



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**PEDRO PINHEIRO CÂMARA**

**SOBRE A POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO DE SI NA DEDUÇÃO  
TRANSCENDENTAL E NAS REFLEXÕES SOBRE O SENTIDO INTERNO DE  
LENINGRADO**

**FORTALEZA**

**2017**

PEDRO PINHEIRO CÂMARA

SOBRE A POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO DE SI NA DEDUÇÃO  
TRANSCENDENTAL E NAS REFLEXÕES SOBRE O SENTIDO INTERNO DE  
LENINGRADO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: KONRAD CHRISTOPH  
UTZ

Fortaleza  
2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- C1s CÂMARA, PEDRO.  
SOBRE A POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO DE SI NA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL E  
NAS REFLEXÕES SOBRE O SENTIDO INTERNO DE LENINGRADO / PEDRO CÂMARA. – 2017.  
96 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.  
Orientação: Prof. Dr. KONRAD CHRISTOPH UTZ.
1. KANT. 2. Conhecimento de si. 3. Sentido interno. 4. Autoafecção. 5. Folhas Soltas de Leningrado I. I.  
Título.

CDD 100

---

PEDRO PINHEIRO CÂMARA

SOBRE A POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO DE SI NA DEDUÇÃO  
TRANSCENDENTAL E NAS REFLEXÕES SOBRE O SENTIDO INTERNO DE  
LENINGRADO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 20/05/2017.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Konrad Christoph Utz (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará – UFC

---

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora  
Universidade Federal do Ceará – UFC

---

Prof. Dr. Ericsson Venâncio Coriolano  
Universidade Federal da Bahia - UFCA

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço com muito apreço ao meu orientador Prof. Konrad Utz, que com persistência, sabedoria e ternura, conseguiu que eu me detivesse nos limites possíveis do meu conhecimento e, assim, tornou fértil a colheita de resultados num campo do tamanho de minhas forças. Ao professor e amigo Ericsson Coriolano, aquele que possibilitou que eu ultrapassasse os primeiros momentos de um caminho a princípio bastante árido fornecido por Kant para fundamentação do conhecimento. Ao ilustríssimo professor Manfredo de Oliveira, que, com seus pronunciamentos e livros, desde muito tempo, me estimula profundamente a busca pelo caminho filosófico. A minha esposa, que forneceu incentivo e necessidade para essa jornada científica. Para minha família de origem: pais e irmãos, que fornecem exemplos valorosos de apreço pelo conhecimento e verdade, e também o afeto caloroso na busca do mesmo.

## RESUMO

A pesquisa discute argumentos sobre o conhecimento de si na Dedução Transcendental da Crítica da Razão Pura, utilizando como estratégia de análise e estudo da obra o seu cotejamento com um manuscrito kantiano encontrado e publicado apenas no final do século XX. Utiliza também para aprofundamento das teses os comentadores que notadamente realizaram discussões sobre a temática. Os argumentos defendem a importância do sentido interno para compreensão do argumento principal e para caracterização de suas especificidades, o que o torna esse último tema adjunto ao problema. O tempo, que é a forma desse sentido interno, foi estudado como aparecimento do sujeito na sensibilidade e, portanto, é fator crucial na compreensão da subjetividade kantiana. O trabalho de pesquisa foi estruturado em torno de algumas distinções importantes para compreensão do tema em análise, são elas: entre sentido interno e sentido externo, e apercepção e sentido interno. Ao longo da produção dos argumentos, ressaltou-se o caráter sistêmico do pensamento kantiano, o que implica em maior complexidade na definição de seus elementos, visto os mesmos estarem bastante definidos em relação aos demais. Do trabalho se conclui a especificidade do conhecimento de si, compreendido como distinto do conhecimento em sentido *strictu* por não conter os qualificativos de um conhecimento propriamente objetivo. Das conclusões também emergiram a corporeidade do sujeito empírico como modo de apreensão de si mesmo, revelando a relação sentido interno e externo, além da autoafecção como conceito importante na compreensão da distinção do sentido interno da apercepção transcendental.

**PALAVRAS-CHAVE: Kant, conhecimento de si, sentido interno, Folhas Soltas de Leningrado I, autoafecção, Dedução Transcendental, corpo.**

## **ABSTRACT**

This research discusses arguments about self-knowledge in the work *Transcendental Deduction of the Critique of Pure Reason* using as a strategy of analysis and study of the work the comparison of it with a Kantian manuscript found and published only at the end of the 20th century. It also uses, in order to deepen the theses, the commentators who notably held discussions on the subject. The research defends the importance of inner sense to understand the main argument and to characterize its specificities. Inner sense is a secondary theme, but very attached to the main problem. Time, which is the form of this inner sense, has been studied as the appearance of the subject in the sensibility and, therefore, crucial factor in the understanding of the Kantian subjectivity. This research was structured around some important distinctions to understand the theme under analysis, they are: between internal sense and external sense, and apperception and inner sense. Throughout the production of the arguments the systemic character of the Kantian thought was emphasized, which implies in a greater complexity in the definition of its elements since they are defined in relation to the others. The research concludes the specificity of the self-knowledge that is distinct from the knowledge in a strict sense, because it does not contain the qualifiers of a properly objective knowledge. From the conclusions also emerged the importance of the embodiment of the empirical subject as a way of apprehending oneself, expressing the relation between internal and external sense; as well as the self-affection as an important concept to understand the distinction of the inner sense from the transcendental apperception.

**KEY WORDS:** Kant, self-knowledge, inner sense, Leningrad Reflections, self-affection, Transcendental Deduction, body.

## SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO E REFLEXÕES DE LENINGRADO .....	8
2 – SENTIDO INTERNO.....	17
2.1 – Preparações da Estética para chegar à Analítica: do tempo ao sentido interno. ....	17
2.2 – Implicações do sentido interno e sua relevância .....	20
2.3 – Sobre as Sínteses .....	31
2.4 – Sentido Interno e sua relação com sentido externo .....	34
2.5 – Afecção e a Coisa em Si .....	39
3 – APERCEPÇÃO E SENTIDO INTERNO .....	45
3.1 – Sobre a Imaginação.....	50
3.2 – Teses sobre Autoafecção .....	51
3.3 – Os Esquemas Transcendentais geram afecções no Sentido Interno?.....	55
3.4 – A independência das Faculdades do Entendimento e da Sensibilidade, ou sua interdependência.....	57
3.5 – Arremate sobre a Distinção .....	59
4 – CONHECIMENTO .....	62
4.1 – Juízos Analíticos e Sintéticos .....	63
4.2 – Questionamentos sobre Conhecimento Originário.....	66
4.3 – Conhecimento na Refutação do Idealismo.....	69
5 – CONHECIMENTO DE SI .....	73
5.1 – Corporeidade do Conhecimento de Si.....	74
5.2 – Conhecimento de si: relações entre Noumênico e Empírico;.....	77
6 – CONCLUSÃO.....	88
REFERÊNCIAS .....	95



## 1 – INTRODUÇÃO E REFLEXÕES DE LENINGRADO

A grande e até mesmo a única pedra de escândalo contra toda a nossa crítica seria a possibilidade de demonstrar *a priori* que todos os seres pensantes são, em si, substâncias simples e que, enquanto tais (o que é uma consequência desse mesmo argumento), a personalidade lhes é, por conseguinte, inseparavelmente inerente e têm consciência da sua existência separada de toda a matéria. (KANT, 2013, B410).

O desafio de percorrer um autor em sua obra basilar, e por que não dizer inaugural de um grande projeto de sistema filosófico, seu projeto crítico, é bastante pretensioso, ainda mais no curto espaço de tempo da elaboração de uma dissertação de mestrado. Em decorrência disso e buscando dar os devidos contornos, limitando a empreitada, é que se seguiu definindo um recorte que também foi delineado no intuito da necessária contribuição ao processo da produção do conhecimento ou ao menos manutenção da chama crítica do conhecimento filosófico. O recorte tem como eixo central o controverso tema que é o conhecimento de si na crítica da razão pura. Tomar-se-ão como escopo os textos da Dedução Transcendental e da Refutação do Idealismo, presentes na Analítica, uma vez que guardam grande pertinência com o tema em destaque. Também se fará utilização da Estética como preâmbulo necessário à Analítica para situar problemas ali levantados e melhor resolvidos, relacionados a esta pesquisa. Como exemplo desses problemas, temos a implícita questão sobre possíveis prioridades entre os sentidos interno e externo. Ao contrário do que se poderia supor, o estudo aqui realizado sobre o sentido interno, que como se verá mais à frente é conceito primordial para o entendimento do conhecimento de si, terá como base de pesquisa fundamental a Analítica Transcendental, ao invés da Estética, pelo fato de se acreditar que o mesmo está melhor delineado dentro da Analítica, onde serão agregados conceitos e desenvolvimentos necessários para sua compreensão mais efetiva.

E para salvaguardar a chama viva do conhecimento, trazendo à tona na atualidade o problema em questão, nos utilizaremos de um importante achado do final do século XX, aproximadamente dois séculos depois da publicação da segunda edição da Crítica da Razão Pura: o manuscrito que ficou conhecido como Fragmentos ou Reflexões de Leningrado I, ou ainda, Folhas Soltas de Leningrado I (KANT, 1990). O próprio autor encabeça o texto com os seguintes dizeres: Sobre o Sentido Interno (Vom inneren Sinne). Esses manuscritos foram tornados públicos em 1986 pela biblioteca pública de Leningrado e chancelados em sua autenticidade por especialistas em Kant. Esse escrito

se detém, como o título o sugere, sobre o tema do sentido interno, que em boa medida será o ponto basilar que sustentará as discussões acerca das hipóteses sobre o conhecimento de si, aqui em vias de se delinear.

A relevância do tema deste trabalho é bem ilustrada por Henrich (1994) no momento em que afirma as duas grandes contribuições de Kant em manter as rupturas ou tensões sobre aspectos que são questões primordiais: a permanência do "eu" ou identidade do "eu" e sua relação com a questão da objetividade para o conhecimento; o outro, já na filosofia prática, a liberdade e o engajamento ou resposta à lei enquanto liberdade; o que gera um problema na questão da autonomia. No caso desta pesquisa, ela se moverá na primeira tensão e ruptura, que é remetida à separação sujeito – objeto, objeto de conhecimento – coisa em si, e por fim, sujeito que conhece – sujeito possível de ser conhecido. Ainda atestando a importância do trabalho e desta feita em relação ao documento utilizado para as discussões sobre o tema em questão, citam-se as referências de Hoke Robison (1989), que se detém especialmente sobre o manuscrito pouco após sua publicação. Ele afirma que o sentido interno é um tema bastante importante, central, para a *Estética*, a *Dedução*, o *Esquematismo* e para as *Analogias*; diz ainda que é um tema bastante obscuro, no qual Kant não se deteve muito, salvo alguma consideração na Antropologia; e que, por essa razão, embora como manuscrito, possa ser questionada sua relevância para obra de Kant, no presente caso, ele é de fundamental importância, dada a coerência que possui com vários outros escritos e de ainda poder fornecer acréscimos para um tema relevante, mas pouco esclarecido na obra kantiana (ROBINSON, 1989, p. 272).

O conceito de sentido interno, que é crucial para as discussões sobre o conhecimento de si e bastante importante para a filosofia teórica de Kant, não foi tema tão debatido, como afirma Schmitz (2013), em detrimento das intensas produções sobre a Crítica da Razão Pura nestas duas centenas de anos desde sua publicação. Por essa razão, disporemos um capítulo sobre o Sentido Interno, pela razão de fornecer o percurso necessário para a compreensão do conhecimento de si e suas limitações.

Ainda se poderá ver a grande relevância que esse modo da sensibilidade tem para uma discussão sobre as determinações da autoconsciência. Autores como Jáuregui, Alisson e Paton nos permitirão traçar um caminho na obra de Kant que revela a importância da síntese do diverso para a efetivação da síntese da apercepção, e neste momento, o sentido interno vai sendo chamado como lugar onde esta síntese do diverso se dá de maneira a propiciar a autoconsciência, enquanto experiência subjetiva. Em

alguns momentos, fica anunciada uma reciprocidade que deve ser esclarecida não como uma dependência mútua entre as faculdades cognitivas, aqui em questão, a Sensibilidade e o Entendimento, mas como algo essencial para a teoria transcendental do sistema kantiano, que, pela via da refutação do realismo, vai tornando integrada e necessária essa inter-relação entre elas para experiência humana. Por outro lado, não se pode negligenciar as distinções e coerência própria de cada uma delas. Como bem coloca Michelle Grier (2007), é justamente na confusão do uso dos conceitos sem levar em conta as distinções de condições dessas duas faculdades que residem os erros do julgamento, os quais Kant busca afastar na Analítica, segmento que é o material deste trabalho de pesquisa. Portanto, o cuidado com esta anfibologia dos conceitos é norteador imperativo neste percurso, o qual transitará sobremaneira entre essas faculdades. Coriolano (2016), seguindo os passos de Grier (2007), alerta para esse erro do entendimento, que, ao necessitar desse fora de si, coloca a coisa em si e acaba induzindo a erros que tomam os fenômenos como Noumen, e ora é induzido a tornar presente essa coisa em si como ente, o que a todo custo é afastado por Kant, quando nega a cognoscibilidade e a coloca como um negativo ao qual o conhecimento está sujeito (em alguma restrita medida, retomar-se-á a discussão sobre a coisa em si no seu sentido positivo). Coriolano (2016) defende que é justamente na Analítica que a coisa em si emerge, enquanto conceito limite importante e que esse cederá lugar na Dialética ao de incondicionado, posto que se afasta a busca de um ente que subjaz aos fenômenos trazidos na Analítica para dar lugar ao interesse na relação entre entendimento e sensibilidade.

No que tange às inter-relações entre elas, veremos que não são de fácil apreensão e o que Kant tenta mostrar é que, unicamente com o amadurecimento do esclarecimento, uma consciência consegue perceber os enganos aos quais normalmente está sujeita, e que, acrescenta-se aqui, são produzidos pela falta de clareza sobre os limites e contribuições de cada faculdade. Não é ponto de aprofundamento, a dialética da razão, onde os enganos são denunciados. A ocupação desta pesquisa são as distinções, feitas na Analítica Transcendental, das faculdades do entendimento e sensibilidade, em especial, e com a inclusão também de uma faculdade mediadora que é a imaginação. Será visto como elas interagem para produzir o conhecimento de si. Ficam aqui excluídos, portanto, aprofundamentos sobre a Razão e suas ações reguladoras sobre o processo de conhecimento.

Nessas relações entre aspectos da cognição humana, a independência do entendimento em relação à sensibilidade deve ser compreendida ao se estabelecer que os

conceitos necessários para os conhecimentos não se originam na sensibilidade e que não estão sujeitos à lógica de associação do empírico; devem, antes, ser tidos como pressupostos para que ocorra a experiência. Porém, de outro modo, esses conceitos encontram seu sentido na sensibilidade, se não são estruturas lógicas vazias que nada dizem da realidade. Já no que tange à sensibilidade, veremos como sua submissão ao entendimento não afasta sua peculiaridade e necessidade de ser tida de forma distinta desse. Especialmente quando tratarmos do sentido interno, veremos essas interseções e por que a distinção sentido interno e apercepção se torna tão essencial para determinar os limites do conhecimento, em nosso escopo, os contornos do conhecimento de si.

Vale já anunciar que se percorrerão alguns argumentos que colocam o sentido interno de maneira secundária, o que inclusive foi o que justificou sua pouca relevância nas produções posteriores dos comentadores de Kant e até há bem pouco tempo isso se mantinha. O próprio manuscrito Folhas Soltas de Leningrado I (KANT, 1990) reativa a importância desse conceito, pois, a partir dele, pode-se indagar: que teria feito Kant se debruçar sobre esse conceito, mesmo de forma sucinta após a publicação da Crítica da Razão Pura? Seria pela falta de clareza do mesmo? Seria pela importância deste a partir dos desdobramentos da Crítica da Razão Pura?

Portanto, um problema norteador desta pesquisa será: a relação do conceito de apercepção com o de sentido interno na produção do conhecimento de si. Para tanto, haverá um capítulo exclusivo sobre essa diferenciação, que para Alisson (2004) é uma distinção bastante importante, como está posta em destaque na Antropologia (KANT, 2006).

Mas, como se vê, o que é próprio de um sistema filosófico bem articulado, esse escopo se vai tornando por demais vasto ao chamar para si uma infinidade de conceitos que em si já são complexos e merecedores de atenção aprofundada. E para tornar factível, a pesquisa se orientará dentro de uma abordagem não tão explorada, a partir das Reflexões de Leningrado I ou Folhas Soltas de Leningrado I (KANT, 1990). Visto que estas só foram tornadas públicas oficialmente em 1986, ou seja, completaram 30 anos de sua anúncio, o que, comparado com as obras-primas de Kant, podem ser consideradas como material extremamente novo e passam a permitir novas movimentações e contrapontos aos já densos escritos de comentadores sobre a CRP. Autores como Claudia Drucker (KANT, 1990), tradutora do manuscrito, situam a escrita destas Reflexões I entre os anos finais da década de 1780 e inícios da década de 1790, período no qual Kant apresentou vários escritos sobre a refutação do Idealismo, valendo-se do fato de seu

conteúdo relacionar-se bem com os conteúdos desses escritos. Há autores que ousam mais e os colocam entre os anos de 1788 e 1793 (JÁUREGUI, 2007). Percebe-se aqui um importante aspecto histórico que resta ainda não tão bem esclarecido: se essas Reflexões se situam antes ou depois da escrita da segunda edição da Crítica da Razão Pura, se esse manuscrito preparou esta edição ou ainda se foi desdobramento da mesma. O que fica claro é que ele circunda as produções desta referida edição e que os autores claramente o colocam como intimamente relacionado com as discussões sobre a refutação do idealismo, sendo este um dos motivos pelo qual faremos um estudo sobre este texto da primeira crítica.

Para sanar mais as curiosidades e as necessidades de atestar sua autenticidade, é importante recorrer-se a mais dados históricos sobre as Folhas Soltas de Leningrado I. Sugere-se que sua aquisição pela biblioteca Pública de Leningrado ocorreu por intermédio do historiador natural de Königsberg Friedrich Wilhelm Schubert, isso tendo ocorrido por volta do ano de 1850. Diz-se também que sua primeira publicação em 1986 foi feita numa revista russa, *Voprosy Filosofii*, editada por especialistas em Kant, sendo um russo (Arsenij Gulyga) e dois alemães (Reinhard Brandt e Werner Stark), mas apenas o russo teria tido contato com o manuscrito original na época (ZOELLER, 1989, p. 263-264).

Na refutação do Idealismo, poderemos aprofundar marcos importantes sobre o que é o conhecimento para Kant. E por verificar necessariamente que o conhecimento em Kant é constituído por duas raízes – o Entendimento e a Sensibilidade, seremos levados a ter que estudar essas duas facetas para tecermos reflexões sobre conhecimento de si. De um lado emergem para o leitor de Kant logo de princípio dois conceitos: o de apercepção pura e o de sentido interno. O primeiro se situa do lado do entendimento, ou mesmo um pouco além do mesmo, quando é condição de síntese das próprias categorias. O segundo no campo da sensibilidade. Por essas razões se é levado a imergir no sentido interno e sua forma, o tempo, que é propriamente a intuição de nós mesmos e do nosso estado interior (CRP A33). Isso leva a pensar sobre o sentido interno como uma transposição da apercepção para a sensibilidade, porém simplificações como essas podem gerar erros do julgamento que Kant busca sanar com suas definições.

Ainda sobre o conhecimento, se é levado a discernir sobre aspectos que demandarão intensas reflexões sobre ele se situar apenas *a posteriori*, necessariamente com o advento da experiência, ou se há aspectos ou mesmo um conhecimento *a priori*, como se é levado a crer ao se deparar como a autoconsciência e sua anterioridade à

experiência quando analisamos a apercepção transcendental que é fundamento de todo conhecimento. Dadas essas dificuldades, dedicar-se-á um capítulo para falar sobre aspectos que envolvem um conhecimento anterior a todo conhecimento, juntando a isso o percurso que se terá que fazer da consciência à produção do conhecimento.

É irradiando desse conceito de conhecimento que as principais controvérsias e questões em relação às diversas nuances sobre o 'eu' vão sendo discernidas. Ter-se-á, seja para contestar essa possibilidade do conhecimento de si, seja para delimitar suas possibilidades, que percorrer a noção de sentido interno, que é uma síntese realizada na sensibilidade. Por sua vez, essa síntese empírica necessariamente traz como fundamento a unidade sintética originária da apercepção. Um sujeito empírico que unifica as representações implica numa síntese realizada no âmbito da sensibilidade, que entra em confronto com as asserções de uma síntese que é, em última instância, ação do entendimento. Para esclarecer essa matéria controversa, apresentar-se-á uma breve discussão sobre os aspectos da síntese desde as sínteses da apreensão e da imaginação, e cotejando-a com o seu aspecto puro da síntese da apercepção.

Vale deixar bem clarificado que a referência maior de todo este trabalho de pesquisa é a segunda edição da Crítica da Razão Pura (B), o que não impede a utilização de algumas asserções da primeira para tornar mais compreensível o sentido da Edição B.

Durante o trajeto de definição dos conceitos relacionados à temática aqui proposta, ver-se-ão campos aparentemente nebulosos, ainda mais quando se buscam definições que relacionam conceitos entre faculdades humanas. Nesses momentos, podemos atingir os campos antitéticos da razão e desvencilharmo-nos deles seria uma tarefa que a dialética traria com maior êxito, mas que foge ao nosso escopo. A solução aqui almejada ficará no campo da Analítica retrocedendo às vezes uns passos na Estética, com isso já se colocam limitações ao alcance de uma compreensão efetiva, posto que é através da dialética que engodos, especialmente no campo do eu, são desnudados e tratados em sua origem. Quando em busca da experiência do eu que poderia servir de matéria para o conhecimento, se é levado a analisar o eu empírico e aquilo que é condição de possibilidade para esse. E é justamente a necessidade desta estrutura do sujeito do ponto de vista analítico e do discurso que faz ver sua necessidade na experiência, como se um objeto fosse. Mas não se tratará aqui dessas ilusões produzidas pela razão em sua intervenção na experiência. Tratar as questões analiticamente é se deter bastante nas estruturas dos juízos, e não nos desdobramentos que estes podem ter do ponto de vista simbólico, quando do confronto destas estruturas com os conteúdos a que são atribuídos.

Toda a lógica transcendental que Kant inaugura exige esse confronto dos conteúdos com as estruturas da lógica geral, quando nos anuncia as estruturas que tornam de fato o conhecimento possível e este conhecimento que é possível. Esse segundo passo do conhecimento que é possível só é melhor resolvido na dialética. Isso não impedirá a sua utilização; a dialética servirá para esta pesquisa como limite, a referência à sua contribuição será mais utilizada para circunscrever o objeto desta pesquisa; atuará similarmente como Kant o sugere ao falar da razão como regulativo, mas não será objeto deste trabalho. Far-se-á aqui, respeitando o percurso kantiano em seus primeiros passos da Crítica da Razão Pura, a elucidação das faculdades cognitivas diretamente relacionadas com o conhecimento e deixando um pouco de lado os amplos esforços de situar a razão e suas ilusões por impossibilidade de se seguir com tal abrangência na presente pesquisa.

A pesquisa, na busca dos esclarecimentos sobre o " eu " e a autoconsciência que este produz quando acompanha as representações, tratará aprofundamentos sobre duas duplas de distinções bem elaboradas na analítica transcendental: as distinções entre apercepção transcendental e sentido interno; e entre sentido interno e sentido externo. Na primeira distinção, vemos que Alisson (2004) dá boas contribuições, nas quais chega a referir que a compreensão do conceito de sentido interno em Kant deve ser vista por meio dessa distinção entre apercepção (em especial a transcendental) e o sentido interno (ALISSON, 2004), ambas bem abordadas na analítica. Nessa obra, Alisson, tomando trechos da Antropologia (KANT, 2006), qualifica apercepção e o sentido interno como respectivamente: consciência intelectual e consciência sensível. Ou seja; a primeira é uma consciência mais situada no campo discursivo e como fundamento da própria consciência, um *a priori* da consciência; do outro lado, teríamos uma consciência que é dada na sensibilidade. Na segunda distinção, entre os sentidos interno e externo, há uma necessidade um pouco maior da *Estética Transcendental*, e por tais razões, embora para os objetivos aqui anunciados, entende-se que somente será reavivado da *Estética* aquilo que a própria *Dedução* já o faz de alguma maneira. Neste âmbito, a proposta de Alisson sobre a reciprocidade se vai afirmando quando desenvolve que uma consciência de si necessita do diverso da sensibilidade para se produzir e que é no sentido interno que ela se vai realizar. O conhecimento de si, sob a ótica de Alisson, somente se dá por meio do sentido interno. Então, falar em conhecimento de si unicamente pela via da apercepção é despropositado, porém estabelecer o papel dela no conhecimento de si e no modo como atua no sentido interno é fundamental. Ainda que se parta de uma autoevidência do eu,

substantializar essa evidência destrói todo o alicerce kantiano como o foi dito na citação que abre esta Introdução.

