal referência como imediata a menos que se postulasse um 'ego cartesiano', a leitura condicional do princípio da identidade da apercepção seria a única alternativa.

Semelhante posição, embora pareça encontrar respaldo no texto da *Crítica*, vê-se diante de uma dificuldade reconhecida pelo próprio Kant. A dificuldade é que a suposta observação introspectiva de um sujeito representando isto ou aquilo não pode redundar na consciência de que seja *eu* que estou representando isto ou aquilo a menos que *eu* saiba que aquele sujeito sou *eu* – isto é, a menos que *eu* o saiba idêntico a *mim*. Ora, não posso não ter consciência de que seja eu que estou representando isto ou aquilo, se é que se trata, aqui, de apercepção empírica. Mas como posso, através do sentido interno, sabê-lo? Supostamente, eu o sei tendo como base as propriedades sensíveis deste sujeito – 'eu' do sentido interno. No entanto, isso requer, por sua vez, que eu já saiba que eu, e apenas eu, possuo tais propriedades; do contrário, a observação desse 'eu' não seria suficiente para que eu soubesse que se trata de mim próprio. Por conseguinte, eu teria que, de antemão, dispor de algum autoconhecimento – o conhecimento de que eu possuo tais e tais propriedades – para que pudesse tomar o 'eu' do sentido interno como o meu eu. Na suposição de que semelhante autoconhecimento seja, por seu turno, adquirido pelo sentido interno, demanda-se uma segunda instância de autoconhecimento: a saber, o conhecimento de que possuo tais e tais propriedades que me permitem identificar-me com o 'eu' que observara ter o primeiro conjunto de propriedades identificadoras. Todavia, sob pena de um regresso ao infinito, tem-se que reconhecer que, em algum ponto, eu sou imediatamente consciente de minha auto-identidade com respeito ao "objeto do sentido interno" – uma autoconsciência que prescinde de qualquer autoconhecimento, isto é, que prescinde da posse de qualquer auto-identificação descritiva. Kant é bastante claro a esse respeito:

> Mas como, quando quero observar o simples eu na mudança de todas as minhas representações, não disponho de outro termo de comparação a não ser eu próprio com as condições universais de minha consciência, não posso dar senão respostas tautológicas a todas as questões, substituindo, às propriedades que convêm a mim próprio enquanto objeto, meu conceito e sua unidade, pressupondo o que se desejava saber. [A366]

Vale ressaltar que o caráter imediato da consciência da auto-identidade, em relação ao eu do sentido interno, não se restringe à consciência de meus estados internos presentes. Pode-se dizer que semelhante imediação estende-se à própria memória, quando expressa em juízos de primeira pessoa[15]. Juízos mnemônicos de primeira pessoa prescindem de qualquer auto-identificação que tenha por base similaridades observáveis entre o sujeito que efetua o juízo e um eu pretérito ao qual se atribuiria o que é lembrado. Na medida em que tais juízos não envolvem, em qualquer sentido relevante, tal tipo de auto-identificação, é razoável pensar que eles sejam imunes ao erro por identificação equívoca com respeito ao pronome de primeira pessoa. O que significa, ao fim e ao cabo, que a consciência da auto-identidade já está de antemão suposta no mero efetuar tais juízos. Parece ser isso o que sugere Kant na seguinte passagem do capítulo dos Paralogismos:

---

[15] Para um tratamento contemporâneo dessa questão, elaborado em uma perspectiva análoga à que é empregada aqui, *cf.* Shoemaker (1994a: 88; 1994b: 127-128).

> [E]m todo o tempo em que tenho consciência de mim próprio, tenho consciência desse tempo como pertencente à unidade do meu eu, o que equivale a dizer que todo esse tempo está em mim como uma unidade individual, ou que me encontro em todo esse tempo com uma identidade numérica. [A362][16]

A meu ver, tais considerações lançam uma severa suspeita sobre a interpretação condicional do princípio da identidade da apercepção. Implica isso, contudo, que o sujeito da apercepção dispõe de uma 'certeza cartesiana' de sua identidade numérica? Vale dizer, de uma certeza *a priori* de sua permanência no tempo, com as conseqüências que de resto isso acarreta para a questão da substancialidade e simplicidade de sua alma? A letra da *Crítica* o nega expressamente – mas que sentido, então, poderíamos conferir à idéia de uma consciência imediata da auto-identidade, tal como foi apresentada? Não é possível, aqui, esclarecer o problema com o cuidado que merece. Ainda assim, gostaria de chamar a atenção para alguns pontos importantes. Logo após ter sustentado que a representação da própria identidade numérica está imediatamente envolvida na consciência do sujeito, Kant opera uma peculiar mudança de perspectiva, em que passo a me considerar não mais a partir do ponto de vista da minha própria consciência, mas "do ponto de vista de um outro (como objeto de sua intuição externa)" [A362].