A apercepção transcendental une as categorias do entendimento em direção à sensibilidade. A apercepção transcendental é fonte primordial para todas as formas do pensamento (PATON, 1936, p.380) e, em consequência, é condição de um conhecimento de si, como o é para todo conhecimento. Vai-se delineando a importância da síntese para a concepção dessa unidade sintética da consciência, não sendo possível sua concepção de uma forma unicamente analítica, visto que ela pressupõe essa síntese para ser dada, posto que “[...] a unidade analítica da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade sintética” (KANT, 2013, B 134).

Henry Allison, em seu livro *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación e defensa*, traz o desafio de compreensão do conhecimento de si na Teoria Kantiana:

En última instancia, proceden del hecho de que la explicación kantiana del autoconocimiento está enraizada en su teoría del sentido interno, de acuerdo con la cual podemos conocernos a nosotros mismos solo en la medida en que nos afectamos y, por lo tanto, únicamente como aparecemos ante nosotros mismos. (ALLISON, 1992, p. 391)<sup>1</sup>.

Partindo do diverso que é dado na sensibilidade para uma consciência de si (eu penso), dessa apercepção que possibilita a ligação das representações num conceito e que é simples consciência, mas não determina predicados, posto que é a mesma que possibilita a consciência da Representação A e a da Representação B, e permite a união desta diferença (diverso) em uma unidade que apercebe, e considerando o "eu" empírico dado no sentido interno e que é aparentemente contínuo no tempo para ligar as representações que se sucedem (A e B que precisam ser para um "eu"), em que medida essa apercepção opera tal ligação da síntese do diverso no eu empírico? A primeira, vazia em conteúdos, o segundo, a imersão de uma experiência que arrasta conteúdos das experiências dos objetos para se fazer e que, portanto, tem sua materialidade problemática.

---

<sup>1</sup> Em última instância, resulta do fato que a explicação kantiana do autoconhecimento está enraizada na sua teoria do sentido interno, de acordo com a qual somente podemos conhecer a nós mesmos na medida em que nos afetamos e, portanto, unicamente como aparecemos a nós mesmos. (ALLISON, 1992, p. 391, tradução nossa).



E as consequências da Estética Transcendental de Kant é que os seres humanos só podem apreender fenômenos, nunca a coisa em si. Os fenômenos são os objetos tais quais eles nos aparecem e são representações que pressupõem uma coisa em si à qual fazem referência. As estruturas do espírito, sejam elas as intuições puras e as categorias do entendimento, determinam a forma como percebemos os objetos e só temos acesso a algo por meio delas, sem elas não há percepção, não há o que ser percebido, não há fenômenos. Que falar, então, de um "eu" que precisa aparecer para si mesmo de maneira a ser fenômeno para uma consciência? Que é dado na experiência como fenômeno desse "eu"?

Portanto, essas são as questões que serão trabalhadas ao longo deste estudo, que a todo custo buscará estabelecer os aspectos do conhecimento de si, e para tanto, precisará afastar aquilo que o obscurece ou confunde, o que implica em estabelecer a distinção deste com o conhecimento dos objetos. O que se traz como hipótese é a possibilidade do conhecimento de si, desde que sejam feitas todas as devidas limitações deste e sua inteira diferença do conhecimento objetivo em sentido *stricto* proposto por Kant. Nesse sentido, a dialética se antecipa como limite: não há um "eu-alma" que se possa assumir como objeto da sensibilidade.

## 2 – SENTIDO INTERNO

### 2.1 – Preparações da Estética para chegar à Analítica: do tempo ao sentido interno.

Inaugurando verdadeiramente seu grande projeto da crítica transcendental, Kant nos traz as discussões sobre a Estética Transcendental e considera-se aqui o primeiro grande esforço na compreensão das propriedades *a priori* do sujeito que tornam possível o conhecimento. Esse exercício de compreensão de como se constitui o conhecimento humano, de acordo com a proposta kantiana, nos exige desvincular das coisas mesmas o tempo e o espaço. Questionar a aparência das coisas em nosso senso comum e abstrair delas o espaço e o tempo como suas propriedades; é uma tarefa que exige esforço cognitivo significativo. E não é por acaso que se inicia pela Estética nesta tarefa descritiva e propositiva da *Crítica da Razão Pura (CRP)*. Tendo êxito em fazer tal distinção, o sujeito do conhecimento terá suspenso suficientemente suas convicções e impressões rotineiras para dar início ao percurso da crítica da razão pura. Podemos dizer que o espaço e tempo nada são fora das condições subjetivas de recepção dos objetos, nisto estando sua idealidade transcendental. Por outro lado, sua realidade empírica é inquestionável, já que tudo que é experiência para o sujeito será intuído sobre essas formas, posto que esses elementos da sensibilidade são condições para o conhecimento.

Na estética, a descrição é predominante. As implicações disso para o entendimento somente serão articuladas melhor de forma conceitual mais à frente na Analítica. O que se conjectura sobre a intuição é autoevidente; desenvolvimentos mais discursivos a respeito serão efetuados com a intervenção do entendimento sobre essas representações da sensibilidade. Extraímos da estética que tempo e espaço não são discursivos, são imediatamente dados ao pensamento, atuando como certezas apodíticas. Não são, portanto, extraídos da experiência, ao contrário, são o fundamento mesmo da experiência. Quando delinea o tempo, Kant faz ver que ele é único, a diversidade dos tempos está contida dentro dessa forma do tempo, que é uma síntese. Aqui jaz também um problema de distinção entre Sensibilidade e Entendimento, pelo fato de, mais adiante na sua obra, Kant retificar que a síntese é por definição ação do entendimento. Há que se pensar numa intuição que traz imediatamente essa unidade dos instantes. Mas para o pensamento isso somente será efetivado com a intervenção da imaginação que introduz uma síntese figurada do tempo, nos permitindo apreender sua unidade. Ou seja, uma

pressuposição de unicidade da forma do tempo deve ser efetivada com uma síntese fundada no entendimento.

A própria definição de intuição para Kant assentada na Estética é de que ela é essa representação imediatamente única, “através de um único objeto” (KANT, 2013, B47). Assim, como apreendemos de imediato como uma certeza irrefutável o tempo e o espaço? Quando fala do espaço, indica que, mesmo não tendo objetos particulares no espaço, pensamos o espaço. A diversidade, que é característica da receptividade, pressupõe essa forma que abarca o diverso: internamente o tempo e externamente o espaço.

Na Estética, o tempo é inaugurado como fundamento de toda intuição, é necessário a toda representação, enquanto que ao espaço sua necessidade se detém aos objetos situados exteriormente. Isso criará alguns problemas que serão tratados ao longo da Analítica: a pressuposição de intuições estritamente temporais. Somente com a articulação da Sensibilidade com o Entendimento que esses problemas serão melhor compreendidos. E entende-se neste trabalho que o conceito que irá executar essa articulação é o de sentido interno. Como foi dito anteriormente, esse conceito não recebeu dos diversos e importantes comentadores o devido trato e, como veremos mais adiante, devido à própria compreensão que alguns tiveram deste conceito, ele se tornou menos transparente e importante e, por que não dizer, de segunda ordem. Schmitz (2013) mostra esse desinteresse e ilustra-o em seu artigo, esboçando algumas das perspectivas sobre o sentido interno por eminentes comentadores e também apresenta suas asserções sobre a relevância e compreensões sobre esse conceito.

Na Crítica da Razão Pura, os primeiros passos em direção à definição dessa modalidade da Sensibilidade apontam para o tempo como forma desse sentido (B 50); fala-se ainda na Estética Transcendental da primeira Crítica que somente os fenômenos são representados para os sentidos e que, portanto, o sujeito que é objeto do sentido interno somente pode ser tomado como o que ele aparece para si (B 68), visto que o espírito precisa ser afetado para que ele possa intuir a si mesmo; em outras palavras, a faculdade de ter consciência de si, que pode ser entendida como a apercepção, deve afetar o espírito para que ele intua a si mesmo. E isso só é possível por meio do sentido interno que é afetado pela apercepção nessa configuração do diverso, que é o tempo. O tempo não é discursivo e não é um conceito.

Kant já nos alerta para dificuldade de um sujeito intuir a si mesmo, o que estaria, de acordo com ele, em toda teoria (B 68). A pesquisa aqui explicitada visa percorrer essa dificuldade, denunciando o papel do sentido interno nessa intuição, que já traz em si o

núcleo de uma proposta de conhecimento de si, uma intuição que é dada para uma estrutura da compreensão. Tais questões já são lançadas na Estética e a tentativa de resolução ou explicitação do problema será desenvolvida na Analítica; lá se vê o esforço kantiano de distinção do sentido interno da apercepção, visto que esta última sim é uma capacidade espontânea e de consciência de si, como se verá mais à frente; esta última é que determina o sentido interno por meio da ligação de seus dados.

Todo as bases da discussão em curso neste trabalho estão lançadas na Estética de algum modo, porém seu desenvolvimento somente será atingido na Analítica. Em especial, vemos no parágrafo oito, na seção *Observações Gerais Sobre A Estética Transcendental*, as principais questões levantadas sobre o sujeito intuir a si mesmo e como isso se dá por meio de um afetar-se a si mesmo. Também se vê a questão de a forma da intuição interna, o tempo, dizer respeito unicamente à relação das representações entre si e que a materialidade das representações provém necessariamente do sentido externo. Levanta sobremaneira de que a consciência de si que é apercepção somente pode ser dada ao sujeito por meio de uma intuição<sup>2</sup>, e não diretamente como numa intuição intelectual. Porém, esse modo como o sujeito é afetado pelos objetos externos e como é afetado por seus próprios modos de agir sobre as representações é que fica pouco desenvolvido neste momento. Todas essas questões estão muito condensadas em poucos parágrafos, em especial no trecho de B 67 a B 69.

Outro importante ponto levantado é a precedência das representações da intuição em relação ao pensamento, o que se conclui do fato de elas serem imediatas, ao contrário às do entendimento, que são mediadas. Isso desde já deve ser entendido como precedência lógica e não temporal. As categorias atuam sobre as representações do entendimento e do tempo, portanto, a temporalidade é forma da sensibilidade impressa nas representações. Imaginar isso sob esse prisma temporal é um engano que não distingue essas estruturas e suas aplicações sobre as representações, mas não sua aplicação sobre este sistema transcendental. E Kant vai fazendo todo esse esforço de organização dos elementos transcendentais para que, no pensar, possamos diferenciar o que deve ser utilizado em cada situação: quando tratamos dos objetos da experiência ou quando trata-se dos

---

<sup>2</sup> “No homem, esta consciência exige uma percepção interna do diverso, que é previamente dada no sujeito, e a maneira como é dada no espírito, sem espontaneidade, deve, em virtude dessa diferença, chamar-se sensibilidade. Se a faculdade de ter consciência de si mesmo deve descobrir (apreender) o que está no espírito, é preciso que este seja afetado por ela e só assim podemos ter uma intuição de nós próprios [...]” (KANT, 2013, B 68).

elementos mesmos que permitem esse conhecimento. Este é o problema, porém não bem resolvido, que se enfrenta na teoria kantiana quando se anuncia que a afecção provém da coisa em si e que esta incide sobre o sujeito; isso cria a necessidade de aplicação da categoria de causalidade sobre algo que extrapola os limites do conhecimento. Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, na tentativa de solucionar esse embaraço, Kant lança mão do objeto transcendental, que, apesar de pouco se poder saber sobre ele, vem como conceito limite e já parece mais próximo do âmbito da consciência e não do insondável, como caracteriza a coisa em si.

Outro importante aspecto que já está assentado na *Estética* e sobre o qual posteriormente ter-se-á maior clareza é a necessidade de um diverso para a consciência de sujeito. Kant, também no rico trecho *Observações Gerais Sobre A Estética Transcendental* (em especial em B 68), indica que no homem não há uma intuição intelectual do sujeito por completo, que por mais que haja uma representação simples do eu dada na apercepção, que é uma consciência de si, ele (o sujeito) não percebe diretamente toda sua diversidade nela. Não é dado espontaneamente para si sua consciência, como se tratará mais à frente, se pode falar de uma condição potencial de consciência na apercepção, mas que deve passar pela apreensão dos dados da sensibilidade para que apareça para si e, assim, efetive essa consciência. Isso ocorre no homem por meio da intuição do sentido interno. No tempo, o sujeito aparece para si mesmo<sup>3</sup>. E Kant também deixa claro que esse aparecer (*erscheinen*) não implica em ilusão (*Schein*), é sim em fenômeno; e em determinadas condições, a isso que aparece, tantos os objetos exteriores como as representações interiores, deve ser atribuída uma realidade objetiva (KANT, 1998, B 68). Neste rumo, trilhar-se-á a possibilidade de um conhecimento de si.

## **2.2 – Implicações do sentido interno e sua relevância**

É somente com os dados do sentido interno que é possível o sujeito perceber a si mesmo, desta forma não como ele é em si, mas pelo efeito que produz no sentido interno. É a ligação do diverso dada no sentido interno que permitirá o sujeito se intuir, e para isso este precisa afetar o sentido interno, efeito esse produzido pela síntese figurada. Esses aspectos serão tratados mais detidamente no capítulo sobre o conhecimento de si. Porém,

---

<sup>3</sup> KANT, loc. cit.

a tese que será aqui defendida é que a importância do sentido interno só é reconhecida com a produção dessa diferença entre ele e a apercepção pura, no ato transcendental da imaginação, que marca essa intervenção sintética de um sobre o outro, do entendimento sobre a sensibilidade. E que é nessa produção do conhecimento de si que o sentido interno tem sua importância efetivada dentro do sistema kantiano. E que haverá sempre uma distinção entre uma consciência de si, que é sujeito transcendental, originário e necessário, o "eu penso", e esse sujeito que é tornado objeto pensado (CRP B 156). Essa consciência originária é um pensamento, e não uma intuição, e por essa característica ela é vazia, já que é formal e condição de possibilidade do conhecimento. Já o sujeito intuído é materialmente constituído pelas representações da sensibilidade e não pode ser tido sujeito em seu sentido puro.

O conteúdo dessa percepção de si mesmo só é possível porque o sentido interno apela ao sentido externo por meio da imaginação: representando suas experiências numa linha (espacial) do tempo; e como será explicitado mais adiante, a corporeidade dessa experiência vai adquirindo relevância entre alguns comentadores de Kant (Strawson, Jáuregui, Rosefeldt). Passa-se a alguns comentadores para maiores desenvolvimentos dos problemas já aqui postos.

Torna-se cabal apresentar as contribuições de Schmitz, que, de forma didática, divide em dois entendimentos principais os modos de abordar o sentido interno na Crítica da Razão Pura e propõe um terceiro modo de abordá-lo. De um lado, um que acaba por situar os dois sentidos como que sendo afetados por um único e mesmo objeto; em sua crítica, os dois sentidos passariam a ser vistos como duas formas de sermos afetados pelos mesmos objetos da sensibilidade: uma forma de sentido teria sua ênfase na exterioridade do objeto, a outra teria sua ênfase no eu que é afetado pelo objeto. Representando isso em sentenças, teríamos: Eu vejo *vermelho* (com ênfase no vermelho); o outro sentido por meio da sentença seria: Eu *vejo* vermelho (com ênfase sobre o ver ou perceber). Essa é a perspectiva de Mohr (apud SCHMITZ, 2013). Para Schmitz, incorre-se em um erro ao transformar os sentidos de Kant unicamente em formas ou ainda em reduzi-los a um único sentido – ao invés de dois como Kant o traz –, porém com duas formas. Aqui pode-se opor a uma desmesura nesta assunção de uma distinção entre os dois sentidos, de modo a torná-los paralelos ou com materialidades independentes. Essa tese é rebatida por Dirschauer (2004), sob o risco de fazer ruir o idealismo transcendental kantiano, ao induzir uma intuição intelectual de objetos mentais. Mas aceita-se a proposta de Schultz,

de que por outro lado não deve haver simplificações que unifiquem os dois sentidos, desfazendo suas peculiaridades e funções na estrutura da cognição humana.

Outra resposta ao problema do sentido interno na teoria kantiana é aquela que trata esse sentido como sendo secundário ao sentido externo, ou seja; seria uma representação da representação dada no sentido externo, portanto teríamos nessas propostas, um sentido de primeira ordem e um de segunda. Nessa perspectiva, estaria incluído Henry Alisson (2004), quando este expõe que o sentido interno é a representação consciente da representação dos objetos; quando se põe em evidência esse aspecto das representações que são representações para um "eu ", se estaria colocando esse caráter secundário do sentido interno, segundo Schmitz (2013, p. 22). Isso que pode ser contestado quando se reforça o caráter sistemático dos conceitos de Kant. Dito de outro modo, o fato de uma estrutura *a priori* do conhecimento estar remetida a outra na consecução de seus fins não implica em demérito da primeira. Mas, em seu argumento, Schmitz (2013) traz três pontos importantes que se contrapõem a esse situar em segunda ordem o sentido interno: a transparência, a sensação e a forma indireta. Com o primeiro ponto, diz que não pode haver clareza e distinção quando situa o sentido interno como algo que tem como dado uma representação da representação. Ao final, não há um dado a ser impresso no sentido. Para o autor não há foco possível, ou distinguível, nisto: na maçã vermelha que represento para mim. Nisso talvez o autor esteja trazendo à tona o real problema do conhecimento de si que se trabalhará aqui mais à frente, qual seja, colocar a si mesmo como objeto, a representação da representação traz uma circularidade que parece ao mesmo tempo necessária, mas impossível do ponto de vista lógico. Num outro ponto e como decorrência deste primeiro (*transparência*), chega-se, assim, pela via proposta por Schmitz, ao problema da sensação, que nos remete invariavelmente para o problema da segunda perspectiva sobre o sentido interno: a secundarização do sentido interno coloca esse no final, lidando com os mesmos dados que o sentido externo, e perde, portanto, sua especificidade enquanto sentido da sensibilidade. Uma terceira objeção a essa tese sobre o sentido interno é apontada por Schmitz ao argumentar que há uma intermediação entre o primeiro sentido – o externo – e o segundo, o interno, que traria uma percepção indireta do primeiro, o que acentuaria sua indistinção, ou falta de clareza. Isso leva a afirmar que o sentido interno deve ser afetado por algo interno à experiência do sujeito e também, como o refere Kant sobre a universalidade do tempo em relação aos objetos da sensibilidade, de que seja responsável por dar forma aos objetos do sentido externo a

partir do momento que é afetado por estes. Aqui se vai esboçando a interdependência desses sentidos.

E partindo dessa dupla afetação, Schmitz busca qualificar o conceito de sentido interno, o que gera uma confusão, posto que parece retornar às teses anteriormente refutadas no ponto em que este depende dos objetos do sentido externo, tornando-o representações da representação. Mas Schmitz percebe que a determinação do sentido interno pelo entendimento (autoafecção), tal como consta na *Crítica da Razão Pura* (KANT, 2013, B153), combinada com sua afetação pelos objetos da experiência, é o que caracteriza esse sentido, portanto, ele é resultado da afetação do sentido interno pela síntese figurada, que é uma atividade do entendimento sobre a sensibilidade, que resulta na capacidade da imaginação. O ponto em que ele retorna às questões anteriores refutadas é que o material do sentido interno são as sensações frutos da afecção do sentido externo. Isso parece fazer retornar uma certa secundarização, que o autor pensa ser afastada simplesmente por esse material receber a determinação direta do entendimento através da síntese figurada. O que ele vem agregar, pois, ao pensamento de Alisson, quando este diz que o sentido interno é representação consciente da representação do sentido externo, é uma melhor descrição desse procedimento. Schmitz coloca o sentido interno em um papel relevante, o que parecia inicialmente se esconder atrás de uma falta de clareza e obscuridade com frases aparentemente de efeito, mas que não aprofundavam a conexão entre a determinação do sentido interno pelo entendimento e os dados provindos do sentido externo. Acredita-se que esse distanciamento das discussões da noção de sentido interno seja pela ambiguidade que este nos revela quando vemos esse aparente engodo entre as diferentes faculdades humanas: entendimento, imaginação e sensibilidade. Segue-se aqui analisando mais esse sentido para que a falta de clareza não volte a obnubilar sua importância.

Retornando um pouco às concepções de Alisson sobre o sentido interno kantiano, o que se vê é ele reforçar o aspecto dos objetos exteriores que são para um sujeito, e neste movimento é que se daria a distinção e a constituição de representações para um sujeito. Para o autor, o sentido interno situaria as impressões para um sujeito que é percebido como constante em relação a essas representações que são sequenciadas no tempo. Nesse movimento de serem referidas a um sujeito, podemos ver o argumento de Schmitz, pois que representações seriam essas senão as do sentido externo? Poder-se-ia falar em representações autoproduzidas? Isto seria atribuir espontaneidade à sensibilidade, ou falar



de representações estritamente sensíveis e desvinculadas do eu do pensamento<sup>4</sup>. Por outro lado, já vemos em Alisson, ao contrário do que afirma Schmitz, a importância do entendimento para o sentido interno, diferentemente do sentido externo.<sup>5</sup> A forma do sentido interno nos remete muito mais a um pensamento do que a uma intuição. Enquanto se possa dizer que o espaço não possa ser intuído, há uma representação imediata dele em nossa experiência. De outro modo, em relação ao tempo, há algum tipo de mediação, portanto a característica de uma representação do pensamento está evidenciada: é preciso reproduzir (imaginação) os momentos anteriores para que seja dado o tempo, ou ainda, precisa-se que os objetos sejam remetidos a uma estrutura do pensamento, o “Eu penso” que se sustenta como “permanente”<sup>6</sup>, ou melhor, unificador, diante do fluxo incessante das representações do sentido interno. Tendo em vista que no sentido interno não há constância nas impressões, o que vai ser visto unicamente como possível para isso, que está dito na refutação do idealismo, são coisas fora do sujeito interno que se mantêm mesmo com as mudanças das representações; ou seja, as representações mudam, mas há objetos externos que são substratos para as diferentes representações de cada instante. O tempo é justamente esse incessante fluxo de instantes. É nesses entremeios que buscaremos colocar, resolver ou limitar a possibilidade de um conhecimento de si. Uma discussão necessária para esse ponto envolveria a consciência de si em seus vários aspectos no pensamento de Kant: apercepção transcendental e empírica. Logo se teria que abrir o foco de análise para algo além da sensibilidade, incluindo, por conseguinte, o entendimento, o que será feito de forma mais detida em outro capítulo. Esse aspecto de mediação do tempo, do sentido interno, leva a essa tese de que o sujeito não intui a si mesmo diretamente. Ele somente se apreende no efeito que exerce em si mesmo, então, percebe como aparece para si. Há aí, portanto, dois sujeitos: o que apreende e o que é apreendido. O apelo ao espaço do sentido interno indica também essa questão de

---

<sup>4</sup> Esse tema será abordado na seção que trata da independência da sensibilidade em relação ao entendimento.

<sup>5</sup> “[...] the objective temporal order is thought rather than intuited [...] Inner sense was there viewed as providing a merely subjective order of the succession of representations in empirical consciousness and the need for a priori principles of objective time-determination was seen to stem from the fact that an objective order can be determined neither by inspecting this subjective order (since it is always successive) nor by directly appealing to an objective temporal order (since time cannot be perceived).” (ALISSON, 2004, p. 277).

<sup>6</sup> Este atributo de permanência deve ser entendido de outro modo, que vai ser trazido mais à frente quando se mencionar a permanência da substância dos objetos para que o sujeito possa ser firmado. Aqui não há materialidade, no sentido que as coisas têm, mas apenas formalidade, no sentido que as estruturas *a priori* do sujeito têm.

mediação. Ao se falar de conhecimento, não há como se pensar no homem que se percebe diretamente: há conceito e objeto que é sintetizado pelo conceito; sujeito e objeto; Entendimento e Sensibilidade. Dois. Autoconsciência é esse princípio do um que conhece a si mesmo, mas que somente é possibilidade de conhecer, é formal e vazio. Essa duplicidade não é desfeita na apreensão do espaço, embora a apreensão do espaço pareça ser mais imediata, pois a representação espacial pressupõe a temporal, que é universal.

Jáuregui (2007) mostra que é no tempo que a multiplicidade é dada<sup>7</sup>. Utiliza para isso da Dedução Transcendental da Edição A, onde Kant afirma que toda intuição contém em si uma multiplicidade e que a mesma só é dada porque é representada a sucessão dos instantes na unidade do tempo. Com isso, se quer dizer que para a diversidade ocorrer uma síntese é pressuposta: a síntese do tempo, que é denominada de apreensão. Acrescenta Kant que nunca essa multiplicidade pode ser “produzida sem a intervenção de uma síntese”. (KANT, 2013, A 99). Esta é, por conseguinte, uma característica marcante do sentido interno: é o fato de ser o lugar onde o diverso é dado, a multiplicidade temporal, mas que este só se efetiva por uma intervenção da síntese. A multiplicidade dos instantes é estabelecida pela forma do tempo, que em si já é uma estrutura *a priori*, mas que não pode espontaneamente ser responsável pela síntese da apreensão. Na segunda Edição (B) da CRP, pode-se dizer que fica mais claro que a raiz de toda síntese, de toda ligação, estaria na unidade sintética originária da autoconsciência que se situa ao lado do entendimento como fundamento, inclusive, de síntese de suas categorias. O diverso só pode ser pensado através dessa síntese. Kant até mesmo afirma, em uma nota da segunda edição da Crítica da Razão Pura (B 134), que a unidade sintética da apercepção é o próprio entendimento. Esse argumento remete à relação do entendimento com o sentido interno, da ação deste sobre a sensibilidade.

Considerando *As Reflexões de Leningrado I* (KANT, 1990), fica claro que para representar o tempo, e daí toda importância da refutação do idealismo, precisamos ser afetados pela descrição do espaço e pela apreensão do múltiplo de sua representação. O tempo é, de acordo com esse texto, a própria forma como o eu é apresentado na intuição, de como o eu aparece para si mesmo. E o tempo é a forma do sentido interno que é um modo da sensibilidade: é, por conseguinte, vazio de conteúdo. É um traço da síntese originária na sensibilidade, posto que, sem essa, não é possível qualquer ligação. A confusão se estabelece pelo fato de, ao definir esse sentido, haver uma tendência de tomá-

---

<sup>7</sup> *la intuición es múltiple porque es temporal.* (JÁUREGUI, 2007, p. 34).

lo totalmente como o eu substancializado na sensibilidade, sem levar em consideração que é mera forma, que em si sofre efeito de si mesmo; e ainda mais só pode ser experienciado a partir das afetações pelos objetos do espaço, e não simplesmente pelas afetações de si e para si mesmo. O problema é que essa experiência sempre é uma experiência de objetos que são para um sujeito que apercebe, que só há objetos para um sujeito. Essa circularidade nos coloca, muito claramente, o aspecto formal do sujeito, que sempre insiste para uma contingência e particularidade da experiência. O sentido interno, não fornece qualquer "eu" permanente ou sustentação para uma continuidade desse visto que é fluxo constante de representações. Ilustrando essa dificuldade, pode-se recorrer ao artigo de Gary Hatfield (2009), onde este utilizado as próprias palavras de Kant<sup>8</sup> para falar que não é possível manter separada a experiência do sentido interno de maneira a constituir um objeto que seja analisável. De acordo com Hatfield, seriam apenas *pensamentos imaginários*, se forem manipulados como objeto de experimento, após a separação desse múltiplo da observação interna. Com isso, estende-se essa dificuldade de separar a experiência do sentido interno, seja dos objetos externos que o possibilitam, seja da apercepção transcendental que o fundamenta. A separação do sentido interno conceitualmente por meio de uma dedução transcendental nos permite distinguir uma sensibilidade estruturada pelo tempo que abarca todas as representações e uma estrutura que dá conta de dados externos para os quais o sujeito se dirige em sua síntese.

Alguns autores forçam uma experiência do "eu" independente dos objetos externos, seguindo os passos de Descartes. Eles afirmam que o originário e certo da existência nas reflexões cartesianas é essa experiência do eu que passa a ser uma coisa possível de ser pensada (*res cogitans*). Para isso, percorrem uma noção de existência que se justifica no "eu penso" (autoconsciência) e de uma autoconsciência que é afirmação da existência. Também se utiliza para isso de uma noção vaga de sensação sem objeto, ou acaba-se por tornar substancializada a experiência autoconsciente, o que decorre numa assunção imediata de um conhecimento de si por esta experiência do "eu" que parece não ter mediação<sup>9</sup>. Com essa perspectiva, rompe-se também, portanto, com a tese kantiana da impossibilidade de uma intuição intelectual, imediata da coisa em si; neste caso, o "eu", enquanto coisa em si mesma. Mesmo a abstração e suspensão das experiências dos

---

<sup>8</sup> “O múltiplo da observação interna só é mutuamente separável mediante uma divisão do pensamento, mas não pode conservar-se separado e combinar-se de novo à vontade” (KANT, 1990 [2] apud HATFIELD, 2009, p. 271).

<sup>9</sup> Ver Jáuregui (2007, capítulo V) e Martins (1999).

objetos externos são feitas *a posteriori*. Negar o sentido externo o colocando em suspensão pelo pensamento não exclui a evidência do mesmo para um sujeito que pensa. E isso que Kant busca fazer é bastante questionado por vários autores que colocam que ele busca provar a necessidade dos objetos externos, já os pressupondo nessa evidência. Todavia, Kant busca mostrar que a negativa cética da “realidade” ou, em termos transcendentais, a necessidade de objetos externos ao sujeito, torna insustentáveis os próprios sentido interno e experiência subjetiva.

Interessante notar que Höffe (2013) se esforça por tirar a supremacia desse sentido interno, atestando a dupla prioridade de tempo e espaço. Isso também é esforço do próprio Kant, quando abre em sua refutação do idealismo, um caráter igualmente importante para a coisa além do sujeito do entendimento e para o sentido externo. O que leva a destacar que sua característica está naquilo que aparenta ser obscuridade de sua definição: na noção de uma inter-relação que busca assegurar a importância de suas partes para que o sistema permita que o conhecimento seja possível. Em outras palavras, o sentido interno quando é pensando em sua unidade aparece como uma interação imaginária com os objetos externos. É apenas com o esforço de situá-lo como estrutura da sensibilidade que já possui capacidade de acolher representações próprias independentes do entendimento que conseguimos restituir sua originalidade<sup>10</sup>. Claramente, a refutação do Idealismo vem compensar possíveis abusos nas predominâncias do sentido interno e do sujeito na constituição do conhecimento percebidas em outros trechos da obra.

Em relação ao ponto trazido no parágrafo acima que levantou a questão do caráter sistêmico da filosofia de Kant e, por conseguinte, de suas estruturas responsáveis pelo conhecimento, pode-se, com isso, continuar estabelecendo relações muito íntimas entre o sentido interno e o sentido externo com suas respectivas sensações. Para isso, podemos citar Höffe, quando fala do papel especial do tempo, levantando que não só na Estética, mas também na Dedução e no Esquematismo, ele terá relevância, porém ele faz ressalvas quanto a essa especialidade, atestando que o sentido exterior é necessário tanto para uma experiência autoconsciente quanto para a objetividade do conhecimento. Com isso, busca-se cuidar para que esse recorte do tempo, o "eu" e a consciência em Kant, não descaracterize a obra do autor. A experiência no sujeito se dá no tempo. Vimos especial dificuldade em tornar distinto e claro o tempo do espaço, considerando que são estruturas da intuição que se correlacionam. E Höffe (2013) já nos alerta para isso: os riscos de pôr

---

<sup>10</sup> Verificar seção *A independência das Faculdades do Entendimento e da Sensibilidade, ou sua interdependência* no terceiro capítulo (p. 41).

em primazia o tempo. E acentua que há “Duas Prioridades” complementares e que inclusive toda consciência, assim como o conhecimento de si, passa pelo sentido externo e a realidade objetiva.

Com a proposição da tese da Dupla Prioridade defendida por Otried Höffe (2013), se busca vencer uma ambiguidade teórica bem delineada por Hoke Robison (1989) em seu artigo. Ambiguidade essa que ora coloca a teoria kantiana pressupondo uma prioridade do espaço, já que em alguns trechos Kant vai dizer que o tempo é determinado pelo espaço nas Folhas Soltas de Leningrado I (KANT, 1990) e na Analítica Transcendental (KANT, 2013, B155), e de outro modo que também pode ser extraída do texto da primeira crítica kantiana, uma tese sobre a prioridade do tempo. Porém, esta última perspectiva não teria a mesma qualificação de uma tese lockiana sobre a prioridade do tempo, visto que esta última diria que a temporalidade seria dada nas coisas mesmas. Robinson (1989, p. 26) apresenta que a tese da prioridade do tempo estaria subentendida, ou melhor, seria uma consequência lógica de duas outras teses: a Tese da Forma e a Tese da Autoafecção<sup>11</sup>. A primeira afirma que o tempo é uma forma exclusiva do sentido interno, e para que haja mudanças dos objetos do espaço, o tempo já deve ser anterior. A segunda, que foi bastante apresentada anteriormente, argumenta que a síntese figurada (*synthesis speciosa*) seria a primeira atuação das categorias sobre a sensibilidade, e que é, portanto, fundamento da determinação dos objetos do espaço. Como foi dito anteriormente, a universalidade do tempo geraria também essa tese sobre sua prioridade. Todavia o que se defende aqui é o intrincado, porém não tão claro, jogo de prioridades. A falta de clareza viria desde o ponto em que se espera que algo seja determinante e determinado; não há como se afirmar, sem se perder numa lógica argumentativa, que os dois são determinantes de si. O que se pode lançar é a solução kantiana de que toda determinação, em última instância, é dada pelo entendimento, e que disso se seguem determinações mútuas entre os sentidos. Robinson mesmo nos dá uma tentativa de solução desse impasse, lançando mão da noção de uma antecipação do tempo nas representações dadas pelo sentido externo. Diz que o tempo é antecipado nas representações, mas não há qualquer sentido para antes e depois, se não houver referência a essa ordem fornecida por meio da intervenção da imaginação do permanente, do

---

<sup>11</sup> “[...] if time is originally the form of inner sense, and only derivatively (if at all) of outer sense (the Form Thesis); and if objective time determination can only be produced by way of the determination of inner sense (the Self-Affection Thesis); then surely time-determination must begin in inner sense (the Inner-Priority Thesis)”. (ROBINSON, 1989, p. 26)

sucessivo e do simultâneo. Ele coloca nessa ordem como a imaginação vai ordenando as representações; e na sucessão das representações que são atribuídas a uma mesma substância, haveria essa antecipação de uma ordem temporal, o que parece manter o problema da determinação, quando não refere o caráter relevante da imaginação nessa antecipação, mas ainda induz a uma confusão circular entre tempo e espaço, onde não se vê princípio nem fim, mas a busca de um desses não cessa. Sua proposição, entretanto, torna perceptível o imediato que são as representações espaciais e a mediação envolvida nas representações temporais. Sob a perspectiva da sensibilidade, as representações são imediatamente dadas pelo sentido externo, sob a perspectiva da determinação e percepção destes; os dados são previamente determinados por ordenamento temporal. É, portanto, nesse encontro que se dá o conhecimento. Nesse mesmo ponto, chega-se à problemática questão de que o tempo enquanto forma da sensibilidade não produz qualquer determinação; a determinação temporal só é dada pelo traçado da linha temporal que já possui referência do espaço e já é intervenção da imaginação.

O que se busca aqui é resgatar uma importância (porém não prioritária) aparentemente perdida do sentido interno quando sua especificidade se dissolve nas outras estruturas da cognição humana. Situar esse sentido entre o entendimento e o sentido externo, nos induz a não perceber a importância do mesmo, como se fosse secundário em duas medidas. Na primeira, é uma aparência do "eu penso" na sensibilidade; na outra é um efeito dos objetos do espaço.

O tempo, como dito anteriormente seguindo os *Fragments de Leningrado I* (KANT, 1990), é a forma como eu apareço a mim mesmo no sentido interno e pode-se com isso dizer que é no sentido interno que o "eu" se coloca para assim poder reconhecer-se já como fenômeno, e não como é em si mesmo. Fica claro nos *Fragments* como a atuação da apercepção transcendental sobre o sentido interno se utiliza das representações do espaço: o tempo é a possibilidade da apercepção se realizar empiricamente; ela é fundamento desta experiência, e o tempo é onde as representações externas adquirem por essas razões uma referência aparentemente contínua que permite que as coisas sejam experiências para um sujeito e sua diversidade seja situada numa sequência e também num lugar em relação ao sujeito. Quando Kant traz que é na apercepção empírica que o "eu" *era, é e será* (KANT, 1990 p. 101), ele quer dizer deste movimento do "eu empírico" que é fenômeno e que se situa como as coisas externas se situam para o sentido interno. Enquanto que o "eu penso" simplesmente é, e, portanto, ele propriamente que é fundamento. Por outro lado, esse "é" não o transforma em ente, mas, como é dito em toda

crítica, ele é condição, ele é estrutura transcendental, destituído de conteúdo. O "eu empírico" já é afetação e aparência de continuidade, ele já se situa nas coisas que são para um sujeito, aparenta ser ente com conteúdo, mas se vale dos conteúdos do espaço para aparecer. Ao se associar às representações espaciais, tanto aparece como faz aparecer os fenômenos dos objetos. É uma representação consciente acompanhada de uma representação.

Neste momento, pode-se introduzir também uma importante discussão sobre a existência desse "eu", e como essa discussão com suas conclusões é afastada por Kant, justamente por ela gerar uma ilusão sobre uma alma permanente e existente. Já foi dito anteriormente como essa questão sobre a existência de um "eu" pode ser buscada numa experiência aparentemente imediata de uma autoconsciência e por conclusões lógicas de que as coisas só podem ser para um "eu" que toma consciência. Daí se extraindo como bastante originário esse "eu", a existência desse eu. Para Kant a existência, inclusive, é uma categoria (da modalidade) e, portanto, é um conceito que se dirige a um diverso, vazio quando independente da sensibilidade. Concepções essas que divergem, por consequência, das que trazem a existência autoconsciente como independente de um objeto que seja sintetizado. Mais à frente, esse mesmo dilema retornará quando se tratar do conhecimento originário (apercepção pura de um eu) e do conhecimento objetivo. É-se levado a todo momento a caracterizar essa tendência a um erro do julgamento, repercussão das ilusões transcendentais da dialética que a todo custo busca encontrar a alma no mundo. Porém, também, não se consegue afastar a sensação autoevidente de uma consciência e da anterioridade da mesma às coisas mesmas. Há que se ceder a uma consciência que é condição de possibilidade de qualquer objeto e que originalmente possibilita toda percepção. Todavia essa independência é somente possibilidade, ela só é realização se dirigida às coisas.

O que se tem indicado até o momento é que o conhecimento de si está totalmente vinculado ao conhecimento das coisas. O objetivo da experiência, e com isso a possibilidade de um conhecimento que não seja simplesmente contingente, está no conhecer das coisas dentro de uma estrutura do entendimento que permita esse conhecimento; o conhecimento de si seria nesse ponto um saber de si que sabe das coisas. Ao buscar algo transcendente nisso, se faz um movimento de abstração desse campo do conhecimento, único lugar possível de apreender o "eu". Mais adiante na obra da primeira Crítica, isso cairia na dialética do espírito, que para Kant é enganosa, embora possa ser

reposta como necessária na prática, desta feita esclarecido seu sentido criativo e regulativo.

### 2.3 – Sobre as Sínteses

Neste instante da discussão, é preciso fazer uma digressão sobre a apreensão e sobre o que é síntese de uma maneira geral em Kant. Para tanto, necessariamente percorrer-se-ão outras distinções de conceitos que agregam compreensão para as mesmas, quais sejam, a de aparecimento e fenômeno em Kant (PIMENTA, 2006), e a de enlace e reunião (JÁUREGUI, 2007). A primeira distinção, que tantos já notaram e ressaltaram, vai nos apontar um problema que nas edições brasileiras da Crítica da Razão Pura passaria despercebida. Aparecimento, como bem coloca Pimenta (2006) sobre a escolha desta palavra para traduzir o termo alemão “Erscheinung”, o traduz da melhor forma por não remeter necessariamente a um engano, mas a um evento que se situa mais no campo da sensibilidade, que não possui ainda toda a clareza de um fenômeno, em decorrência de que para esse último a subsunção das intuições aos conceitos do entendimento deve estar feita. Claudia Drucken (KANT, 1990, p 104), em nota à tradução das Folhas Soltas de Leningrado I, faz menção a essa importante distinção e, embora adote a palavra Aparência que deixa mais proximidade com o engano e erro, ela ressalta que tanto fenômeno como “aparência” estão relacionados com a realidade e se situam mais no campo das discussões da verdade e do erro; de outro modo estariam os objetos do pensamento (*Noumena*) que podem ser situados dentro de possibilidades totalmente enganosas, em uma ilusão (*Schein*). Logo os termos Aparecimento (*Erscheinung*) e Fenômeno (*Phaenomena*) não podem ser confundidos como o fizeram as versões em português e versões em inglês, posto que descrevem relações diferentes das representações com a Sensibilidade e com o Entendimento. É notório que essa diferença está tanto mais evidenciada na primeira edição da CRP, porém não deixa de ser relevante na segunda, como o afirma Pimenta (2006). Porém, afirma-se aqui que esta distinção pode trazer contradições que Kant buscou sanar com sua segunda edição. Pelo que se percebe, situar o Aparecimento estritamente na sensibilidade gera problemas, pois isso supõe uma consciência subjetiva que em si parece trazer contradições com a origem da consciência que é o entendimento. Isso nos faz trazer as colocações de Jáuregui (2007) sobre a distinção entre enlace e síntese; a autora refere que aquela ocorre primeiramente no campo da sensibilidade, não seria categorial e, portanto, o que ligaria as representações seria um enlace, uma espécie



de união entre elas, mas que não teria o ordenamento necessário para constituição de um objeto. Basicamente essa é a distinção que ocorre entre apreensão e síntese da apercepção, as duas sendo formas de síntese, que em última instância são originadas no entendimento, mas que são bem distintas no que concerne ao modo de conectar representações. Ou seja, o caráter de universalidade e necessidade buscado quando as representações são ligadas a conceitos do entendimento não está presente na primeira; e o que costuma ser atribuído como modo de ligações das representações da sensibilidade neste campo imaginativo é a associação, determinada pelo fluxo da experiência temporal das representações.

Pimenta (2006) reforça em sua definição dos conceitos que as formas da sensibilidade (tempo e espaço), juntamente com a imaginação, devam ser situados unicamente no campo da sensibilidade e a síntese categorial, essa sim, estaria definida como sendo parte do entendimento; para isso Pimenta (2006) utiliza-se das asserções da Edição A da CRP. Kant, quando diferencia a apreensão da apercepção, faz essa distinção entre uma sendo relacionada a intuição e a outra a intelecção, deixa bem claro que a síntese não deve ser identificada com a sensibilidade e que busca fazer correções destes possíveis equívocos por meio da Dedução Transcendental B. Essas correções buscam ser tornadas claras por essa ação do entendimento sobre a sensibilidade por meio da síntese figurada. Na atuação, Kant já situa também a imaginação sob efeito e tendo sua origem no entendimento, porém não é confundida com a síntese categorial. A distinção entre Fenômeno e Aparecimento, quando levada ao extremo, passa a situar apenas o primeiro tendo intervenção do entendimento. Jáuregui (2007) define como objetos indeterminados esses sob o signo do Aparecimento. O que se vê como pertinente nesta definição é a pressuposição de um momento anterior dos dados, onde o dar-se dos dados estaria à disposição da atuação das categorias para torná-los objeto. No Aparecimento (*Erscheinung*), haveria uma apreensão das representações, que estariam em um enlace pré-categorial (JÁUREGUI, 2007, p. 58), e esse momento é que se caracterizaria propriamente por apreensão, já a síntese pura é propriamente a subsunção dos dados às categorias. Porém o que se vê no percurso da Crítica é uma distinção não tão monocromática, assim, vê-se uma imaginação que provém de alguma medida do entendimento, já que toda síntese lá se fundamenta, mas que, por outro lado, é uma faculdade que acontece no campo do sensível, que se dirige ao dado sensível e que

funciona desprendida dos ordenamentos das categorias, mas não de uma repercussão da apercepção<sup>12</sup>.

Na primeira edição da crítica, há uma proposição teórica sobre as três sínteses: apreensão, a reprodução na imaginação e apercepção propriamente dita (síntese em um conceito); na segunda edição, essa teoria se dispersa e não mais é mencionada. Paton (1936, p. 354) esclarece que seria uma só síntese que se desdobraria em três aspectos e que todos esses são igualmente puros e empíricos. Essa colocação de Paton é importante no sentido de tornar claro que a síntese, como este autor o define em sua obra (p. 266-68), requer uma materialidade oferecida pela intuição, e de outro lado são necessárias marcas que façam a união do diverso da intuição, e este campo formal se origina no entendimento. De outro modo, pode-se falar de uma única síntese quando levamos em consideração que a síntese da imaginação se dirige à síntese dos conceitos, ou ainda, que pode ser parte do processo de síntese tomado em sua totalidade, já que a síntese conceitual ocorre levando-se a síntese da imaginação para os conceitos. Portanto o conceito de síntese é o mesmo, porém, seguindo Kant, há distinções marcantes quando o tomamos em seu aspecto mais empírico e de outro lado seu aspecto mais intelectual (puro). Pode quase se tornar exagero percebê-los mais em sua similitude do que em suas grandes diferenças: a apreensão e a apercepção pura. De início, já se identificam os processos pouco claros e com uma consciência obnubilada na síntese da imaginação; Paton (1936, p. 170) reforça a qualificação de cegueira a esse processo sintético, atribuindo isso ao fato de que se é inconsciente das regras que produzem a síntese, consciência que só é atingida pela reflexão do julgamento.

O que se vê na segunda edição da Crítica da Razão Pura é a referência a dois aspectos da síntese; uma sendo a junção das duas primeiras sínteses anteriores, e a segunda; a síntese da apercepção. Ficando, portanto, a síntese da apreensão e a síntese da apercepção, respectivamente, uma empírica e a outra intelectual<sup>13</sup>. A síntese da apreensão e sua ligação com a síntese da apercepção já foram abordadas acima quando se tratou do tempo e de como sua multiplicidade somente pode ser apreendida quando há uma ligação com uma unidade do tempo, isso é síntese da apreensão. As sucessões de dados só podem

---

<sup>12</sup> “A síntese das representações assenta sobre a imaginação; porém, a unidade sintética das mesmas (requerida para o juízo), descansa sobre a unidade da apercepção.” (KANT, 2013, B 195).

<sup>13</sup> Dessa maneira, fica provado que a síntese da apreensão, que é empírica, tem que ser necessariamente conforme à síntese da apercepção, que é intelectual e está inteiramente contida *a priori* na categoria. É uma e mesma espontaneidade, que ali sob o nome de imaginação, aqui sob o nome de entendimento, promove a ligação do diverso da intuição.” (KANT, 2013, B 162).

ser pensadas representadas para um sujeito, quando há uma referência deste na unidade do tempo; esse é um ato da imaginação. E Jáurégui (2008, p.41) nos reforça que é o ato de traçar a linha do tempo que constitui a apreensão por meio da reprodução da imaginação: reproduzimos os eventos anteriores para situarmos o presente nesta linha do tempo e aí vamos trançando esta linha, num ato da imaginação (KANT, 2013, B 154), porém não há ainda a própria consciência da unidade do tempo; esta última já é a síntese de uma apercepção. Neste ponto, tem-se um momento crucial em que Kant (2013, B 154)<sup>14</sup> distingue um *sujeito passivo* que recebe o ato da imaginação, que pode ser, portanto, entendido como a afetação do sentido interno. Ter-se-ia nesse evento a própria clareza da distinção entre a apercepção, que se identifica como o sujeito espontâneo e ativo, que se dirige antes, por meio das categorias, ao diverso da intuição em geral e aos objetos em geral e não à intuição sensível, que se dirige primeiramente à síntese da apreensão. Ao mesmo tempo em que há uma distinção, há também uma ligação dessas duas sínteses. É isso que Kant faz com seu exemplo sobre o conhecer puro e o conhecer empírico, afirmando que um nos remete ao outro. Não podemos pensar um círculo sem o traçar (imaginando) em nosso pensamento (KANT, 2013, B155). A unidade do círculo, que poderia ser identificada como um efeito das categorias (da quantidade), e, portanto, de uma síntese do entendimento, é experiência subjetiva através da síntese figurada que traça esse círculo, afetando o sentido interno, mas, em última instância, o efeito foi produzido pelo entendimento. Considerando que a síntese originária é o fundamento que liga qualquer síntese, ela é o motor desse ato.