É claro que não posso assumir positivamente uma perspectiva de terceira pessoa em relação a *mim próprio* – para tanto, teria já de pressupor a perspectiva de primeira pessoa da qual pretendia fazer total abstração. Não obstante, tenho que reconhecer que eu possa ser tomado sob uma perspectiva de primeira pessoa alternativa, sob a qual, então, eu seja aferido como objeto. O reconhecimento da necessária possibilidade de tal perspectiva, 'terceira' em relação a mim, é, por sua vez a pedra de toque de meu reconhecimento da distinção entre, de um lado, a consciência da auto-identidade – constitutiva da perspectiva da primeira pessoa – e, do outro, minha existência permanente como indivíduo ou objeto particular. A concepção que eu possa ter sobre minha identidade pessoal é baseada na perspectiva de minha própria consciência subjetiva do tempo, à qual necessariamente conformam-se minhas memórias acerca de mim mesmo. Agora bem, o ponto de vista que um outro pode vir a ter a meu respeito é o ponto de vista de uma existência logicamente independente da minha; nessa medida, trata-se de uma perspectiva externa em relação a mim. Ora, a única compreensão de que podemos dispor da noção de algo ser externo a outra coisa envolve, necessariamente, a idéia de duas coisas em relação espacial entre si. Sob tal perspectiva, é perfeitamente possível que, a despeito de a consciência da auto-identidade estar intrinsecamente envolvida no meu ponto de vista, a unidade de minhas representações se deva a uma série causal entre substâncias distintas e externas umas às outras. Por conseguinte, sob uma perspectiva externa, a unidade dessas representações é perfeitamente consistente com a ausência de um indivíduo numericamente idêntico enquanto sujeito de tais representações no curso do tempo[17].

Se pudermos mostrar que a possibilidade de reconhecer uma perspectiva 'terceira' em relação à minha própria radica-se nas mesmas propriedades formais que fazem da consciência de minha identidade algo imediatamente envolvido nesta última, teremos avançado um tanto na compreensão dos laços entre a doutrina da apercepção transcendental e a crítica kantiana à psicologia racional (ou ao 'cartesianismo', se quiserem). Teremos mostrado, igualmente, que

---

[16] Para uma acurada discussão da relação entre o eu da apercepção transcendental e o eu enquanto objeto do sentido interno, conferir Aquila (1994).

[17] *Cf.* Keller (2001: 172-181).

não precisamos aceitar a alternativa entre uma leitura condicional do princípio da identidade da apercepção e uma leitura 'cartesiana' do mesmo. Nessa medida, teremos diminuído a plausibilidade de conceber a distinção entre apercepção empírica e apercepção transcendental como a distinção entre um eu penso de primeira e de segunda ordem, respectivamente. O que seria, a meu ver, um ganho – tanto para a exegese kantiana, quanto para a análise filosófica da noção de autoconsciência.

Referências Bibliográficas

ALLISON, H. 1983. *Kant's Transcendental Idealism - An Interpretation and Defense* (New Haven: Yale University Press).

ALLISON, H. 1996a. "Reflections on the B-Deduction". In: *Idealism and Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 27-40.

ALLISON, H. 1996b. "Apperception and Analiticity in the B-Deduction". In: *Idealism and Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 41-52.

AMERIKS, K. 1994. "Understanding Apperception Today". In: P. Parrini (ed.), *Kant and Contemporary Epistemology* (Dordrecht: Kluwer), pp. 331-347.

AMERIKS, K. 1997. "Kant and the Self: A Retrospective". In: D. Klemm & G. Zoller (eds.), *Figuring the Self: Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy* (New York: SUNY Press), pp. 55-72.

ANSCOMBE, E. 1994. "The First Person". In: Q. Cassam (ed.), *Self-Knowledge* (Oxford: Oxford University Press), pp. 140-159.

AQUILA, R. 1994. "Self as Matter and Form: Some Reflections on Kant's View of the Soul". In: *Figuring the Self: Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy* (New York: SUNY Press), pp. 31-54.

BERMÚDEZ, J. 1998. *The Paradox of Self-Consciousness* (Cambridge: The MIT Press).

CASTAÑEDA, H.-N. 1966. "'He': A Study in the Logic of Self-Consciousness", *Ratio*, vol. 8, pp.130-157.

KELLER, P. 2001. *Kant and the Demands of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press).

SHOEMAKER, S. 1994a. "Self-Reference and Self-Awareness". In: Q. Cassam (ed.), *Self-Knowledge* (Oxford: Oxford University Press), pp. 80-93.

SHOEMAKER, S. 1994b. "Introspection and the Self". In: Q. Cassam (ed.), *Self-Knowledge* (Oxford: Oxford University Press), pp. 80-93.

TUGENDHAT, E. 1986. *Self-Consciousness and Self-Determination.* (Cambridge, MA: The MIT Press).