## **2.4 – Sentido Interno e sua relação com sentido externo**

O que constitui a experiência do "eu" é a afetação feita pelo entendimento no sentido interno, essa sendo feita dentro de uma relação de representação dos objetos externos que são representados para um sujeito. São extraídos do sentido externo seus objetos como materialidade sobre as quais um sujeito pode atuar. É como se algo – o sujeito – estivesse sem os objetos, mas que só é possível porque há objetos externos. Inclusive Kant traz, junto à dificuldade de pensar um sujeito que é objeto de si mesmo, um sentido interno que apela para o espaço para que sua receptividade seja exercida.

---

<sup>14</sup> “Com o nome de síntese transcendental da imaginação exerce, pois, sobre o sujeito passivo, de que é a faculdade, uma ação da qual podemos justificadamente dizer que por ela é afetado o sentido interno. ” (KANT, 2013, B 154)

As representações do sentido interno que são para o eu penso estão, portanto, submetidas ao entendimento, em especial pela via do ato da imaginação. Não se deve supor que o sujeito é fruto puro dos objetos externos, de uma materialidade das experiências, ou unicamente de representações provindas do sentido externo. Isso gera uma nova compreensão sobre a duplicidade de formas da sensibilidade e a origem de suas afetações, o que torna mais clara a distinção entre os dois sentidos, um voltado para si mesmo e para os objetos (objetos aqui podem ser qualificados como “objetos subjetivos”, objetos que são para um sujeito), ou seja, para o sujeito e seus objetos, outro para os objetos (externos, em alguma medida independentes dos estados mentais subjetivos). Os primeiros são em alguma certa medida independentes dos segundos, na medida que as experiências subjetivas não precisam conciliar as noções espaciais dos objetos e pode-se falar de sentimentos que não são espacializáveis; e os segundos são espaço-temporais, em princípio, posto que o tempo é universal, mas a coerência das relações espaciais independe das representações subjetivas particulares. Agora, essa explanação pode dar margens à simplificação de uma via de mão única que não condiz com o intrincado jogo de determinações dos conceitos do sistema kantiano. Esses argumentos acompanham sobremaneira as discussões sobre a possibilidade de objetos subjetivos, termo que já parece um contrassenso por si. Esta expressão foi cunhada por Prauss e vem sendo trabalhada em especial na primeira edição da *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and defense* do autor Henry Alisson (1992), mas que em sua revisão (2004, p. 279), já não é tão enfatizada. Alisson usa essa expressão para falar desses objetos que permitiriam ao sujeito apreender a si mesmo, seus estados mentais. Em sua primeira edição, Alisson chega a defender a pertinência dessa distinção entre “objetos subjetivos”, aqueles que representam estados mentais e representações, e “objetos objetivos”, os que definem entidades espaço-temporais e estado de coisas; por essa distinção se relacionar com uma distinção trazida por Kant entre *Objekt* e *Gegenstand*, *Objekt*, é situado mais do lado do sujeito e das estruturas conceituais que podem ligar qualquer grupo de representações, e *Gegenstand* já é referido como aquilo que persiste diante do fluxo das representações internas como objeto externo (ALISSON, 1992, p. 222-223).

Combatendo essa simplificação, o próprio Kant em B156 apresenta as interdependências desses sentidos um em relação ao outro: a unidade da dimensão do tempo é dada pela linha, que é uma representação espacial, e que o tempo também tem como referência as variações das coisas no espaço, suas modificações servem para determinação do tempo. O sentido interno com sua forma universal no que concerne os

objetos da sensibilidade, e o sentido externo é necessário enquanto fornecedor de representações sensíveis que serão produzidas (via imaginação), possibilitando ao sentido interno ser determinado, ou como coloca Alisson (2004, p. 277), a representação do tempo apela para o espaço<sup>15</sup>. E nesse sentido também apontado para um problema superado pela teoria Kantiana que é prioridade do sentido interno sobre o sentido externo, algo presente no cartesianismo, que põe como princípio máximo o “eu penso”. Os esclarecimentos trazidos pelas Folhas Soltas de Leningrado (KANT, 1990) deixam isso textualmente dito, que não há sentido interno sem sentido externo. O sentido inverso desta frase é evidente: não há fenômeno sem um sujeito, que só tem forma possível na sensibilidade a partir do sentido interno. Como o sentido interno não determina nada, somente pode ser determinada a experiência do "eu" no tempo representando objetos no espaço que são distintos do sujeito, há aí, pois, uma determinação do sujeito na experiência<sup>16</sup>. Jáuregui (2007, p. 146) faz ver que esse problema de um sentido interno independente do externo ainda pode ser encontrado em Kant em sua primeira Dedução Transcendental e nos Prolegômenos. Neste segundo texto, com a distinção que é posta entre juízos de experiência e juízos de percepção, também se chega a se estabelecer que os juízos de percepção não fazem referência ao objeto e se tornam juízos de experiência através do entendimento, da conexão de uma consciência empírica a uma consciência geral (KANT, 2014, VI, p. 300-301). Pode fazer ver que há um estágio anterior subjetivo que independe dos objetos exteriores, como se fossem simples afecções que em primeiro momento seriam restritamente internas. Esses argumentos não se sustentam diante da refutação do realismo. Retornar-se-á a esse tópico na seção sobre a independência das faculdades no segundo capítulo.

O sentido interno tem em sua forma o tempo, que é universal para todas as representações, enquanto o espaço, enquanto forma do sentido externo, pertence aos objetos. Essa universalidade é o que torna múltiplas todas as representações (JÁUREGUI, 2007), posto que faz uma sequência a partir do tempo e assim distingue a diversidade de seus elementos na série. Ao mesmo tempo em que constitui a multiplicidade, é esta sequência que unifica para um sujeito; aqui já há interferência da imaginação, que em seu esquema já intervém na linha do tempo e esboça uma síntese subjetiva que une todas

---

<sup>15</sup> “[...] the representation of time requires an appeal to space.” (ALISSON, 2004, p. 277).

<sup>16</sup> “[...] wir keinen inneren Sinn haben würden und unser Daseyn nicht in der Zeit bestimmen könnten wenn wir keinen äusseren (wirklichen) Sinn hätten und Gegenstände im Raume als von uns unterschieden uns vorstellten” (KANT, 1990, Frente, Linhas 19-22).

essas representações em uma unidade do tempo. Esse problema sobre o que é apenas sensibilidade e onde interfere o entendimento para sua unificação é bem evidente na primeira edição da Crítica da Razão Pura (CRP-A), na qual há a distinção de três sínteses: uma apreensão, uma síntese feita pela imaginação, uma terceira pelo reconhecimento do conceito (JÁUREGUI, 2007, p. 38-40). Pode-se supor as dificuldades dessa divisão a partir da supressão feita por Kant na segunda edição. O que se vê é que pensar essa sensibilidade é intrigante, pois sempre se recai na necessidade de uma unificação desse diverso dado para que o mesmo seja apreendido, isso sim, já é interferência do entendimento; estes níveis de interferência postos por Kant nas três sínteses não parecem clarificar essa relação, mas sempre criam a necessidade, à maneira de um infinitesimal, de uma outra definição entre o estado anterior e o seguinte. Mas ao mesmo tempo é intrigante e da natureza da própria Crítica esclarecer os graus ótimos dessa estrutura do conhecimento. O sentido interno, se tomado fora dessa matriz de síntese, seria apenas as representações não sequenciadas, não haveria aí o esquema reprodutivo da imaginação que repõe o anterior ao lado do posterior e une por meio de uma figura: a linha temporal. O esforço de distinção produz algumas dificuldades, posto que outras estruturas do conhecimento se mostram interligadas nessa experiência das representações no tempo, vê-se logo nesta a junção de entendimento e sensibilidade. Afinal experiência é conhecimento empírico que inclui entendimento e sensibilidade com seus dados contingentes. O movimento de abstração e de reflexão proposto pela CRP é justamente prescindir dessa experiência para encontrar o que é pressuposto para a mesma.

Kant (1990), em seu manuscrito de Leningrado I, apresenta o tempo como a forma em que o "eu" se apresenta no sentido interno. A definição do que é o tempo é crucial para compreendermos o sentido interno e a experiência possível do "eu empírico". Na citação abaixo, Deleuze nos traz os matizes do Sujeito Kantiano situado nessas variações sucessivas e nos graus no instante, remetendo ao Tempo. Vale ainda enfatizar que a intuição pura de Kant foi uma das grandes novidades da primeira Crítica, a necessidade de conceitos *a priori* já eram afirmadas antes de Kant, mas uma sensibilidade com aspectos *a priori* é uma inovação, pois não mais situa o tempo e o espaço nem como meras ficções humanas, nem os substancializa, ou atribui caráter ontológico aos mesmos. Situam-nas como *a priori* da sensibilidade, não num nível conceitual do entendimento, mas num campo pré-empírico (HÖFFE, 2005, p. 41).

Para Kant, ao contrário, o Eu não é um conceito, mas a representação que acompanha todo conceito; e o Eu não é um objeto, mas aquilo a que todos os objetos se reportam como à variação contínua de seus próprios estados sucessivos e à modulação infinita de seus graus no instante. (DELEUZE, 1997, p. 39).

É forçoso enfatizar esse aspecto essencial da ciência kantiana: o tempo é a forma de uma intuição pura, e não um conceito do entendimento. Não está situado no campo do entendimento, não faz parte de suas categorias. Isso implica que ele não tem um aspecto discursivo e espontâneo, mas é caracterizado por ser uma estrutura da receptividade, isso quer dizer, da sensibilidade. Isso marca bastante a limitação humana sobre o conhecimento, já que as experiências possíveis e conseqüentemente o conhecimento vão estar limitados a essa estrutura pré-empírica. Para o homem, toda a sua possibilidade de conhecimento passa pelo tempo. Poder-se-ia imaginar um ser que prescindisse do tempo diante das intuições, mas, de acordo com Kant, esse ser não é o homem.

Kant inova, trazendo justamente de forma bem clara em sua refutação do idealismo, que os objetos, o sentido externo e a pressuposição de um mundo de coisas que produzem essa afetação nos sentidos são necessários e não são menores do que a necessidade de condições *a priori* para perceber e apreender essas afecções. Não há, pois, como colocar tal prioridade sobre o sentido interno, ou como estender seu alcance, tal qual fizeram os autores do idealismo alemão que retornam com a pretensão (já implícita em Descartes) de originar o mundo externo a partir do "eu" que se põe a si mesmo, ou sem o qual o mundo não se põe (mesmo que em conexão com um ente Absoluto ao qual este "eu" esteja ligado), e de autores como Locke, que definem uma prioridade do sentido interno, mesmo que concebam sínteses independentes do entendimento nos pacotes sensórios de dados que se apresentam (apud Robinson, 1988). É dentro dessa construção do que é o sentido interno, que se tem feito aqui, onde o sujeito (consciência de si) se coloca a si mesmo para poder perceber-se aí enquanto fenômeno. Mas, para que consiga fazer isso, ele vai fazer uso dos objetos externos, de um corpo material fornecido por esta exterioridade. O tempo é a forma do sujeito que permite situar os objetos em suas mutações de sucessão, ou sua posição simultânea, e nesta já há um apelo para o espaço.

Robinson (1989), em seu texto sobre *The Priority of Inner Sense*, vem tentar resolver esse problema da prioridade do sentido interno, propondo dois sentidos internos, um noético e o outro intencional; neste último, usa as contribuições da Fenomenologia de Husserl para falar de um sentido interno que se dirige ao sentido externo e que, portanto, tem sua prioridade frente ao sentido externo. O primeiro, porém, está “por trás do véu dos

Aparecimentos”, o que indica que é condição do segundo. Essa solução parece tornar complexo o argumento sem satisfazer a compreensão. Porém pode coadunar-se com o duplo aspecto do sentido interno em sua determinação, como vimos anteriormente com Schmitz (2013). Melhor parece a solução trazida por Robinson em seu artigo subsequente (1989), como foi discutido anteriormente, onde defende que tanto a prioridade do sentido externo como a prioridade do sentido interno não podem ser tomadas de forma absoluta, nem negadas de forma absoluta.

A crítica que se pode fazer à concepção dupla que subjaz à proposta kantiana da sensibilidade é de que haja um abismo insuperável entre sujeito e as coisas em si. Um dualismo que se coloca entre o sistema e aquilo que ele pressupõe fora dele para o sustentar e o alimentar com suas afecções. Agora, essas questões de fato são postas fora da epistemologia kantiana, posto que a razão impõe limites de conhecer sobre essas realidades de um ponto de vista ontológico.

## **2.5 – Afecção e a Coisa em Si**

Já foram feitas importantes e aprofundadas discussões por diversos autores desde a publicação da primeira Crítica, tal como Schultze e Jacobi, no que diz respeito à coisa em si, sua incognoscibilidade e os problemas de uma afecção a partir dela; Jacobi põe o argumento de que não pode haver uma afecção da coisa em si, visto que a mesma não pode ser conhecida, e em consequência disso, não pode ser causa das representações; de outro modo, enquanto faculdade receptiva, a sensibilidade necessita de que algo aja sobre ela. E ainda se argumenta que sem a coisa em si, Kant cairia num solipsismo. Essas questões estão resumidas e esclarecidas no texto de Nitzan sobre a coisa em si (2014). Ou seja, não se pode prescindir deste conceito no sistema kantiano, de acordo com Jacobi, mas não se consegue a partir dele resolver as questões trazidas pelo sistema. Schultze, de outro lado, afirma a própria impossibilidade de se falar em afecção, e propõe uma renúncia da coisa em si, algo que ele não efetiva por duas razões: para não excluir a noção da verdade que pressupõe que as representações estejam correlacionadas com objetos à parte da consciência, e em segundo lugar para não cair em um idealismo tal como o de Berkeley, segundo o qual toda a realidade está dentro da consciência, onde tudo é agregado da forma e dos efeitos da mente (NITZAN, 2014, p. 64-65). Essas discussões são bastante relevantes no que concerne às teorias da afecção que se têm apresentado aqui quando tratamos dos sentidos da sensibilidade.



Quando se fala de afecções do próprio sujeito sobre o sentido interno, estaria se falando de agregados da forma agindo sobre uma faculdade receptiva e passiva. Porém tem-se deixado clara a imaterialidade desta afecção e a necessidade da materialidade oferecida pelas afecções de objetos externos. Logo, em última instância, os limites da consciência nos fazem atingir apenas as representações de produtos dessas afecções que já são uma coordenação entre sentido interno e externo. Kant já nos alerta sobre a necessidade de algo permanente posto fora do sujeito que garanta algo fixo diante do fluxo constante das representações internas. As afecções do sujeito sobre si mesmo, por conseguinte, se apoiam no sentido externo e esse tem como pressuposto de suas afecções a coisa em si. Com essas teses, foge-se das tentativas que buscam entender os sentidos internos e externos de forma paralela ou atribuindo materialidade a uma autoafecção independente do sentido externo (DIRSCHAUER, 2004, p. 54).

É sempre bastante questionável do ponto de vista lógico pôr o incognoscível como causa do conhecimento: é uma contradição evidente e insustentável. E, por isso, traça-se do lado da consciência e das categorias do sujeito, esse conhecimento originário, uma consciência que é síntese de marcas comuns nos objetos, e que é a síntese das representações de algo que permanece e mantém possível essa síntese; do contrário essas representações seriam associações subjetivas e sempre modeláveis ao transcurso contínuo das representações. Essas asserções de que a coisa em si é algo com que não se pode contar, pois nada se pode dizer dela, têm como contraponto, todavia, a constatação de que não se pode prescindir da coisa, sob pena de a verdade e a objetividade dissolverem-se em um idealismo que leva a um solipsismo; isso tudo é coerente com a totalidade da proposta kantiana de denúncia dos limites do conhecimento humano: a todo momento, o conhecimento humano circunda suas impossibilidades e ele próprio se engrandece ao reconhecer suas ilusões ao ultrapassar tais limites.

Por outro lado, no que tange à afecção e à coisa em si, não se fornece uma boa solução para essa descabida aplicação da categoria da causalidade sobre algo que excede o conhecimento na teoria kantiana. Quando se refere à afecção provir da coisa em si que incide sobre o sujeito, isso cria a necessidade de aplicação da categoria de causalidade sobre o incognoscível. Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, na tentativa de solucionar esse embaraço, Kant lança mão do objeto transcendental, que, apesar do pouco que se possa saber sobre ele, vem como conceito limite e já parece mais próximo do âmbito da consciência e não do insondável, como caracteriza a coisa em si. Acredita-se que a conciliação entre a necessidade de um objeto externo, defendido no idealismo

transcendental, e a afetação do sujeito por seus próprios fenômenos, que é resultado de um idealismo em seu sentido estrito, é aqui sintetizada e por isso provoca alguma falta de clareza e incoerência.

Bonaccini (2003), de uma forma bastante clara, evidencia importantes questões sobre a afecção kantiana e as dificuldades de compreensão da mesma dentro de uma perspectiva do idealismo transcendental. Importantes discussões sobre a coisa em si já foram feitas por diversos autores, como foi dito anteriormente, tais como Jacobi, Schultze e Beck, entre outros; mais recentemente, temos escritos minuciosos sobre o percurso da coisa em si feitos por Bonaccini (2003). Ele nos evidencia as controvérsias, importâncias e profundidades deste tema, que por si só demanda bastante interesse para quem de forma justa deseja entender o pensamento kantiano e suas possíveis inconsistências. No que tange ao interesse desta pesquisa, buscar-se-á especialmente importar algumas das cruciais questões dessa problemática que se tornam imprescindíveis para o percurso proposto. Já foram apresentadas algumas delas, mas aqui serão retomadas e aprofundadas algumas delas.

Todo o problema da afecção, que é de muito interesse para compreensão dos sentidos interno e externo, tal como tem sido apresentado até o momento direciona para a pergunta: o que é isso que afeta o sujeito? Tem-se visto que o sujeito pode afetar a si mesmo, mas isso não é totalmente desvinculado de uma afetação que fornece materialidade a esse efeito: algo externo ao sujeito, ou ao menos algo insondável ao sujeito e que deve ser pressuposto em última instância. E nisso nos deparamos com o conceito de coisa em si. Autores como Fichte defendem uma leitura que nega tratar essa coisa em si como algo realmente externo ao sujeito, posto que isso leva a um dogmatismo e destrói o idealismo transcendental kantiano, mas daí não se justifica defender um total idealismo quando se esconjura esse conceito ou se o retorce até torná-lo um objeto da própria consciência, posto por ela, mesmo que seja posto por ela através de sua limitação (BONACCINI, 2003, p. 115). Fichte, citado por Bonaccini, opera sua compreensão sobre a coisa em si utilizando a referência desta limitação: “ Eu me ponho a mim mesmo. Ponho-me como algo limitado [...]” (2003, p.114).

É sabido que Kant, ao tratar da coisa em si, falou dela como esse conceito negativo, de algo que faz unicamente referências às coisas como seriam sem as condições (limitadoras e condicionantes) da consciência. Seria unicamente como pensar que os fenômenos são aquilo que é apreendido através das categorias e *a priori* da sensibilidade (tempo e espaço) e a coisa em si é um contraponto que faz pensar algo que seria sem essas

condições. Seria apenas dizer que coisa em si é um não-fenômeno. Dessa maneira, não se causa nenhum grande problema para o pensamento kantiano. O problema surge quando queremos abordar esse conceito como algo positivo a partir da noção trazida por Kant de que os objetos são dados para o sujeito, que algo é recebido. Bonaccini (2003, p. 225) vem nos mostrar que desmerecer o conceito de coisa em si tomando-o unicamente como negativo, e com isso rejeitando a afetação, pode levar a uma recusa de uma tese importante para o idealismo transcendental: a tese da incognoscibilidade.

Em outro texto, Bonaccini (2013) alerta para a busca de objetos puros; isso vale para a presente discussão, posto que todo o percurso da crítica é o idealismo transcendental que trata do conhecimento puro dos objetos, do esforço e da busca por essas formas, estruturas puras que permitem um conhecimento objetivo. Em suas palavras, o “conhecimento puro do objeto” e não o “conhecimento do objeto puro” (BONACCINI, 2013, p. 215). Quando se lança muito esforço na busca por um objeto puro, ou *a priori*, se rompe com uma perspectiva kantiana e os próprios limites por ele apontados. O esforço kantiano é, portanto, definir esses elementos *a priori* do conhecimento e não determinar a existência ou não de um mundo externo. Dito isso, não se exclui aqui a discussão sobre a coisa em si e sobre a afecção, porque essas questões importam para compreensão das próprias estruturas kantianas e porque o modo como se coloca a discussão sobre essas questões pode intensificar as contradições dos elementos da crítica da razão pura ou torná-los muito obscuros, como é o caso do sentido interno. Essa questão sobre a busca de um objeto puro já orienta no caso em questão nesta pesquisa de não se almejar um objeto “subjetivo” puro, de um eu-objeto que seja puro. Pode-se, inclusive, lembrar que, na dialética, essa busca já foi bem demonstrada como enganosa do ponto de vista do conhecimento, e que esse fundamento já é posto na Analítica e Estética quando se assevera que sempre se estão delineando os elementos *a priori* do conhecimento e não os objetos.

Como bem o disse Bonaccini (2003), as preocupações kantianas se voltariam muito mais para uma teoria “coerencialista” e não “correspondencialista” da verdade (p. 239), o que quer dizer que o conhecimento objetivo teria menos que ver com uma certificação ontológica do conhecimento com o seu referente, do que com as coerências das representações com as estruturas do conhecimento, sem, no entanto, excluir a necessidade de pressuposição de um mundo externo que possibilita essa referência para experiência humana em torno do qual o conhecimento se organizaria, mas que os limites da apreensão da coisa em si estão postos. A incognoscibilidade de uma coisa em si não

pode ser excluída desse sistema, sob pena de colapso em ilusões solipsistas. Para essa tese, apresenta-se uma analogia poética: A produção de um vaso de barro. O vaso é produzido em torno do vazio, esse vazio é o incognoscível, sem ele o vaso não tem forma de vaso, ele colapsa. E nada se pode falar deste vazio. A forma do vaso leva em conta esse vazio.

\*\*\*

Para concluir este capítulo, percebe-se um grande desafio ao se tentar ser coerente com o sistema kantiano e, ao mesmo tempo, se buscar fazer este recorte para tornar mais distinta e clara a posição do tempo nos processos que permeiam a consciência e o conhecimento de si. Essa digressão sobre o recorte temático desta pesquisa e o sistema kantiano faz necessário dizer a respeito da metodologia que nos impõe essa compreensão: devemos inevitavelmente apontar caminhos e conceitos necessários para a compreensão deste tema aqui abordado, mas nem sempre poderemos percorrer com aprofundamento todo o percurso exigido para fazer jus aos conceitos citados, em outras palavras, isso quer dizer simplesmente que se persegue o tema, mesmo sabendo que se sustenta em vários outros pontos e que produzir um aprofundamento de um ponto do sistema kantiano é, ao mesmo tempo, cuidar para que não se afunde em contradições com todo o restante da obra magna: como aquele que pisa um tapete sobre o qual há muitos móveis ao redor e cujo pé tem por debaixo um buraco.

Falar da sensibilidade é algo envolto em dificuldades, posto que as qualificações para distinguir sempre são discursivas e utilizam recursos próprios das categorias do entendimento, tende-se a querer preencher de marcas de distinção essa capacidade humana de receber dados, e quando Kant a separa em duas modalidades, tempo e espaço, já é constituído outro conflito que almeja marcas que distingam uma em relação à outra. Para tanto, o que mais parece qualificar o sentido interno é sua proximidade ao sujeito e atuação do entendimento neste, enquanto o sentido externo é sua abertura para o externo e ao insondável conceito da coisa em si que estaria como origem daquilo que afeta o sentido externo. Mas, quando achamos uma explicação aparentemente clara, nos deparamos com a inapagável interdependência dessas duas modalidades de recepção, não há uma sem a outra, como foi dito anteriormente. E é a marca unitária fornecida pela apercepção pura, o "eu penso", que acompanha toda representação, que fundamenta o "eu" no tempo, esse que continua no passado, presente e futuro. Sentido interno é,

portanto, como o sujeito aparece para si mesmo; é como o sujeito pode refletir a si mesmo, agindo sobre a sensibilidade, que passa a ser o sujeito receptivo dessa ação. Isso somente pode ser melhor compreendido se for feita a distinção entre sentido interno e apercepção, distinção que permite esclarecer aquilo que é próprio da espontaneidade e aquilo que é próprio da receptividade dos dados.

Seguindo o que foi dito anteriormente sobre o percurso desta pesquisa, entrar-se-á nas relações da apercepção transcendental com o sentido interno. Tal como Höffe (2013) nos faz ver, eu não preciso intuir uma representação para que seja dita “minha”, eu simplesmente penso. Com isso, ele vem mostrar o aspecto do eu lógico, em sua simplicidade, que se mostra anterior ao conhecimento; está, pois, no campo da mera representação do pensamento, da espontaneidade. Eu isolado da sensibilidade que em última instância contradiz a necessidade sintética da unidade transcendental da consciência. Cabem aqui no estudo o confronto e os limites das acepções sobre um eu lógico e a apercepção transcendental; esta última pressupõe a síntese na sua origem, síntese que se assenta em uma diversidade de representações. Esse aparente paradoxo da apercepção transcendental se coloca como estrutura lógica, mas só se dá em função da síntese que faz das representações e inclusive das próprias categorias; isso é a própria inovação da crítica que busca corrigir os desvios da imaginação e de uma lógica em geral descompromissada com os objetos da sensibilidade. É neste percurso entre uma unidade sintética da consciência e o eu empírico, desviando-se dos paralogismos da razão, que o trabalho buscará delinear este conhecimento de si gestado no tempo.

### 3 – APERCEPÇÃO E SENTIDO INTERNO

Apperception is an "intellectual consciousness" of the act of thinking (a consciousness of spontaneity), whereas inner sense is a sensory consciousness of the contents of thought. (ALISSON, 2004, p. 277)<sup>17</sup>.

Kant nos traz vários nomes para falar de um *a priori* da síntese que está relacionado com a própria consciência: unidade sintética originária da apercepção, unidade objetiva da apercepção, unidade transcendental da apercepção, apercepção pura, apercepção originária, unidade necessária da apercepção. Na dedução transcendental, vai deixando claro como condição de possibilidade de todo conhecimento um conceito anterior que unifique todos os demais conceitos a uma consciência, a um sujeito que possa ser tido como o que liga todos demais objetos que se tornam objetos para esse eu; e aquilo que permite a sistematização das categorias de maneira que sejam unificadas na experiência. Ao final, pode-se dizer que a apercepção transcendental é a representação que acompanha toda representação, é o “EU PENSO”, que deve ser visto como unidade lógica e principalmente unidade transcendental, posto que antecede como pressuposto necessário de todo conhecimento. As categorias funcionam como unificadores do múltiplo da sensibilidade e essa unidade originária é o unificador das categorias de maneira que as mesmas sejam situadas em um juízo. A unidade sintética objetiva é fundamento da unidade empírica da apercepção. Assim como unifica e dá coerência sintética às categorias, a ela está unida toda a intuição percebida. Em resumo, é condição objetiva de todo o conhecimento (KANT, 2013, B138). Fica evidenciado por meio do §17 da Analítica (KANT, 2013) que os contornos formais da intuição só são possíveis porque há uma condição de síntese à qual estão submetidos, que já transfere esse aspecto de síntese aos dados múltiplos da intuição. Isso causa alguma confusão quando se busca discernir a síntese como algo que pertence essencialmente ao entendimento. Mas, neste ponto, vem como uma salvaguarda a essa confusão o atributo de determinação da unidade sintética da apercepção na intuição do tempo, visto que o sentido interno e sua forma, o tempo, não determinam nada do objeto, pois precisam ser afetados pelo entendimento para serem determinados.

Os epítetos associados a essa apercepção originária citados no início desta seção fornecem importantes características disso que é tão fundante da consciência e do

---

<sup>17</sup> “Apercepção é uma consciência intelectual do ato de pensar (consciência da espontaneidade), enquanto que o sentido interno é uma consciência sensória dos conteúdos do pensamento.” (tradução nossa).

conhecimento. Por exemplo, quando Kant o anuncia enquanto “unidade necessária”, esclarece que, mesmo em apercepções empíricas em que vigoram leis subjetivas de relação entre as representações, tais como a da associação, para que possam ser extraídos juízos necessários destas intuições, elas devem estar ligadas pelos princípios determinados pela unidade sintética da apercepção (KANT, 2013, B142). E quando ressalta o epíteto “objetiva”, quer significar que é justamente esta síntese originária que determina as relações entre as representações e princípios norteadores destas relações para que as mesmas permitam uma necessária consciência objetiva, a produção de juízos, que além de assegurarem uma não contradição, também trariam a possibilidade da verdade nas ligações que seguem seus princípios. Nitzan (2014, p. 135), em um texto relativo às interpretações de Beck sobre Kant, chega a afirmar que é a extração via abstração de propriedades da síntese objetiva originária que permite constituir uma síntese analítica da apercepção por meio da qual é possível atribuir as propriedades para uma situação específica<sup>18</sup>. Ele afirma inclusive que a unidade sintética originária é um tomar de consciência anterior ao conceitual (“*pre-conceptual awareness of meaning*”), ou seja, com isso tem-se prefigurado o modo objetivo de ligação das representações nesta unidade sintética originária.

A autoconsciência é um ato de espontaneidade, é princípio *a priori* que dá origem a todas as ligações entre o diverso. O "eu" é em si um produto da autoconsciência, mais do que o origina. A autoconsciência é um princípio analítico (B 135), portanto idêntica a si mesma, embora só possa ser pensada quando sintetiza o diverso da sensibilidade; ela traz como necessária a síntese do diverso. O "eu penso" é uma representação dessa autoconsciência que age como princípio de ligação. O "eu penso" não é discursivo, posto que não pode ser predicado. Ele se situa sempre como sujeito lógico e formal, e no âmbito transcendental é condição de possibilidade do conhecimento e se dirige à sensibilidade. Ele permite o ordenamento das categorias e a síntese do diverso nestas, e não é intuível. Não há um diverso que se apresente como sendo seu conteúdo. Ele, porém, é fundamento da apercepção empírica<sup>19</sup>. Nesse ponto, está mais próximo de uma ideia do que de um conceito, porém, por seu aspecto constitutivo, não pode ser identificado como uma ideia.

---

<sup>18</sup> “In order to attribute redness to something we must abstract the property ‘red’ from the original-synthetic unity of consciousness where it is present as a sensation...” (NITZAN, 2014, p. 135).

<sup>19</sup> “[...] pela síntese pura do entendimento, que serve *a priori* de fundamento à síntese empírica. Só essa unidade é objetivamente válida; a unidade empírica da apercepção, que aqui não consideramos e que, além disso, só é derivada da primeira, sob condições dadas *in concreto*, apenas tem validade subjetiva. Uns ligam a representação de certa palavra com uma coisa, outros com outra; a unidade da consciência, no que é empírico, não tem valor necessário e universal em relação ao que é dado.” (KANT, 2013, § 18, B 140).

Outra qualidade bastante importante para compreensão do "eu penso" é o fato de o mesmo ser responsável pela consciência ou mesmo ser sua função única, como o enfatiza Kant nos dois trechos a seguir que fazem referência ao eu penso: “porque apenas serve para apresentar todo o pensamento como pertencente à consciência” (CRP, 2013, B400); “apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos” (CRP, 2013, B404). Nestas afirmativas, ele (o "eu penso") inclusive é distinguido dos conceitos, ele é o que acompanha os conceitos, ele não é conceito, posto que não pode ser predicado de nada. Ele é isso que só pode ser sujeito, portanto é a função lógica do sujeito e transcendental, porque só através dele é possível haver um sujeito na lógica.

No título “*da Sensibilidade em oposição ao Entendimento*” do Livro *Antropologia de um ponto de Vista Pragmático* (2006), onde aborda a consciência de si, analisam-se as funções da Sensibilidade e do Entendimento para a experiência desta consciência; Kant faz aqui uma distinção importante entre sentido interno e apercepção, fazendo compreender os erros em que se pode incorrer ao tratá-los como análogos: um estando mais relacionado à própria experiência do "eu empírico" e ou outro já dentro do âmbito da metafísica, ou seja, na possibilidade do conhecimento *a priori*. Quando se toma a apercepção por sentido interno, pode-se considerá-la como um "eu transcendental", como um objeto apreensível.

Para falar da relação do "eu empírico" que pode trazer confusões acerca da apercepção transcendental, pode-se citar Kant na *Antropologia*:

O "eu" da reflexão não contém em si diverso algum e é em todos os juízos sempre um e o mesmo, porque é simplesmente esse formal da consciência; em contrapartida, a experiência interna contém o material dela e um diverso da intuição empírica interna, o eu da apreensão (por conseguinte, uma apercepção empírica). (KANT, 2006, p. 41).

Percorrendo os pontos que ele traz na Crítica (KANT, 2013, B 376), nos quais estabelece que uma representação consciente é uma percepção (*perceptio*), portanto, não necessariamente já um conhecimento, e unindo isso as afirmações sobre a apercepção que trata de uma consciência do "eu " que é anterior ao conhecimento de si mesmo, com isso se chega a afirmar a notória distinção entre apercepção e conhecimento de si; este último dado a partir de uma experiência empírica situada no tempo. É somente através deste que qualquer conhecimento sobre o sujeito pode ser efetivado, muito embora já existam dificuldades marcantes no estabelecimento desse conhecimento, visto que falta um diverso na sensibilidade que seja propriamente um objeto-sujeito. E falta mesmo um conceito que ligaria um suposto diverso do eu; o que se tem unicamente é este princípio



da síntese, essência da apercepção, que até mesmo como conceito não pode ser caracterizado: o eu penso. Fundamentando com as palavras de Kant:

[...] existo como uma inteligência simplesmente consciente da sua faculdade de síntese, mas que, em relação ao diverso que deverá ligar, estando submetida a uma condição restritiva que se chama o sentido interno, só pode tornar intuível essa ligação segundo relações de tempo completamente estranhas aos conceitos próprios do entendimento; [...] (KANT, 2013, B159).

Teríamos aí, portanto, uma consciência mediada pela experiência dos objetos no tempo que, ao mesmo tempo, se utiliza do estabelecimento da sequência e da simultaneidade por meio da referência a um "eu". Essa experiência seria circunstancial, não podemos imaginar daí que há uma alma permanente e consciente de si. Isso traz uma distinção entre uma consciência formal *a priori* e uma consciência experiencial que é fruto da organização feita pelo entendimento dos dados da sensibilidade. Ainda na Antropologia (KANT, 2006), ao sentido interno é atribuído o verbo sofrer (*leiden*), enquanto à apercepção, o pensar; o primeiro indicando passividade; o segundo ativo, como capacidade de pensar (*Denkungsvermögen*). Alisson (2004) disso extrai que a consciência do sentido interno é uma consciência sensorial dos conteúdos do pensamento, em oposição a uma consciência propriamente intelectual, aperceptível. O que pode parecer uma saída, entretanto, em um sentido lógico, gera contradições com asserções kantianas anteriores que situam a consciência originada da apercepção. Com essa última proposição, teríamos que assumir que aí atua, mesmo que de maneira mediada, o entendimento, como bem o coloca Paton (1936, p. 354-375); há nesta síntese empírica já algo de puro e sensório, pois não há como se falar de consciência sem pressupor uma síntese.

Há um grande desafio quando trazemos à superfície a importância da sensibilidade para Kant para refletir sobre a consciência formal. Ele inova em relação à perspectiva platônica e de Descartes, que ainda põem um caráter superior e sublime ao entendimento e às ideias da razão em detrimento 'das ilusões' da sensibilidade. É sabido que Kant descarta a possibilidade da intuição intelectual no homem. Chega a comentar sobre uma intuição primordial, mas que não é possível no homem, pois neste prevalecem duas origens do conhecimento: este se dá de forma mediada pelo entendimento, e não imediatamente como o seria através de uma intuição intelectual. O que extraímos, já com o próprio Kant e seus comentadores, é que isso nos faz ressaltar o princípio sintetizador da apercepção transcendental, pois esta impede de elevar a uma substancialidade o "eu empírico". A síntese é uma característica eminentemente do entendimento que com sua

espontaneidade une o que é dado como múltiplo e diverso na sensibilidade. Esta distinção se vai tornando menos clara e evidente quando se aproxima dos processos de síntese e quando se analisam as formas da sensibilidade que já aparentam trazer contornos de unidade; quando na linguagem falamos de um tempo e de um espaço, porém, essa aparente contradição é resolvida pela afirmação de que essas estruturações do tempo e do espaço já contam com sínteses-ações do intelecto sobre o sensório. Como Kant (2013, B156) afirma, o entendimento não encontra a síntese já feita, mas sim a produz. E a dificuldade jaz justamente no fato de que, para pensar qualquer forma do tempo e do espaço, já é pressuposta uma unidade do tempo; e mais do que isso, é necessária uma síntese que na ação trace pela imaginação uma linha que vai unificando os eventos temporais, que ele chama de síntese figurada, em oposição a uma síntese unicamente intelectual; esta última unicamente como *a priori* da segunda.

A colocações de Alisson (2004) parecem reveladoras dessa ação, quando este afirma ser o sentido interno uma consciência sensória dos conteúdos do pensamento<sup>20</sup>.Claramente está posta aqui a ação do entendimento sobre a sensibilidade, uma vez que a consciência é atributo do pensamento e é efetivada na associação do "eu penso" às representações. Neste sentido, já está implícito aqui em Alisson o que Schmitz (2013) defende de maneira mais explícita em seu artigo, qual seja, que há dados da sensibilidade permeados por uma ação do entendimento. O que Schmitz acrescenta mais é esse duplo afetar-se do sentido interno pela apercepção e pelos objetos externos que são situados dentro do tempo, cujo fluxo encontra unidade e permanência no "eu" que representa para si os objetos.

Na tentativa de tornar mais clara essa distinção, almejada neste capítulo, busca-se uma melhor compreensão do que é síntese kantiana, visto que é a própria essência da apercepção. Na primeira edição da Crítica da Razão Pura, há explicitação das três sínteses que, ao que parece, busca criar passos entre a síntese empírica e a pura, e que, ao contrário, tornou a distinção menos evidente, posto que o que é da forma da sensibilidade se confunde com o que é de uma síntese *a priori* (JÁUREGUI, 2007). Kant, em uma nota da CRP-B (B161) tentando novamente retificar essa possível confusão, vem também lembrar que ela é presente: diz que a síntese foi atribuída à sensibilidade na Estética Transcendental, aspecto que não lhe cabe, mas é tal síntese que permite os conceitos de tempo e de espaço. Há aqui que se distinguir os conceitos de espaço e tempo pensados

---

<sup>20</sup> Cf. Alisson (2004, p. 277).

como formas da sensibilidade do espaço e tempo como intuição. No primeiro, uma síntese dos dados em uma experiência já atua espontaneamente sobre eles e as representações já são mediadas por conceitos<sup>21</sup>; no segundo, a marca da diversidade temporal e espacial é recebida pelos dados quando estes afetam a intuição, e o aspecto do diverso e múltiplo é evidenciado, e as representações são imediatamente dadas. Só pode ser efetivada uma síntese a partir de dados diversos de uma sensibilidade. Do lado do Entendimento, pela abstração, a unidade sintética das formas da sensibilidade é possibilitada. É preciso um esforço para se atingir a compreensão da faculdade da sensibilidade kantiana, em decorrência de que, no pensamento, já se fazem inserções do entendimento que mascaram em que medida esse ato do entendimento esteja sendo tomado pela própria sensibilidade, mas, sem ele, sequer conseguimos esboçar uma compreensão. É como querer-se situar o local de algo sem haver nenhuma referência possível, é uma fragmentação que não permite qualquer consciência.

### **3.1 – Sobre a Imaginação**

Faz-se notar, então, que a apercepção se situa no campo do Entendimento, enquanto que, quando se fala de percepção, e aí o empírico está posto, fala-se de uma síntese da apreensão, e como bem o acentua Kant, a espontaneidade já está presente, só que desta feita como imaginação (CRP B163). A imaginação traz uma intervenção do entendimento sobre a sensibilidade, fala-se em imaginação reprodutiva quando há uma recolocação dos dados situados anteriormente na série (temporal), junto dos dados posteriores de maneira a formar uma unidade e poderem ser apreendidos. Ele distingue a imaginação reprodutiva, que é empírica, não necessária e está relacionada com as sínteses via associações dos dados empíricos, da imaginação produtiva, que é necessária para a unidade da intuição.

Sobre as duas sínteses que ficam mais caracterizadas na segunda edição, temos que a síntese da apercepção pura é fundamento de toda síntese, mas, diante das representações da sensibilidade, temos primeiramente uma síntese da apreensão, que se remete a uma apreensão das representações, sem ainda ser constituído propriamente um objeto (*Gegestand*). Com isso, se quer afirmar que não há uma síntese categorial, ou que não está subsumida a uma síntese originária de forma integral. Em outras palavras, o que

---

<sup>21</sup> Conceito tido como representações universais ou refletidas, que podem ser representações de outras representações ou contrário das intuições que são representações singulares (KANT, 2002, § 1).

é pressuposto, condição de possibilidade, o que implica anterioridade para que a experiência ocorra ainda não está efetivamente na apreensão, está apenas como antecipação de uma síntese que é ação no tempo-espaço: movimento. Ela é, pois, pré-categorial. Disto se tem um complicador como o que é fundamento da síntese da apreensão, a apercepção pura, o que está na origem não está efetivamente na apreensão, há uma dissociação entre essa síntese daquela, quando tomamos em conta, unicamente, as representações da sensibilidade em sua configuração da imaginação.

Neste momento, uma característica trazida por Kant, que distingue bem a função de cada uma das duas raízes do conhecimento, é a dependência da intuição em relação ao entendimento no que concerne à determinação dos dados e sua conformação (ver seção 3.4): as formas da intuição que somente podem ser atingidas por meio de uma unidade da intuição fornecida pelo entendimento e suas categorias e mais fundamentalmente pela unidade originária da consciência. Já em relação ao entendimento, Kant afirma a independência das categorias em relação à sensibilidade, independência essa que deve ser dita levando em conta que a intuição e todo dado sensível e contingente estão dela abstraídos, mesmo que seja em direção a eles que esses conceitos puros do entendimento visem, e que sem o diverso tal conceitos não tenham qualquer sentido; portanto eles são independentes, posto que devem estar lá para que a sensibilidade seja dada, e, enquanto condições, não se podem se ver como dependentes do que possibilitam, mas de outra forma por si, o entendimento nada conhece. Do ponto de vista do conhecimento, este depende de suas duas raízes. Esse mesmo arrazoado, essa sensação de impasse quanto à prioridade, é forçosamente posto aqui quando tratamos da questão entre sentidos interno e externo. Há, de um lado, a questão da universalidade do tempo, mas só espacialmente o tempo se efetiva em materialidade. Assim como Kant nega que a sensibilidade seja simplesmente algo que deve ser abstraído e que o sujeito deva ser afastado de seus tentáculos ilusórios, também reverte a lógica da prioridade do sentido interno enquanto o que há de mais originário ao mostrar como a própria linearidade esquemática do tempo recorre ao espaço para se fazer.

### **3.2 – Teses sobre Autoafecção**

Como já foi esclarecido no capítulo anterior, o sentido interno é afetado pela apercepção transcendental como um dos aspectos de sua afetação, o que se trataria da autoafecção, e que este processo é efetivado na síntese aperceptiva do diverso que, por

sua vez, em última instância, utiliza como dados aqueles do sentido externo<sup>22</sup>. Portanto, numa análise sobre as teses relacionadas à autoafecção, pode-se realizar a distinção que almeja este capítulo.

Para apresentarmos esse assunto, utilizaremos em grande medida os apontamentos de Stéphane Dirschauer (2004) em seu artigo *La théorie kantienne de l'auto-affection*. Nele o autor apresenta três abordagens sobre a autoafecção defendidas por diferentes autores. São elas a teoria da autoafecção material ou paralela, a teoria da autoafecção por reação e a teoria da autoafecção por ato reflexivo. Respectivamente elas são adotadas, de acordo com Dirschauer, pelos seguintes autores: os expoentes da primeira são Hans Vaihinger et Robert Reininger, da segunda ressalta-se Jean Nabert e da terceira Henry Alisson. Em especial nas duas últimas teses, é que encontraremos maior consonância e esclarecimentos sobre o sentido interno e a apercepção transcendental.

Na primeira perspectiva, há uma acentuação dos sentidos em sua independência material, cada um tem seus próprios objeto e função na apreensão de aspectos distintos: o interno tem como objeto os processos mentais internos e o eu; os externos ficariam com os objetos externos. Já foram vistos os problemas que esse tipo de concepção pode trazer: substancialidade aos “objetos internos” e um retorno às concepções de Locke que levam a um empirismo transcendental.

Na segunda acepção sobre a autoafecção, defender-se-ia que essa ocorre a partir da própria determinação realizada pela apercepção transcendental do diverso, ou seja, ao fazer a síntese do diverso, essa ação produziria uma reação (*par contrecoup*) no qual o sujeito seria afetado pelos seus atos. Haveria nesta concepção a noção de uma reação do sentido interno ao ato de determinação, não seria unicamente receptáculo “neutro” ou “insensível” dessa ação de síntese sobre os dados<sup>23</sup>.

Vale anotar, como o esclarece Dirschauer (2004), que se verifica, ao se situar neste ato do sujeito, e não no sujeito em si mesmo, que a afetação traria o fenomênico e não o noumênico do sujeito transcendental. Isso é o que o autor chama de um incremento transcendental da distinção entre fenomênico e noumênico, posto que se quedaria apenas com a consciência deste fenômeno do sujeito, enquanto que do noumen apenas uma

---

<sup>22</sup> “[...] car pour Kant le temps est la manière dont l'esprit s'affecte lui-même dans l'acte de poser des représentations externes [...]” (DIRSCHAUER, 2004, p. 68).

<sup>23</sup> “Le sens interne joue ainsi un double rôle: il est d'une part médium ou réceptacle des phénomènes, rôle où il tend plus ou moins à se confondre avec la forme sensible du temps; mais comme d'autre part il n'est pas un milieu neutre, 'insensible' en quelque sorte à l'activité qui s'exerce sur lui, il fonctionne en même temps comme réceptivité intérieure, en réagissant à la détermination effectuée par l'entendement.” (DIRSCHAUER, 2004, p. 58).

referência, algo mesmo indissociável deste mundo constituído pelo sujeito da síntese. Por meio desses caminhos, se chega também à conclusão dada por Kant e que está evidenciada nas Folhas Soltas de Leningrado I, sobre só se ter acesso ao eu que aparece e não o que ele é em si mesmo, quando anuncia que nunca posso me conhecer com ser espontâneo, mas apenas representar esse ato do pensamento espontâneo, o ato de determinação. Kant enfatiza verdadeiramente que o tempo que seria esta condição através da qual posso perceber a mim mesmo é estranha aos conceitos do entendimento (B158). Como posso perceber algo verdadeiramente através de estruturas que nada são afeitas às estruturas daquilo que é pensado? Daqui tem-se também uma exemplificação sobre o abandono das teorias de *correspondência* quando se fala de proposta transcendental. Claramente está posta a distinção entre apercepção transcendental e sentido interno.

Como terceira proposta de conceber a autoafecção, há aquelas com uma ênfase na reflexão do sujeito sobre suas ações. Seria por meio de uma introspecção dos processos intelectuais que o eu teria consciência de si mesmo; por meio desta reflexão, poderia realmente perceber suas operações e assim situar um sujeito ator das mesmas. Fica posto que seria sobre os materiais provindos do sentido externo, ou melhor sobre o processo de síntese feita pelo entendimento dos dados externos, que seriam realizadas essas reflexões. Dirschauer (2004) alerta que isso traz problemas em relação a outras afirmativas kantianas, posto que essa mistura espaço-temporal era mais uma prerrogativa dos objetos externos, enquanto que dos internos a exclusividade temporal é sua marca. E o que se tem demonstrado é que o sentido interno apela ao espaço. A forma com que se salvaguardaria essa exclusividade seria para as representações subjetivas que ainda não foram situadas por meio da síntese na unidade do tempo. São, pois, representações que seguem as discussões da seção 3.4 mais a frente; elas escapam do eu penso (síntese por excelência). Dentro dessa perspectiva, a independência do sentido interno tanto da apercepção como do sentido externo se daria num campo de difícil apreensão, mas é pressuposta necessariamente para garanti-lo como elemento transcendental. Isso aparenta fazer voltar a noção de que os elementos transcendentais somente são pelas suas relações entre si, o que reforça o aspecto sistêmico, mas por outro lado perde-se em clareza sobre a especificidade de cada um: voltando-se ao dilema da impossibilidade de se conhecer algo pela relação.

Dirschauer (2004, p. 63) recupera a tese da não-expressividade da sensibilidade, ou seja, os sentidos não revelam nada de uma interioridade das coisas mesmas, não há correspondência necessária entre aquilo que é manifesto através dos sentidos e dos

objetos destes e uma possível estrutura das coisas mesmas. Isso implica que os sentidos, isso inclui o tempo, não expressam nada mais que relações entre as representações e o sujeito. Esse não acesso à interioridade das coisas mesmas é que leva ao aceder a elas simplesmente como exterioridade. E a busca da coerência dessas relações parece ser o cerne da objetividade kantiana. Essa tese da não-expressividade se conforma com o que foi dito anteriormente sobre o incognoscibilidade da coisa em si quando se tratou da afecção no capítulo precedente. Aqui igualmente se chega à conclusão de que esta estrutura da sensibilidade é fundamento do idealismo transcendental, que impede uma ontologia e ao mesmo tempo o abandono de uma referência à coisa em si<sup>24</sup>.

Este autor (DIRSCHAUER, 2004) citado no parágrafo anterior demonstra que, para tornar as representações espaciais conscientes, eu devo afetar a mim mesmo; com isso pende para as afirmações de Alisson quando este afirma sobre a representação consciente (sentido interno) de uma representação (sentido externo). Entretanto não necessariamente uma representação é secundária a outra, mas, no processo de representação para um eu, há necessariamente uma autoafecção; nisto se fala de uma duplicidade de afetação, e não simplesmente em uma afetação única que repercute em um dos níveis. Essa seria a única maneira de conhecer a si mesmo, apreendendo o que ocorre no espírito e isso só é possível afetando a si mesmo (KANT, 2013, B 68).

O essencial da teoria da afecção é que ela implica o que está ressaltado na Refutação do Idealismo, um não-eu, algo fora do sujeito, o que leva naturalmente ao interno e ao externo. E para apreender este fora é necessário um sentido responsável por captar, por dar conta do que vai acontecendo e para sintetizar conscientemente na experiência de um sujeito. O sujeito somente conclui essa apreensão quando afeta a si mesmo e aparece para si mesmo no sentido interno, conseguindo ser por meio não-imediato objeto de si. Nisto há um desdobramento do sujeito em passivo e ativo. Dirschauer (2004, p. 71) chama isso de passividade implícita no ato de síntese e acrescenta ainda que isso é o que certifica a finitude do sujeito, ou seja, ele não constitui simplesmente por si mesmo o mundo dos sentidos, mas o recebe. É como sujeito humano particular e finito, portanto, que o conhecimento de si pode ser realizado.

Vê-se, portanto, a importância da compreensão sobre a autoafecção para ser feita a distinção da apercepção ao sentido interno, percebendo suas funções e particularidades.

---

<sup>24</sup> “Le concept d’idéalité transcendante renferme l’idée de la nullité de la connaissance sensible dans l’absolu, autrement dit de l’absence de toute correspondance entre les représentations sensibles et la chose en soi.” (DIRSCHAUER, 2004, p. 64).

É a própria duplicidade que permite ao sujeito tornar-se objeto de si mesmo. De um lado aquele elemento espontâneo e do outro o receptivo que participa da ação do primeiro e o torna Aparecimento do primeiro. E a autoafecção, além de fornecer a compreensão sobre a distinção entre essas duas instâncias, é, nas palavras de Dirschauer (2004, p. 74), através dela que a fenomenologia do eu se estabelece; ou, para distingui-la dos fenômenos objetivos, pode-se afirmar que o sujeito *aparece*, já que não se pode dizer que o sujeito se apresenta para nós como as coisas externas se apresentam ou se estabelecem.

### **3.3 – Os Esquemas Transcendentais geram afecções no Sentido Interno?**

Outro elemento da obra kantiana que fornece intermediações entre Entendimento e Sensibilidade são os Esquemas transcendentais. À atividade da cognição que os opera por meio do entendimento, Kant dá o nome de Esquematismos. Os esquemas são representações mediadoras que possuem aspectos intelectuais e sensíveis. Todavia é uma representação pura, logo se detêm nos aspectos formais da sensibilidade. No capítulo que trata disso na *Crítica da Razão Pura*, o autor estabelece a diferença entre imagem e esquemas. A primeira, como já vimos, são sínteses baseadas em dinâmicas associativas entre as representações, já os esquemas se baseiam nestas, mas visam à unidade da sensibilidade. Eles são a representação desse processo da imaginação e visam fazer a ligação a um conceito. Situa-se, portanto, nesse esforço de sintetizar as imagens em um conceito.

A questão sobre Esquematismo kantiano se torna relevante aqui, posto que pode ser atribuída a ele a autoafecção relacionada com o sentido interno. Disto se extrairia que o entendimento interviria sobre o sentido interno por meio dos esquemas transcendentais. Em *Sentido Interno e Subjetividade*, Cláudia Jáuregui (2007, p. 76) traz essa discussão da identificação da autoafecção com o esquematismo, à qual a autora é contrária, pois defende que as representações responsáveis pela autoafecção são empíricas e não transcendentais, como o sugeriria se fossem simplesmente afecções dos esquemas transcendentais. E para justificação desta tese, utiliza-se também das considerações feitas nos *Fragmentos de Leningrado I*. Essa solução de recorrer aos Esquemas transcendentais para compreender ou mesmo determinar o sentido interno traz problemas, porque as finalidades desses esquemas bastante situadas na síntese objetiva dos fenômenos e num



âmbito conceitual, enquanto o escopo do sentido interno, como se defenderá mais à frente sobre o conhecimento de si, se situa num âmbito mais contingente e sensível<sup>25</sup>.

De acordo com as teses de Mátias Orono (2014, p. 150), a autoafecção é responsável pelas representações subjetivas do tempo, enquanto que o Esquematismo constitui a determinação do tempo objetivamente. Esse autor afirma que o tempo objetivo e os estabelecimentos das relações de simultaneidade, sucessão e permanência das representações envolvem uma constituição objetiva que implica a intervenção das categorias, já no tempo subjetivo, apenas o fluxo sucessivo é notado.

Dito deste modo, a imaginação e a síntese são, pois, identificadas mais como modos relacionados à afecção do sujeito sobre si mesmo. O processo de introspecção responsável pelo conhecimento de si nos termos abordados por este trabalho está relacionado a algo que implica a experiência, o empírico; enquanto que isso difere de uma introspecção que se detenha unicamente nas estruturas *a priori* do conhecimento, na enumeração dessas estruturas de ligação. E pela limitação desta pesquisa o percurso sobre o Esquematismo será limitado a esta pequena seção, já que mesmo trata de um aspecto mais conceitual.

Outro ponto relevante que pode ser percebido no Esquematismo é uma correspondência entre tempo e substância: ambos são permanentes (A 144); mas é na Refutação do Idealismo que ele vem ressaltar propriamente que a permanência mesma somente pode ser assegurada com a pressuposição daquilo fora do sujeito. Todavia, ainda no capítulo sobre Esquematismo, Kant ratifica que a substância afastada de sua determinação sensível é apenas sujeito sem qualquer possibilidade de predicção (B 187). Ver-se-á em alguns momentos como esta relação entre a substância e o sujeito, ou ainda entre a objeto transcendental e a apercepção transcendental (SANTOS, 2009) deve ser exposta para discernir, evitar confusões e perceber imbricações nos conceitos e em alguns modos de os aprofundar as definições<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> “[...] la auto-afección no consiste en una determinación del sentido interno de la cual resultan diversas formas de combinación de la multiplicidad pura del tiempo, sino en el acto de volvernos sobre las operaciones que realiza nuestra mente, tomando las representaciones no ya como representaciones de objetos, sino como meros estados internos de conciencia a través de los cuales se hace presente nuestro yo fenoménico.” (JÁUREGUI, 2007, p. 78).

<sup>26</sup> Ver capítulo sobre Conhecimento de Si.

### 3.4 – A independência das Faculdades do Entendimento e da Sensibilidade, ou sua interdependência.

Em uma rica exposição ocorrida no Encontro Nacional ANPOF (2016) realizada por Pedro Costa Rego, pôde ser evidenciada uma aparente contradição existente na Dedução Transcendental que muito acrescenta para a compreensão da distinção entre apercepção e sentido interno. O autor nos trouxe trechos da Analítica que induzem à compreensão de que podem ser dadas representações que não estejam sobre a função do entendimento. Ou nas palavras do próprio Kant (2013, B 122): “pois não há dúvida que podem ser dados fenômenos na intuição sem as funções do entendimento.” Por outro lado, em especial em B 164 – B165, vê-se o subjugar das representações da sensibilidade à faculdade de ligação, que é o entendimento. O argumento defendido na referida exposição foi de que há uma independência da sensibilidade em relação ao entendimento e que, portanto, as representações da sensibilidade não necessariamente já são acompanhadas pelo eu penso, do entendimento. O autor utiliza o silogismo inaugural da dedução transcendental propriamente dita contida no § 16<sup>27</sup>, no qual Kant nos afirma que o eu penso deve poder acompanhar todas as representações, pois, se essa condição de acompanhar todas as representações não ocorre, as representações ou seriam impossíveis, ou pelo menos nada seriam para mim.

Pedro Rego (In: ENCONTRO NACIONAL ANPOF, 2016) se atém a duas expressões de Kant para defender seu argumento de que há representações não acompanhadas pelo eu penso. Assevera, portanto, que algumas representações não são acompanhadas pelo eu penso. As duas expressões são o *poder (können)* da primeira frase: “deve poder acompanhar todas as representações” (B 131); e o pelo menos (*wenigstens*) da frase: “...que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim” (B 132). Tomando essas expressões e seu sentido lógico, o autor faz ver que a necessidade de as representações serem acompanhadas não abarca todo o conjunto das representações. O *dever* carrega uma necessidade forte, mas o verbo *poder* implica que essas representações têm que ter a possibilidade de acompanharem o eu penso. Já o *pelo menos*, de acordo com autor, também deixaria aberta a possibilidade de representações que nada são para mim. Ele, com isso, se aproxima da possibilidade de representações inconscientes, representações que podem ser para mim, mas não o são. Assume-se essa

---

<sup>27</sup> “O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim.” (KANT, 2013, B131-132).

argumentação defendendo que a independência do tempo em relação ao entendimento, de que esse como forma *a priori* já é pressuposto nas representações, o fluxo sequencial das representações já é pressuposto no próprio ato de pensar, na construção mesma da estrutura lógica.

Para Kant está bem claro que somente posso pensar algum fenômeno se este estiver submetido às categorias, somente posso perceber algo se a faculdade de ligar (o entendimento) agiu sobre esses dados. O que são representações que não são percebidas, das quais o sujeito não tem consciência? A resposta será: nada. E nesta resposta já está implícita uma categorização do entendimento pela Modalidade kantiana. Sustenta-se aqui que o argumento de que se deve poder pressupor representações fora do âmbito do entendimento unicamente para garantir que estas faculdades da cognição humana mantenham sua distinção possui igual característica transcendental, de que ambas são condições e que não se deve falar de uma sendo mais essencial e produzindo a outra. É claro que aqui se abre toda uma possibilidade de representações inconscientes serem aceitas e todas as teorias sobre o inconsciente adentrarem essa brecha muito pouco perceptível, porém com risco de sérias deturpações do defensor do Esclarecimento.

De outro modo, levantar essa hipótese de representações que não são para mim, representações que não podem ser pensadas, é estabelecer uma independência que parece não ser possível ser defendida em todas as suas medidas. Por um lado, acabar-se-ia transformando em entes as faculdades da cognição, como se fossem órgãos físicos. Por outro, poder-se-ia transformar em entes os fenômenos visados pelas mesmas faculdades. Terminar-se-ia gerando uma defesa ontológica da coisa em si e dos dados recebidos pela sensibilidade. Todo esforço de Kant é dissuadir-nos dessa empreitada. Faculdades da cognição são melhor vistas como funções que se integram na consecução de um fim e as mesmas são bem discernidas nos seus aspectos, mas são vazias se tomadas isoladamente.

Como vimos logo acima, há uma certa predominância do entendimento sobre a sensibilidade quando se leva em conta o pensamento e o caráter de determinação que o entendimento tem sobre a Sensibilidade. Os dados da sensibilidade são pensados plenamente somente com essas representações sintetizadas pelo entendimento. Há que se falar de representações que ainda não foram totalmente sintetizadas pelos conceitos do entendimento, uma vez que as vias associativas da sensibilidade ainda prevalecessem. Esse paradoxo da compreensão humana é evidenciado no sentido interno, quando Kant repetidamente faz ver que o tempo somente pode ser apreendido em sua unidade com a interferência dupla de entendimento e sentido externo. A pressuposição de uma coisa em

si que é representação do incognoscível fora de nós que permite a construção de um conhecimento que não colapse em um solipsismo, esse aspecto que está mesmo na própria essência da Faculdade da Sensibilidade é ele que traz também o anúncio da possibilidade de representações que não são conscientes. Mas sua defesa não deve ultrapassar sua função, qual seja, um elemento que a razão coloca e que serve como direcionamento para o conhecimento.

Os dados da sensibilidade são pensados de algum modo como essas representações sintetizadas pelo entendimento. Se colocados em uma linha sucessiva que o pensamento gera para essa ação, os dados seriam anteriores a sua síntese, e a capacidade de síntese também seria anterior à síntese. O que é percebido ou apreendido é o objeto, as representações conscientes: um misto de entendimento e sensibilidade. As faculdades são essas condições de possibilidade do conhecimento. Logo essa antecendência de uma sobre a outra é meramente um recurso enganoso do pensamento na tentativa de compreender as faculdades da cognição. Não há qualquer possibilidade de atribuir o qualificativo de fundamento de uma sobre a outra. Até mesmo essa categorização já é um artifício do entendimento que não deve ser transposto para as próprias funções da cognição humana.

### **3.5 – Arremate sobre a Distinção**

Considerando os aspectos tratados anteriormente neste capítulo, podemos distinguir que a apercepção abstraída das condições em que se manifesta é a necessidade da síntese; é esse "eu penso" ao qual toda representação deve ser ligada, e a estrutura a que inclusive todas as categorias devem estar remetidas. Ela é a possibilidade para que qualquer síntese ocorra, inclusive a síntese concebida na unidade possível de um conceito, porque antes disso há uma unidade que situa esse conceito dentro de um contexto de referência de outros conceitos. Ao mesmo tempo, como se falar em síntese sem que haja um diverso a ser sintetizado? Neste outro polo, vemos o diverso que tem sua raiz na sensibilidade, o sentido interno é a estrutura mesma em que o diverso é dado, separação do fluxo em diversos instantes. Não se pode atribuir essa diversidade à coisa em si, pois a essa não se tem acesso, o que resta a dizer é que a sensibilidade, uma faculdade humana, é o modo de a diversidade ser recebida, ou ainda, percebida. O interessante é que em Kant essa multiplicidade é recebida, portanto, identifica-se muito mais com a diversidade de

um acolhimento de dados, enquanto que, na ação, há uma identificação da síntese, que é efetuada pelo entendimento. Por outro lado, os próprios movimentos de análises e distinções, portanto separação, são também ações do entendimento. Ou seja; no ato da imaginação, se pode já identificar um movimento que separa, posto que distingue o que é traçado daquilo que é visado na categoria; o empírico é distinguido do que é puro, e aí há diversidade. O esforço de lidar com representações da coisa em si que é inacessível e de se estar prisioneiro de representações que em última instância são constituídas pelo sujeito é uma das grandes tensões da obra kantiana e talvez seja essa a fundamental, que vai repercutir na tensão da liberdade humana, da filosofia prática. E o sentido interno traz todo este tensionar que pode ser ilustrado pelas suas duas afecções: de si mesmo e das representações espaciais.

Pode-se também observar, nessa distinção entre sentido interno e apercepção, o modo como um duplo sujeito, sem ser uma dupla personalidade, se constitui para que o sujeito apreenda a si mesmo. De um lado, o sujeito ativo e espontâneo, que é tido como sujeito em si mesmo e que constitui os conceitos daquilo a ser apreendido; de outro, um sujeito passivo a ser percebido como fenômeno, mas que é aparecimento, ou mesmo mera fantasmagoria para alguns <sup>28</sup>. É mesmo essa distinção que embasa as duas conceptualizações da teoria kantiana: o sentido interno e a apercepção transcendental. O sentido interno como modo interno da sensibilidade é receptivo e estruturado como um sujeito: o tempo é o modo das representações serem para um sujeito. Assim as representações passam sucessivas por um sujeito que permite a síntese delas numa unidade temporal. Somente tomando em conta as representações que são para um sujeito, é possível distingui-las como tendo ocorrido em diferentes sentidos (interno e externo). Porém, essa síntese, do interno e externo, já pressupõe o sujeito transcendental, a espontaneidade que pode constituir qualquer síntese: o eu penso que é fundamento mesmo desta e de todas as categorias, que, portanto, já deixam rastros nessa estrutura da sensibilidade. Apenas conseguir-se-ia considerar representações independentes em cada um dos sentidos fora dessa unidade da consciência. Vemos a categoria de substância e unidade permeando essas iniciativas de definição de um sujeito e com isso também os erros da aplicação do entendimento de forma transcendental já citados anteriormente. Apercepção é, pois, o aspecto transcendental de um eu que não pode ser distinguido de

---

<sup>28</sup> “Plus précisément, s’il faut dire que c’est la spontanéité de la pensée et non l’objet du sens interne qui fait que je me nomme «intelligence», le moi-phénomène ne saurait non plus être considéré comme une simple apparence, entendre: une pure fantasmagorie.” (DIRSCHAUER, 2004, p. 53).

forma a ser criado um mundo suprassensível onde ela exista sozinha, apenas faz sentido na síntese do diverso. Essa é a marca do pensamento kantiano em distinção ao platônico das ideias: as categorias não são entidades. O eu penso kantiano não pode ser conhecido, posto que é apenas condição de possibilidade do conhecimento. O que se pode apreender são esses movimentos que ocorrem a partir da sensibilidade interna que se voltam sobre os mesmos processos que dão origem ao conhecimento.

O problema de conhecimento de si reside nesta duplicidade de função do sujeito passivo e ativo: é preciso haver um objeto ao qual o sujeito atribua o conceito de subjetividade, este, porém, não é o próprio sujeito, mas os efeitos deste sobre si mesmo, e, sob pena de uma imaterialidade, os efeitos deste sobre os objetos. Na refutação do realismo, fica evidenciada a necessidade desse fora para ancorar o sujeito, referência para a unidade do sujeito em sua produção de síntese.

O mesmo nos faz pensar sobre a substancialidade da consciência, quando vemos tentativas de circunscrevê-la a um particular, a quem inclusive tente associar processos fisiológicos do corpo. Aproveitando Höffe (2013), quando diz que muito se diz sobre o corpo e pouco se consegue quando se trata da alma, ele denuncia aí a importância da espacialidade e da objetividade permitida com essa exterioridade dos objetos. Há de se pensar sobre a consciência e esse caráter subjetivo de sentido interno não situável em uma espacialidade e de difícil experimentação objetiva e transmissibilidade por meio dos discursos científicos. Aqui é posto o problema do conhecimento de si mesmo a ser averiguado.

O que podemos distinguir, então, é a noção fraca de uma consciência que leva em conta unicamente a percepção, que se afasta da noção de conhecimento tal como vai sendo delineada em especial na refutação do idealismo. Pouco se pode desenvolver dessa consciência originária, visto que não se gera um conhecimento propriamente discursivo. Dessa forma, o que emerge no Parágrafo 17 da CRP quando lá Kant delineia a noção de um conhecimento que aparece como anterior ao conhecimento que vem a desenvolver ao longo da obra, é simplesmente a noção fraca de conhecer, ou, ao menos, pode ser visto como a condição de possibilidade de um conhecer, que, enquanto forma, é já conhecimento potencial. Neste momento, passamos aprofundar o conceito de conhecimento em Kant.

## 4 – CONHECIMENTO

Para abordar o conhecimento, é-se levado a tratar sobre a compreensão de verdade de Kant, que, embora possa assemelhar-se em alguma medida a uma noção de correspondência entre o conhecimento e o objeto conhecido, tal como Locke já o traz, não se pode restringir a isso. Primeiramente, porque o objeto kantiano é uma representação, é fenômeno, e a pretensão de se chegar à coisa em si é desvanecida: não há possibilidades de fazer qualquer pareamento entre as representações e a coisa em si. Portanto, falar em correspondência não faz jus à proposta transcendental. O que mais se buscará na produção do conhecimento é uma coerência dos objetos da experiência entre si e diante do sistema cognitivo, de maneira que ele, o conhecimento, se sustente necessária e universalmente<sup>29</sup>. Mesmo não excluído, esse conceito de coisa em si, posto que isso faria ruir todo o sistema em um solipsismo, é mesmo balizador de uma exterioridade que já é experienciada como representação. Em decorrência disso, o conhecimento e a verdade levam em conta um conjunto de objetos da experiência e esse movimento de subsumi-los aos conceitos do entendimento.

O esforço desta pesquisa é de mostrar os enredos da produção do conhecimento de si e de suas peculiaridades, mas utilizando os recursos da Analítica Transcendental para os demonstrar, pois crê-se que já está bem marcada essa especificidade neste texto. Ver-se-á que o conhecimento de si é bem específico e distinto em relação ao conhecimento dos objetos, embora esteja intimamente relacionado com este último.

Um ponto importante do estudo da consciência em Kant é ela ser gerada da síntese do diverso no conceito. Quase se extrai uma analogia parturiente da consciência como fruto desta união quando Kant fala da origem dupla do conhecimento: sensibilidade e entendimento. O conhecimento de si aparenta ser mais a placenta deste objeto de conhecimento: subproduto necessário nutridor desta possibilidade de nascimento. Essa analogia recusa, pois, o fato tão ressaltado por autores e por uma leitura que reconhece certa anterioridade do entendimento e suas categorias, posto que são condições organizadoras, e em sentido lógico as condições antecedem o que sucedem. Mas durante todo o texto, essa noção de prioridade é criticada quando é destacada a necessidade das

---

<sup>29</sup> “The advantage for Kant of this view over Locke's correspondence theory is clear: we need no longer attempt to compare mental entities - representations - with extra mental things in themselves, to see if they correspond (if "correspondence" between such unlike entities makes sense), but need only compare them with one another, to see whether they are capable of forming a systematic whole of experience.” (ROBINSON, 1989, p. 168).

duas faculdades e da inter-relação das duas. O que vem posto, porém, é que a consciência de si se realiza no conhecimento dos objetos. Veem-se à frente alguns dos argumentos que podem afirmar um conhecimento originário, esse "esboço placentário" necessário ao conhecimento dos objetos, e os possíveis equívocos de o tomar em si como conhecimento em sentido estrito e independente.

#### 4.1 – Juízos Analíticos e Sintéticos

Em primeiro lugar, para compreender o que é conhecimento em Kant, precisa-se discernir o que são juízos analíticos e juízos sintéticos *a priori* e *a posteriori*. Pode-se dizer que os juízos são na linguagem o que se representa aqui em termos de processo de constituição do conhecimento. Os juízos analíticos são aqueles que se pautam na identidade entre o predicado e a noção do sujeito (KANT, 2002, § 36), ou seja, pode ser extraído facilmente do sujeito o que o predicado anuncia, como se esse fosse uma decorrência evidente, inclusive ter-se-iam aqueles que explicitamente geram uma tautologia, tal como o sal é salgado, e outras não explícitas como “todo efeito possui causa”, posto que, no conceito de causa, já está implícita a noção de efeito. De outro modo, temos os juízos sintéticos, que significam que não é possível se extrair do sujeito, o que está proposto na sentença. Eles são construtivos, ou fecundos, pois neles se percebe um desenvolvimento do conhecimento, seja empírico ou puro. Dessa forma, teríamos os juízos sintéticos *a posteriori* que conduziram a um conhecimento empírico; o sujeito ganharia seus atributos na experiência e como não se pode dizer que esses já deveriam estar ali como condição de possibilidade da experiência, por não serem necessários e universais, são, portanto, contingentes e *a posteriori*.

A grande contribuição de Kant para a compreensão da ampliação do conhecimento é ele trazer à tona a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Esses seriam respaldados ou apoiados pela experiência, posto que só é possível acrescentar algo não evidente ao conceito na experiência que é processo, onde entendimento e sensibilidade se encontram. Na experiência, os conceitos e as representações da sensibilidade serão unidos em uma consciência por meio de um conceito. O conceito, uma representação reflexiva, torna possível verificar a possibilidade da síntese entre representações e relações entre representações. É na experiência que a relação entre conceitos de um juízo é verificada. De outra forma, quando são evidenciadas sua universalidade e necessidade, percebe-se que tal juízo é *a priori*, posto que já era condição



de possibilidade daquela experiência que o verificou. Essa é uma experiência muito clara de ser percebida nas descobertas científicas (embora as ciências, de um modo geral, estejam sob o signo da empiria e sejam, portanto, contingentes suas verdades); alegoricamente percebemos que foram descobertas e não foram criadas, posto que as mesmas são enunciações das leis que regem a experiência humana. Vale lembrar que o conhecimento puro trazido por Kant não se presta a tal correção, visto que é universal e necessário. Kant presenteou seus leitores com o exemplo de conhecimento puro: o conhecimento matemático. E aponta a possibilidade de este também ser possível na metafísica, assim como aquele é independente da experiência, mas não prescinde dela para ser “traçado”, ou seja; é na experiência que há sua confirmação. O que se remete aqui é o que se falou sobre a síntese figurada ser a experiência do sujeito tal como ele aparece para si mesmo, do mesmo modo não há como prescindir do espaço para apreender a unidade do tempo.

Bird (2006) alerta sobre simplificações na distinção entre juízos *a priori* e *a posteriori* que recebem crítica de diversos autores, muitas das críticas que podem ser contornadas com algumas considerações: não tratar essa distinção como uma “introspecção semântica”, ou seja, como se fosse possível determinar a necessidade e universalidade de algo simplesmente introspectivamente. E sobre a distinção entre sintéticos e analíticos também não se deve manter uma definição estritamente lógica, mas é necessário considerar nos julgamentos a questão da verdade e da falsidade. Como afirma o autor, não dizer apenas que nos juízos analíticos o sujeito contém o predicado, mas que faz parte dele (BIRD, 2006, p. 55). Mesmo com a certeza de que não é possível extrair juízos analíticos da experiência, não se pode excluir a discussão sobre a verdade e a prova desta verdade por meio da experiência destes.

Na discussão sobre o conhecimento, trazem-se, como o afirma Pedro Rego (2011) em seu Artigo sobre o conhecimento objetivo, as necessárias distinções entre um conhecimento propriamente dito que une os conceitos do entendimento com os dados da sensibilidade e um conhecimento que toma a si mesmo como objeto. A síntese originária da apercepção seria esse conhecimento primeiro sobre o qual todo o restante do conhecimento se assenta. Esse autor vai argumentando sobre a questão da objetividade da apercepção transcendental, de que em seu sentido forte a objetividade pressupõe algo dado na sensibilidade (REGO, 2011). Como possível conclusão de que há uma objetividade, o autor aponta que as formas da sensibilidade seriam esse dado que se põe para o sujeito, o espaço e o tempo, portanto, é o que torna o conhecimento de si algo que

antecede qualquer conhecimento. Mas gera-se um certo curto-circuito ao pensar que espaço e tempo sejam, sem os dados pelos quais são afetados, simples formas, e como formas sejam também tratados como conteúdo. Mesmo problema de um sujeito que se torna objeto de si mesmo. Isso remete diretamente à questão de conhecimento a partir de objetos em seu sentido geral. Isso contraria as afirmações de Grier (2007) sobre a não possibilidade desse tipo de utilização do entendimento com objetos em geral independentes da experiência; de acordo com ela, isso que promoveria erros nos juízos, seria ao final como produzir objetos independentes da sensibilidade, objetos intelectuais, que por fim seriam intuídos diretamente pelo entendimento sem a sensibilidade. Nisto teríamos a ruptura da representatividade característica da cognição humana, posto que teríamos acesso direto às coisas mesmas, e não ao modo como elas afetam nossa sensibilidade e são unificadas pelo entendimento.

Kant supera o problema da anterioridade posto em Platão, no Fédon, de um problema que se discute sempre a partir de uma ontologia e de entes que são anteriores a outros; sob a ótica kantiana, as condições de possibilidade do conhecimento são dadas no momento em que os dados da sensibilidade surgem. Essa questão levantada acima foi mais bem desenvolvida no capítulo que trata da distinção entre apercepção transcendental e sentido interno, onde se busca tornar mais claras as ideias sobre uma consciência transcendental e uma consciência dada por meio da sensibilidade e sua síntese pelo entendimento, que é também *a priori*, mas que é dada na constituição do conhecimento.

Nesse princípio, há, pois, uma originalidade que contradiz o conceito de conhecimento que Kant trará ao longo da Crítica da Razão pura com esse conhecimento que se funda em si mesmo. Mesmo sabendo da problemática de tal utilização de um objeto em geral para formular a noção de um conhecimento originário, segue-se com algumas discussões por implicarem em necessária indagação sobre a fonte do conhecimento e sobre o caráter *a priori* da consciência de si. Mas nesta acepção devemos distingui-lo do outro conhecimento que se dá a partir da inserção do diverso da sensibilidade. Utz (2012) chama o primeiro conhecimento de saber originário, Pedro Rego (2011), de conhecimento em seu sentido fraco. Os próprios conceitos do entendimento nesse movimento se fazem conhecimento puro, porém é dito num sentido fraco que toma a noção de objeto no sentido *lato* (*Objekt*), e pode ser tratado como um conhecimento sobre um objeto em geral, ou melhor dizendo, sobre as condições necessárias para que um objeto seja dado. Não estaria aqui o objeto (*Gegenstand*) que é considerado no sentido real enquanto objeto de uma experiência possível (REGO, 2011, p. 529).

## 4.2 – Questionamentos sobre Conhecimento Originário.

Kant põe, no fim deste §17, que há esse primeiro conhecimento puro que trata ele mesmo da própria unidade originária sintética da apercepção, a apercepção pura. Nesse sentido, pode-se dizer que o primeiro conhecimento seria um conhecimento de si, mas que aqui deve ser tido como um conhecimento em seu sentido fraco, posto que não provém da experiência, que é propriamente um conhecimento proveniente das ligações das percepções (CRP B161). Não é, portanto, um conhecimento no sentido estrito trazido por Kant ao longo da obra. É uma autoconsciência originária, fundamento do conhecimento de si, que é visada nesta pesquisa. Nos manuscritos de Leningrado I, Kant (1990) põe claramente que a consciência intelectual (*intellektuelle Bewusstsein*) pode representar-se para si mesma, mas não pode se conhecer nem como aparece para si mesma, nem como é em si mesma; ela é fundamento que é agregado a cada percepção para que a experiência se realize. Nesse sentido, a distinção entre consciência de si e conhecimento de si é esclarecida com a distinção feita entre sentido interno e apercepção: a segunda, atuando sobre o primeiro, permite uma síntese figurada que faz o sujeito aparecer para si e assim se conhecer como fenômeno, ou melhor dizendo, inserido na experiência de um fenômeno.

O professor Konrad Utz, em seu artigo A Liberdade em Kant, traz reflexões sobre o dar-se da consciência para si mesma, apontando-nos que este ato é, pois, transcendental e, portanto, não empírico. Esse nos remete à vacuidade deste conhecimento, por estar deslocado de uma experiência.

A segunda distinção apontada acima está bem explicitada nas Reflexões do manuscrito de Folhas Soltas de Leningrado I, e será ponto importante nos desenvolvimentos que se seguem adiante.

Kant desenvolve o conceito de apercepção transcendental como fonte de todas as ligações, o poder sintético; para que essa fonte produza o eu na experiência, é necessária a sensibilidade; e em se falando de eu como fenômeno, o tempo é sua forma. Para deixar mais claro isso, fala-se em uma teoria da reciprocidade (ALISSON, 1992), onde tanto o diverso só pode ser representado a partir de uma consciência de si que possibilita toda ligação, quanto uma consciência de si só é possível por meio de uma multiplicidade de representações que são para um sujeito. Isso, porém, não anula a independência das categorias do entendimento em relação à experiência, isso só diz que elas são vazias de sentido sem a sensibilidade.

A noção de conhecimento originário, portanto, deve ser considerada com parcimônia para que não conduza a uma concepção de que é possível ser produzido um conhecimento abstraído dos objetos dados na sensibilidade. Michelle Grier (2007, p. 81) traz esse alerta bem delineado quando nos mostra como pode ser errôneo o emprego transcendental do entendimento. Nesse esforço de perceber as condições transcendentais do conhecimento, são abstraídas as particularidades da sensibilidade e os objetos passam a ser considerados como objetos em geral. Grier (2007) fala que essa própria noção de objetos em geral corresponde a uma atividade do pensamento, abstraídas as condições particulares da sensibilidade. Todavia disto extrair que haja uma possibilidade do conhecimento ser gerado a partir destes objetos em geral, como se o entendimento independentemente dos dados da intuição pudesse produzi-los, é um equívoco. Isso é o que Grier nomeia de emprego transcendental positivo do entendimento. Ela defende a sua impossibilidade, visto que há uma restrição (esclarecida no esquematismo) na aplicação das categorias do entendimento a objetos que estão além da sensibilidade. Os esquemas da sensibilidade realizam e restringem as categorias (B186) e as categorias sem esses esquemas não podem representar objeto algum. Muitos erros surgem dessa falta de clareza no movimento de abstração e do esquecimento de que esses objetos estão ligados à experiência. Não se pode dizer que os conceitos já possuem os objetos intrinsecamente de maneira a prescindir deles na constituição do conhecimento. Disto emergiria uma ontologização, à maneira de Platão, dos conceitos do entendimento.

Por conseguinte, a reciprocidade é esse fator relevante para analisar a relação da apercepção transcendental e o eu empírico. Como bem o anuncia Paton sobre a apercepção: “As always in Kant, the unity of apperception and the unity of the manifold mutually condition one another, if indeed they are not to be regarded as identical with one another” (PATON, 1936, p. 512)<sup>30</sup>. Ela é transcendental, já que é condição das coisas e as constitui enquanto fenômeno e em sentido recíproco a apercepção transcendental só pode ser plenamente para uma sensibilidade. Nesse caso, a síntese das representações na apreensão é material importante para a efetivação da síntese da apercepção e reciprocamente a apercepção pura é fundamento para aquela. O que dizer da síntese na produção de um conhecimento de si? O aspecto formal da experiência de síntese das representações coloca o eu empírico – deslindado dos paralogismos – ao lado de um sujeito transcendental, levando-se em conta que tanto em um como em outro os

---

<sup>30</sup> “Como sempre se dá em Kant, a unidade da apercepção e a unidade do diverso se condicionam reciprocamente, caso não devam de fato ser consideradas idênticas entre si.” (tradução nossa).

predicados estão apenas nas coisas que ele une em sua percepção, são coisas para um eu? Pelo que indicam as discussões feitas por Kant e trazidas acima, na experiência o sujeito tem algo que lhe é dado empiricamente como sendo propriamente revelador deste sujeito, mas ao ser separado para análise, vê-se que não se sustenta em sua objetividade, posto que a objetividade somente é aparência na medida em que é extraída dos objetos mesmos e não é em si mesmo objeto. Mas se pode falar que o sujeito se percebe na atuação do entendimento sobre o sentido interno já afetado pelas representações do espaço. De que há uma experiência do "eu" que é apreendida; com isso, podemos voltar à noção de aparecimento e fenômeno, de síntese e enlace. Na primeira não haveria, como foi dito, uma síntese categorial, embora já haja um esboço sintético; ele segue um ordenamento distinto que não possui uma coerência objetiva, ele é movido pela síntese figurada: traçados na sensibilidade de uma antecipação do tempo nas representações do espaço. Esse traçado unificador permite uma experiência de síntese empírica, subjetiva, posto que pertence àquele único sujeito que a exerce. Não haveria na experiência do sujeito propriamente um conceito (do sujeito) que se subsume a um objeto (sujeito). Pode-se falar, então, que o sujeito empírico é essa experiência associacionista das representações espaciais e que ele se funda numa síntese que é toda pressuposta para a experiência. Aqui se lançam os limites do conhecimento de si, enquanto pretensão de encontro de um objeto que seja ao mesmo tempo sujeito. Kant mesmo nos diz que as representações subjetivas são contingentes, o que é para um sujeito não necessariamente é para outros sujeitos.

A Apercepção Transcendental é a possibilidade da ligação das impressões na formação de um objeto. Ela é o fundamento desta ligação. O que traz também a necessidade dos objetos (afecções do sujeito sofridas por objetos externos), consistindo isso no idealismo transcendental de Kant, rejeitando um realismo transcendental que afirma a existência dos fenômenos/objetos separados e independentes daquilo que os percebe e um idealismo empírico que acaba por ser consequência do primeiro, pois que se concebe que as coisas percebidas são existentes por si mesmas; assim as impressões delas mesmas em nós, assim as ideias sobre as coisas percebidas são enaltecidas como registros imediatos da coisa em si.

Vale delimitar bem esses aspectos da unidade objetiva da apercepção e sua relação como suporte à consciência do sujeito, tendo em vista que é ela que permite uma unidade do diverso necessária à consciência do objeto, pois esse aspecto fornece também a possibilidade da continuidade do sujeito da experiência no tempo, este sim sendo o sujeito

empírico<sup>31</sup>. Esse sujeito, embora possa ser confundido com algo contínuo em si, é o que liga as representações do sentido interno – os objetos subjetivos tal como o traz Prauss citado e reiterado por Alisson (1992) – unindo-as sobre o seu signo. "Com efeito, a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si mesma dispersa e sem referência à identidade do sujeito" (KANT, 2013, B133). Ou seja, podemos dizer que é por meio da síntese do diverso na intuição que a autoconsciência pode ser pensada, mas não que daí extraíamos um objeto na experiência que seja ligado a essa estrutura do pensamento. O pensamento de uma representação unificadora originária, efetivado na sensibilidade. A consciência de um "eu" só pode ser pensada na experiência. Em última instância, não se conhece este "eu", é possível pensá-lo, apenas.

### **4.3 – Conhecimento na Refutação do Idealismo**

Algo de genial na teoria kantiana é que, embora seja o sujeito que acompanha todas as representações, pode-se supor que o mesmo seria o permanente ao associar essa onipresença a uma permanência. Kant busca provar que somente através do espaço e da suposição de coisas fora de mim, às quais podem ser atribuídas o conceito de substância, é que se pode constituir um conhecimento. É inerente ao conceito de substância sua permanência no tempo, já o que se encontra no sentido interno é fluxo contínuo (B 291). E volta a afirmar mais à frente que não há qualquer intuição permanente no sentido interno. Isso também está bem dito na refutação do idealismo, em sua prova de que o permanente que é imprescindível para a determinação do tempo não pode estar em mim (na experiência do sujeito no tempo), deve estar fora de mim: em coisas que são percebidas fora de mim. Esse é um ponto fundamental para a compreensão da necessidade do espaço para experiência mesma do sujeito.

Como deve ser entendido este equívoco da compreensão que induz a perceber o eu como o permanente necessário para a determinação das representações diante do fluxo constante da experiência interna? Pois todas as representações são para um sujeito que se mantém. Bonaccini (2003) traz essa questão argumentando mesmo que essa impressão leva às conclusões tomadas por Descartes: de que o eu penso é mesmo o que existe, uma

---

<sup>31</sup> "Este princípio da unidade necessária da apercepção é, na verdade, em si mesmo, idêntico, por conseguinte uma proposição analítica, mas declara como necessária uma síntese do diverso dado na intuição, síntese sem a qual essa identidade completa da autoconsciência não pode ser pensada. Com efeito, mediante o eu, como simples representação, nada de diverso é dado; só na intuição, que é distinta, pode um diverso ser dado e só pela ligação numa consciência é que pode ser pensado." (KANT, 2013, B135).

substância, que sustenta toda experiência. Todavia o argumento kantiano busca desconstruir esse idealismo cartesiano, ao mesmo tempo em que também busca escapar a sua contrapartida objetual lançada por Hume, quando faz tudo resultar dos objetos externos, as impressões causadas por eles (BONACCINI, 2003, p. 296.). Kant chega a torcer essa compreensão cartesiana de que a experiência interna é que é imediata, afirmando que a experiência externa é que o seria (KANT, 2013, B 277). Embora tenhamos uma mediação dos objetos externos pela via da imaginação, esta mesma deve ser distinguida da intuição propriamente dita do externo, que é pressuposta na imaginação, mesmo que esta última atue para determinação da primeira. Com isso, chegar-se-ia à conclusão de que “a consciência da experiência real de objetos externos é condição de possibilidade da consciência (empírica) da minha existência no tempo” (BONACCINI, 2003, p. 298). Isso aqui significa que a experiência interna é condicionada a esses objetos exteriores, essa experiência interna é o que veio sendo nomeado como sentido interno. Com isso, porém, não se atinge o eu penso enquanto apercepção que é fundamento dessa experiência, mas que é vazia de conteúdo. Mas ao cabo dessas argumentações, Bonaccini defende que há estados de consciência que são determinados pelos objetos externos e que há estados de consciência de si que são resultados de autoafecção, baseando-se nisso nos diferentes argumentos de Kant, que ora ressaltam a autoafecção, ora os objetos exteriores, como o faz nas Folhas Soltas de Leningrado I e na Refutação do Idealismo.

Toda essa linha de raciocínio apoia-se na percepção de ambiguidades ou contradições nos trechos da obra kantiana e a conclusão é pela afirmação de diferentes estados de autoconsciência, ou seja, cada asserção adquire validade independente. Isso difere do que o que foi defendido anteriormente sob o nome da dupla afetação do sentido interno. O que se tem afirmado é a interdependência desses estados para a constituição de um conhecimento de si, ou uma experiência de si. Não há, pois, como se ter um sentido interno sem material a ser percebido; esse material é a substância dada na exterioridade do espaço. Não há como se falar em uma experiência de si sem objetos exteriores que fornecem uma substância permanente como referência objetiva (espaço-temporal) para o fluxo incessante, e não há como ser consciente de algo sem uma estrutura *a priori* que permita a síntese dessas representações, uma estrutura que em si é também “permanente” no sentido que necessariamente está sempre lá para garantir a possibilidade dessa síntese das representações sucessivas.

Kant deixa evidenciado que as simples estruturas do conhecimento são vazias e destituídas de sentido se não referenciadas a uma sensibilidade, um eu penso abstraído do diverso só é isolável por esse esforço da razão de perceber seus mecanismos e de gerar consciência sobre seus meios de produzir-se. Mas, nesse processo, o conhecimento puro ainda é produzido com referência aos objetos, mesmo que se chegue a criar um abstrato ente como o são os objetos tomados em seu sentido geral. Mas não se pode atingir conhecimento algum se se abandona por completo a referência à sensibilidade como ponto de ancoragem. Mesmo no conhecimento puro da matemática, se apela para a imaginação das equações, levando em conta noções espaço-temporais que somente são dadas na sensibilidade<sup>32</sup>.

Por meio da refutação ao idealismo e buscando restituir o equilíbrio do objeto e do externo após o percurso que vinha trilhando na dedução transcendental, Kant vem garantir que não há sujeito na experiência se não houver a pressuposição de um externo ao sujeito, algo que funciona como referência permanente. Mesmo que as representações da imaginação não possuam objetos que lhe correspondam, devem pressupor que tenha havido tais objetos e estes estão sendo recolocados e desta feita sobre as influências associativas da imaginação; e que os mesmos possam ser confrontados com os princípios de modalidade que dirão as relações que essas representações têm com o conhecimento. A realidade objetiva só é dada com intuições externas, não pode prescindir delas é o que está dito na Refutação do Idealismo; não se pode falar em objetividade em intuições exclusivamente internas. As mudanças no tempo somente são possíveis com o cotejamento das mudanças externas via movimento no espaço. Movimento aqui sendo entendido em seu sentido lato de transformações das substâncias no espaço, o que necessariamente implica manutenção de um substrato que permanece idêntico diante da mudança.

---

<sup>32</sup> Para citar os gregos neste argumento, pode-se retomar a distinção entre a *aisthêsis* e *noêsis* e sua inter-relação: “Enfim, enquanto testemunhas, os sentidos dizem ou depõem algo, porém, esse dizer *aisthêtikós* requer do sujeito noético que ouve uma presença atenciosa, uma disposição intelectual "auditiva" (apta a discernir), porque diante do depoimento da testemunha é necessário um posicionamento. Sem ele, sem o exercício da inteligência ou do juízo, o depoimento deixa de dizer: há percepção, mas não aprendizagem; há observação, mas o saber humano não colhe, não resulta numa experiência digna de ser aprendida e ensinada” (SPINELLI, 2009, p. 148). Já é muito bem assentado na tradição grega essa dupla raiz do conhecimento humano retomada por Kant em outros termos: entendimento e sensibilidade. Mas, em todo percurso dos argumentos do conhecimento, vemos ora o pêndulo querer quebrar para um dos lados, seja no percurso da obra kantiana, seja na história filosófica, na ênfase sobre as impressões no estilo empirista de Hume, seja no ceticismo cartesiano que antepõe o entendimento como conhecimento, figurado na consciência primária do eu penso e sua autônoma existência.



Na asserção de Kant (2013, B186-187)<sup>33</sup> sobre a substância quando é retirada a determinação sensível da permanência, ele assegura que esta passa a somente poder ser pensada como um sujeito desprovido de qualquer predicção; vê-se aí a intrínseca relação entre substância, permanência e sujeito. Substância somente pode ser para uma consciência, e quando lhe é abstraída dos dados da sensibilidade, esta substância é uma consciência analítica, uma função lógica do entendimento. Como se verá de forma detida mais à frente, essa consciência analítica, consciência conceitual, só pode ser pensada por um sujeito sintético: um unificador originário das diversas condições sensíveis onde este conceito pode ser aplicado.

O que se quer atingir com estas argumentações é a estrutura e as características do sujeito responsável pelo conhecimento, o que será bastante importante para o desenvolvimento que se segue no próximo capítulo. Um importantíssimo aspecto desse sujeito é que o conhecer a si mesmo que será desenvolvido mais à frente está mais relacionado – como o ressalta o manuscrito de Leningrado (KANT, 1990, linhas 10-15) – com o modo de afetação do sujeito por ele mesmo, posto que isso é receptividade, ao invés da afetação pelos objetos exteriores, já que é espontaneidade do sujeito. Ele pode se conhecer quando se constitui para si mesmo um sujeito passivo. É preciso haver uma receptividade do sujeito e essa é conseguida com o sentido interno que se efetiva como sujeito passivo de um ato do sujeito do entendimento via imaginação. Essa via é a descrição e apreensão dos objetos espaciais, ou seja, a passividade do sujeito é efetivada pelo espaço.

---

<sup>33</sup> “Assim, a substância, por exemplo, separada da determinação sensível da permanência, significaria apenas que algo pode ser pensado como sujeito (sem que seja predicado de qualquer outra coisa). Para nada me serve esta representação, pois não me indica, de modo algum, que determinações tem a coisa para valer como sujeito primeiro” (KANT, 2013, B186-187).

## 5 – CONHECIMENTO DE SI

Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant atribui certa identidade da existência com a noção de autoconsciência, concordando com a asserção fundamental de Descartes, de que o "eu penso" (autoconsciência) é o que permite a percepção simples da (minha) existência. O que se vê como resultado é essa existência ser não empírica, não gerando conhecimento algum por ser um ato puro do pensar; é uma existência neutra, não categorial (MARTINS, 1999). O que torna difícil acompanhar o argumento da autora Clélia Martins, quando esta faz abrir uma exceção à percepção do "eu", a partir da consideração de uma (auto)existência que é percebida pela simples apercepção. Ela extrai esta possibilidade de um trecho da primeira edição (A 367), não mais presente na segunda. Não se vê mais como se persistir neste argumento após os imensos esforços de Kant na refutação do idealismo e em seus argumentos contrários a uma intuição intelectual. Os próprios argumentos dos *Fragmentos de Leningrado I* garantem a necessidade do sentido externo para apreensão do sentido interno. O esforço deste trabalho tem trazido a importância do pensamento sistêmico de Kant e quando este deixa claro as ligações entre as faculdades. É temeroso criar núcleos vazios de sentido, que recairiam num solipsismo, ao independer o conhecimento do "eu", mesmo que em um nível inicial, desta exterioridade necessária para o próprio sentido do entendimento. Não há que se insistir em existência da autoconsciência por tal ênfase gerar o engano de uma vida independente da sensibilidade, de um entendimento que existe por si mesmo como um campo separado, e não como uma faculdade da razão humana que é constituída por outras mais faculdades, incluída aí a sensibilidade. A sedução sempre presente por uma ontologização das estruturas kantianas da cognição humana é por demais presente no senso comum, que coloca a razão humana como um ente que paira solitário sobre o mundo, pouco sendo por ele afetado. Torna-se presente a sensibilidade, enquanto objeto em geral a ser percebido, enquanto objeto possível. Quando a autora expõe que não é de *Noumena* que se está falando quando da percepção autoconsciente, ela mostra que não é nem percepção fenomênica, nem intelectual, e se utiliza da própria lógica transcendental, sem anunciar que o faz, falando de algo Real, ou melhor dizendo, de algo que pode ser real. Afastar o empírico para se extrair aquilo que é pressuposto para que ele aconteça é todo o movimento da crítica transcendental. Mas a autora segue o risco de ontologização do "eu", quando acentua a existência de uma autoconsciência por si. Kant, em sua segunda edição da primeira crítica, deixará mais clara a impossibilidade do sujeito ter consciência

de sua existência independente de toda matéria, sob pena inclusive de desfazer todos seus argumentos se isso fosse possível (KANT, 2013, B 410).

Martins (1999, p. 7) fala em consciência formal, vazia, ou ainda a consciência da forma em que os pensamentos são pensados. Por conseguinte, essa negatividade da consciência primária que não está atrelada a nada e nem a ninguém, mas que é mais condição para que haja objetos e pessoas, deixa o vácuo aberto para indagações sobre um conhecimento de si. Essa ausência de substancialidade induz a uma busca ilusória para um objeto existente que posso identificar como eu: uma alma. Assume-se aqui que Autoconsciência é, pois, possibilidade de conhecimento, mas não é conhecimento de si. Este é apenas dado na experiência; é temporal, já que é essa a forma que o "eu penso" se dá na experiência; exige mediação dos objetos exteriores, visto que não possui objeto que se faça para si mesmo, a não ser as afecções que sofre dos objetos exteriores e os jogos mentais das representações interiores a partir das exteriores. A consciência dos próprios processos de pensamento, que foi identificada acima como esse eu formal, que é consciência da própria forma do pensamento, também teria aqui um desdobramento, desta feita consciência das afecções e do processo de representação dos objetos externos. Nisto há necessariamente o reconhecimento de um sujeito temporal que sofre todos esses processos. Em última instância, o entendimento age sobre essas representações, seja pelas formas da sensibilidade, seja pela imaginação, mas é um agir mediado. Entretanto é neste agir do sujeito sobre si mesmo que reside a possibilidade do conhecimento de si, tal como está dito nas Folhas Soltas de Leningrado I: há que se ter uma receptividade (sujeito passivo) para se dar um conhecimento.

### **5.1 – Corporeidade do Conhecimento de Si**

Na citação que se segue, vê-se esta relação delineada: Kant nos mostra a relação do tempo com o fenômeno do "eu", mostra que o "eu empírico" é condicionado pelo tempo e que, por sua vez, não predica nenhuma coisa em si. Portanto, não possui qualquer materialidade; é, pois, acentuada a experiência da forma. E por se mostrar assim, apela para os objetos do espaço.

[...]e a própria intuição interna e sensível do nosso espírito (como de um objeto da consciência), cuja determinação é representada pela sucessão de diversos estados no tempo, não é também o verdadeiro "eu", tal como existe em si, ou o sujeito transcendental, mas tão só um fenômeno, dado à sensibilidade, desse ser que nos é desconhecido. A existência deste fenômeno interno, como de uma coisa existente em si, não se pode admitir, porque a sua condição é o

tempo, que não pode ser determinação de nenhuma coisa em si. (KANT, 2013, B521).

Nesse sentido, fica evidenciada a necessidade de uma materialidade para o conhecimento de si; para tanto, Strawson (2006) afirma que o corpo exerce papel importante no conhecimento de si, o que é reafirmado por Rosefeldt (2003, p. 153) no texto *Kant's Self: Real Entity and Logical Identity*: “we can only make verifiable judgements about ourselves as thinking beings if these judgements are judgements about ourselves as thinking human beings...”<sup>34</sup>. Aqui se insere a noção do ser humano; somente se pode conhecer o sujeito quando se pensa ele como Homem, com corpo que interage com outros corpos. Jáuregui expressa a importância do conhecer-se do sujeito que se reconhece Homem, com um corpo que permite a identificação da identidade numérica. E a autora afirma ainda que o Homem é diferente do eu empírico; aquele participa de ambos os planos nomênico e fenomênico, enquanto que o segundo, não. (JÁUREGUI, 2007). Logo o corpo é esse objeto mais próximo de um objeto subjetivo, um objeto que sente os objetos. E ele tem essa qualidade de um corpo que é para um eu, que por mais que se modifique continua um corpo-substrato para um eu e por meio do qual todas os outros corpos são para ele.

As impressões do sentido interno são objetivas ou subjetivas; sabemos que são empíricas. Mas constituem um objeto? Objetos subjetivos – que contradição é essa? Parecem que não são bem diferentes de um objeto, mas são objetos ressaltados como fazendo referência a um sujeito, no caso, o eu penso. Entra aqui a impossibilidade leibziniana de não poder conhecer algo simplesmente pela relação (ALISSON, 2004, p. 280) (analogia: eu não posso dizer quem é João simplesmente dizendo que ele tem uma relação com Maria, ou ainda não se pode exacerbar o poder do adágio: dize-me com quem andas que te direi quem és). O que se acentua na visão de Alisson é a representação de uma representação, a primeira sendo agregada de uma consciência da representação, enquanto a segunda é uma representação sem uma percepção. Como dissemos anteriormente, essa proposta acaba colocando o sentido interno como um subproduto das representações inseridas no espaço. É justamente restituindo o caráter de atuação da imaginação sobre o sentido interno, mesmo que aí já haja resquícios do espaço enquanto

---

<sup>34</sup> “Nós apenas podemos fazer julgamentos verificáveis sobre nós mesmos como seres pensantes se estes julgamentos são julgamentos sobre nós mesmos como seres pensantes **humanos...**” (ROSEFELDT, 2003, p. 153, tradução e grifo nossos).

permissor de uma unidade do sentido interno, que se favorece uma compreensão efetiva de sua importância na produção de um conhecimento.

O sentido externo como dado para o sujeito, o conhecer de si através dos mesmos dados que são para conhecer os objetos, mas desta feita a referência a esta unidade que sintetiza o diverso dos dados e que permite a consciência dos mesmos, é o que se torna um pseudo-objeto. Nisso está aquele aspecto retratado por Alisson quando fala da hipótese material do sentido interno, a nos dizer que o que se percebe aqui é o estar em relação, mas que nenhum conhecimento é produzido a partir unicamente de uma relação de coisas (ALISSON, 2004, p. 280).

Nas Folhas Soltas de Leningrado I, vê-se a importância da Relação para que o "eu" tome consciência de si; lá se aponta que é por meio dela que o eu se coloca *contra* (*gegen*) outras coisas e percebe a si mesmo. Na tradução feita por Claudia Druken (KANT, 1990), essa contrariedade (*gegen*) não está evidenciada, mas vale ressaltá-la pela força da distinção entre o "eu" e as coisas. Kant afirma nesse texto que essa relação inclusive é anterior à percepção das coisas mesmas. Ou seja, eu antes me percebo sendo no mundo contrário a outras coisas para que essas se distingam em uma percepção. O que torna difícil a compreensão é essa passagem entre a afirmação de Kant nesse manuscrito de que o que eu sou imediatamente para mim não é um objeto, mas algo que percebe o objeto, para a afirmação de que eu sou imediatamente consciente de ser um ser do mundo. Para fazer essa passagem, Kant delinea os argumentos em torno dessa relação, do ser consciente desta relação no espaço<sup>35</sup> <sup>36</sup>. Nisto é que vemos introduzida a noção da corporificação, da necessidade de um corpo para que essa relação seja percebida, um corpo que ao mesmo tempo está no mundo, mas que é afetado internamente pelas estruturas subjetivas.

A tese da corporificação traz a necessidade do corpo como a possibilidade do "eu" tomar conhecimento de si na experiência; Hoke Robinson (1989, p. 278) nos afirma que o corpo seria esse próprio espaço permanente. O argumento de que os objetos do espaço nos fornecem esse permanente necessário para permitir a apreensão do fluxo no tempo, da mudança. A possibilidade da percepção da mudança envolve, pois, ter um substrato que identifique que uma mesma coisa se mantém mesmo com o passar dos instantes. Constata-se também que os objetos do espaço só podem ser percebidos a partir de um

---

<sup>35</sup> [...] "pois o espaço é consciência desta Relação real." (KANT, 1990, p. 101).

<sup>36</sup> "Kant sostiene, en cambio, que la representación de espacio es necesaria a fin de conocer las cosas como distintas de nosotros mismos y distintas entre sí" (ALISSON, 1992, p. 148).

sujeito que é referência para esses objetos. A Relação é, portanto, constituidora destes dois entes que se opõem na existência: sujeito e objeto. O corpo do sujeito é o que serve de referência e relação com os objetos, e é ele mesmo um objeto, organismo receptivo para o sujeito acolher os dados, e mais precisamente, no conhecimento de que ele é sujeito passivo e sofre a intervenção de um sujeito do entendimento. Todavia, todo o percurso feito até aqui mostra que esse sujeito receptivo afetado é como ele aparece para si mesmo. Se seguirmos as distinções entre conhecimentos, temos um conhecimento prévio, que por não possuir a materialidade da sensibilidade, somente pode ser tido em sentido fraco, e não conhecimento propriamente kantiano, e que haveria um conhecimento *a posteriori*, empírico, de si mesmo, mas eivado de contingência, sendo mais uma experiência dos objetos que deixa como resquício a noção de um sujeito que apreende. Ou ainda, podem-se utilizar as noções de aparecimento e enlace para dizer desta experiência subjetiva que não se define como experiência que tenha um objeto para se dizer objetiva. No subsumir dos dados da experiência às categorias, resta ausente uma substância ou qualquer objeto-sujeito que se adéque às categorias de relação. Resta uma realidade subjetiva sob o prisma de um Aparecimento, mas que não se constitui fenômeno. Ressaltando nisso que não é totalmente enganosa a experiência subjetiva; não pode, porém, ser atribuído a esta o caráter de um conhecimento objetivo.

## **5.2 – Conhecimento de si: relações entre Noumênico<sup>37</sup> e Empírico;**

Para se entender melhor a Relação entre sentido interno e externo na produção do conhecimento, primeiramente é preciso trazer a função da apercepção pura. Relembrar o que foi dito sobre os objetos serem para um sujeito, que marca também a possibilidade de as percepções de representações A e B serem distinguidas. É necessária uma estrutura que faça essa síntese, a mesma que permite a consciência destas representações, síntese que antecipa a possibilidade do diverso e que é a própria consciência. Vale dizer que a consciência tem como fundamento uma autoconsciência, e que essa é pressuposta, embora não esteja evidenciada no ato da consciência das representações, mas é por estas representações serem dirigidas a um sujeito que se sustenta esta organização das coisas. Então, no campo da cognição humana, o sujeito transcendental, com sua síntese, situa

---

<sup>37</sup> Entendido aqui como campo da coisa em si, do incognoscível, daquilo que apenas pode ser pensado; Ou ainda, fazendo referência ao objeto em si produzido pela tendência a pensar o objeto em geral abstraído do intuído como sendo um ente vazio de conteúdo que parece ter existência própria (B 346).

todas as coisas em categorias, no tempo e no espaço, e isso é necessário para existência e possibilidade das coisas enquanto fenômenos; sem isso, não há conhecimento. Do outro lado, o sujeito só pode conhecer se houver um permanente fora de si que o afete, sem isso Kant nos induz a entender que não haveria sustentação do fluxo dos instantes e das representações destes instantes. Disto se extrai que as representações externas somente são percebidas e se tornam reais a partir de um sujeito que unifica o que está diverso na sensibilidade, e por outro lado o sujeito somente pode ser efetivado com um permanente dos objetos externos que sustentam um substrato que permite que o sujeito da experiência não se desfaça em seu fluxo de representações. O mais curioso é que o sujeito transcendental que é fundamento e que é pressuposto estar em todas as representações em seu aparecimento no tempo apela às substâncias no espaço para que sua síntese seja realizada e não se perca num fluxo incessante de diversidade. Este sujeito transcendental é a unidade da consciência que acompanha toda representação e liga toda representação consciente.

A controvertida construção de uma unidade sintética da consciência é bastante intrigante, porque a todo momento se é lançado a um ente simples e idêntico a si mesmo ao se falar de autoconsciência. Todo conceito por si mesmo é uma unidade analítica da qual tudo o que não pode ser a ele atribuído foi excluído. Porém, Kant faz a unidade nascer da síntese, a unidade sintética do diverso, unidade mesmo na representação do diverso. As categorias são todas originadas desta ligação. Esse ato de síntese é um ato de espontaneidade. É a “unidade transcendental da consciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela” (KANT, 2013, B132).

A unidade analítica da consciência é idêntica a si mesma, lógica e desprovida de conteúdos que façam síntese acrescentando algo a ela. Entretanto, já é pressuposta uma unidade de consciência que sintetiza a experiência numa consciência. Uma consciência analítica dá conta das marcas conceituais de uma representação, mas é essa consciência sintética que possibilita que esta unidade analítica da consciência seja acompanhada e percebida em representações diferentes. A unidade sintética junta essas representações diferentes numa unidade e aí possibilita ser percebida a unidade analítica nas distintas representações. Em outras palavras, um conceito, enquanto unidade analítica, só pode ser pensado dentro de uma unidade constituída por uma diversidade de representações que tornam possível que estes conceitos que distinguem as marcas e fazem discernir uma luz na profusão do diverso intuitivo ordenem-se nesta unidade originária e não se singularizem numa subjetividade contingente. As representações espaço-temporais são

singulares e o que torna possível que um determinado conceito (uma determinada consciência) seja percebido em diversas representações é essa apercepção que abarca todas as demais e liga estas representações numa consciência (KANT, 2013, B 137). De outro modo, Kant (2013, B 134) faz pressupor a síntese dessa estrutura analítica em uma nota de rodapé, onde desenha essa pressuposição da síntese com o argumento de que, para que a unidade analítica de um conceito seja possível, é preciso pensar-se que esse conceito esteja em ou ligado a diferentes representações.

Até o momento, pode-se já vislumbrar a dificuldade de se estabelecer um ponto de origem nessas duas formas da sensibilidade, e é isso que conclui Robinson (1989), dizendo que, de alguma maneira, deve-se abandonar a pretensão de um ponto de começo. Essa questão de ponto de origem se coloca quando se discute a prioridade do espaço, ou ainda a prioridade do tempo, sentido externo ou interno. E como foi dito, tanto uma como outra podem ser retiradas de passagens kantianas, dependendo do momento do texto e da ênfase interpretativa. Por exemplo, na Refutação do Idealismo, há uma clara restituição da importância do sentido externo, o que evidencia neste momento que se busca defender um conhecimento objetivo e que, antes de qualquer coisa, a pressuposição de coisas externas é necessária.

É pela circularidade envolvida nessa recíproca relação que algumas confusões podem ser extraídas. Por exemplo, de que como o "eu" é para os objetos o que eles, em alguma medida, são para o si mesmo, pontos de referência, pode-se trocar atributos como se fossem intercambiáveis: a síntese e a permanência. Em muitas medidas, vemos uma pressão para que o "eu" seja identificado como uma substância permanente (uma alma) que se situaria como um ponto de apoio para os objetos se oporem e marcarem sua distinção, do outro lado, o aspecto da espontaneidade sintética se imiscui com o sentido interno e a sensibilidade de maneira a tornar indistintos entendimento e sensibilidade. Como se a sensibilidade, ou mesmo as representações da sensibilidade, já possuísse atributos em si. E todo o percurso deste texto é esse campo bastante tenso e de contradição entre esses dois campos da cognição humana. Ao trazer a noção de uma Relação, nos manuscritos de Leningrado, é possível construir uma alegoria indutora de compreensão de um tensionar importante entre o sujeito que possibilita o conhecer e o objeto de conhecimento, ou ainda, entre a coisa em si e os fenômenos para o sujeito, que em alguma medida podem ser transpostos para a distinção entre sentidos interno e externo. E aqui se defende que é neste campo de tensionamento onde mais parece ser possível se delinear um conhecimento sobre uma patente oposição com seus acordos



sintéticos. Vê-se nisto que o campo da interação entre entendimento e sensibilidade está claramente expresso; levando em conta a pesquisa aqui realizada, ficam evidenciados os meandros desta interação e o esforço para mantermos as distinções entre os elementos, ao mesmo que se denuncia sua inter-relação.

Ainda prosseguindo neste intrincado contexto da Relação anunciada nas Folhas Soltas de Leningrado (KANT, 1990), pode-se afirmar que a autoafecção se dá pela apreensão das representações das coisas externas, essas representações em si podem ser ditas internas, sob um ponto de vista idealista restrito, porém é na ausência de uma permanência em si mesmo que o "eu" precisa pressupor algo externo a si mesmo que garanta essa permanência ao fluxo de suas representações, algo que certifica que as coisas que passam por mudanças se mantêm e não são simplesmente novas representações, e sem isso é impossível situar uma linha entre os estados sucessivos. Nesse manuscrito de Kant, ele inclusive conclui afirmando que, ao se assumir a não realidade de objetos exteriores, se chegaria a uma impossibilidade de perceber as representações internas como não situadas no espaço. Ou seja, veríamos nossas próprias emoções, pensamentos e fantasias como pertencentes ao espaço; algo próximo ao que um paciente psicótico experimenta ao ouvir vozes, ou ter suas fantasias como entes situados no espaço. Nele como nos sonhos, tem-se essa impressão de confusão entre o interno e o externo; num delírio é possível se ter a sensação de que seus pensamentos são capturados pela televisão ou num sonho seus pensamentos são compartilhados com os personagens e há uma dificuldade de unidade de consciência, posto que pode haver mudanças do personagem e da consciência: ora sou eu que vejo, ora é um personagem que passa a ser eu. Nisto residem dificuldades de categorização das experiências oníricas<sup>38</sup>.

Ou seja, percebemos o "eu" a partir da percepção dos objetos dados no sentido externo. Posto que os objetos externos são para uma unidade da consciência que é sintetizada em "eu penso", e na experiência esta síntese é efetivada num tempo que situa os objetos dentro de um sucessão, constância e simultaneidade em relação a outros objetos; e o que permite a baliza disso tudo é um "eu" que garante essa unidade. O mais desafiador é que esse "eu empírico" não pode ser tido como ele mesmo, isso que é o fundamento da síntese em si mesmo. E é neste momento que a distinção entre a percepção transcendental, ou unidade originária da consciência, e o sentido interno deve ser feita.

---

<sup>38</sup> “É impossível, portanto, que não exista sentido externo, nem apenas sentido interno e, quando muito, conclusões acerca das percepções reais dos mesmos de algo externo a nós, porque senão objetos do sentido interno (representações) também teriam de ser pensados como no espaço.” (KANT, 2009).

Nos paralogismos, Kant nos demonstra essa ilusão de tomá-los como idênticos. Entretanto não é nosso objetivo determo-nos no engano, mas, sim, no que há de afirmativo neste conhecimento de si, via sentido interno. Recorreremos aos paralogismos simplesmente como fronteira negativa que nos mantém situados em nosso foco, que é a consciência e o produto experiencial<sup>39</sup> que é o conhecimento de si.

Uma indagação que surge é se esse conhecimento de si pode ser desenvolvido pela via da busca de *a priori* sintéticos, como o conhecimento em geral pode desenvolver-se. Para Kant, a noção de um conhecimento empírico e contingente se distingue de um conhecimento puro, que propriamente realiza a descoberta de uma metafísica e que se vai voltando para os conceitos *a priori* sintéticos, que se revelam a partir do encontro do entendimento e da sensibilidade e que é independente desta experiência, como conceitos necessários para que esta experiência tenha ocorrido. Kant (2013, CRP, § 27) anuncia este como o conhecimento dos objetos de uma experiência possível. Nesse sentido, num primeiro momento, a simplicidade estrutural no "eu penso" nos remete a uma impossibilidade de este conhecimento ser dado sinteticamente, visto que ele é condição simples, sequer é visto como um conceito (B404) em certas ocasiões; é mais uma condição para que os conceitos sejam para a consciência. Disto se pode dizer que não há propriamente um objeto que possa ser dito seu. É por meio de simplificações – nomeadas por Kant como paralogismos da Razão – que o sujeito se arvora a tornar existente na experiência o "si mesmo" como objeto. Todavia, os objetos subjetivos referidos por Alisson (2004) são objetos tornados do "eu" na medida em que a representação da consciência lhes acompanha. Seriam, portanto, não objetos *de* um conceito do "eu", mas objetos de outros conceitos que são *para* uma consciência, e que antes de serem conceitos de objetos, os conceitos já são originariamente sintetizados pela consciência. Através de um exemplo ilustrativo sobre os “objetos internos”, pode-se criar uma boa compreensão disso ao se observar o processo de extrair da experiência os sentimentos ou emoções de um sujeito, estes desprovidos de espacialidade são de difícil apreensão pelos outros, e isso só é feito por meio de ligação com outros objetos subjetivos, deixando pouca clareza da correspondência de objetividade, posto que não há materialidade que permaneça como substrato. O que importa aqui é como as coisas aparecem para mim e não como as coisas podem ser objetivamente para mim e para os outros. Ou ainda vale acentuar que essas coisas são para mim em detrimento (*gegen*) dos outros. Mas de todo modo uma

---

<sup>39</sup> Experiencial aqui tomando no sentido kantiano expressado no § 22 da CRP, que trata experiência enquanto conhecimento empírico.

determinação disso só é possível quando atravessada pela afecção dos objetos exteriores, pois somente desta forma alcança unidade suficiente para se falar propriamente em um tempo do sujeito. De outro modo, vê-se o nexos temporal de sua história subjetiva dos afetos ser constituída com balizamentos de afecções externas. Nesse contexto, os sentimentos do sujeito, suas emoções, são mais bem situados dentro do histórico de representações internas, de um fluxo não plenamente espacial no qual a objetividade sempre se mostra fugidia.

Como resultado deste percurso sobre os limites do conhecimento de si, é possível reconhecer que o conhecimento de si só acontece na abertura do sujeito empírico para os objetos externos e isso é feito por meio de um corpo psicofísico que se relaciona com outros objetos. O corpo psicofísico seria esse primeiro substrato permanente da experiência. Jáuregui (2007, p. 157) esclarece, portanto, que o "eu", não é propriamente o que se coloca como objeto subjetivo do sentido interno, mas, sim, o Homem, caracterizado como pertencente tanto ao campo fenomênico e noumênico; inclusive não deve ser tomado unicamente introspectivamente, mas, sim, em sua relação com as coisas, sua intervenção sobre elas. Nisto, fica implicada sua participação na causalidade das coisas e na liberdade do espírito.

E é com esforço da razão, atendo-se na experiência subjetiva dos objetos, onde inclusive a consciência é despertada em sua máxima clareza, justo quando tem consciência da síntese e das regras que geram tal síntese em sua atuação sobre os objetos e como constitui fenômenos especialíssimos da experiência de si mesmo. De outro modo, diz-se que é na constituição de uma objetividade que a experiência subjetiva, enquanto autoconsciência, pode firmar-se. A todo momento, Kant conduz seus leitores a perceberem o surgimento da consciência nesta síntese da intuição com o entendimento e que é justamente o "eu penso", como representação que acompanha toda representação, que tem o atributo da consciência. E justo por ela ser também a unidade sintética originária que toda síntese posterior pode, em especial através das categorias, atingir a consciência.

Logo, tal como se viu anteriormente, o conhecimento de si seria o decurso desta consciência que através do conhecimento dos objetos apareceria para si mesma como experiência subjetiva deste conhecimento; as representações externas passam a ser neste sentido experiências de um sujeito. Nesse sentido, o conhecimento de si também estaria, como bem se nota na refutação do idealismo e nos fragmentos de Leningrado I, atrelado aos objetos exteriores; não se poderia falar de um "eu" que se percebe sozinho totalmente

desvinculado dos mesmos. O trabalho (jogo) de nossa mente com as representações, e essas incluem aquelas apreendidas e aquelas reproduzidas na imaginação, produz efeitos sobre a mente, efeitos esses que são a consciência do sentido interno nos termos indicados na Antropologia e enfatizados por Alisson (2004, p. 277). Nas palavras deste autor, já que a falha de não se encontrar um Eu que possa ser intuído no sentido interno não leva à rejeição deste "eu", a solução encontrada será a reapropriação dos conteúdos externos. Na reprodução destes para o sentido interno, já não é a síntese nas categorias que importa, mas a síntese dos afetos e efeitos no fluxo da consciência temporal. Pode-se ir falando de registros no corpo da experiência; neste sentido são “objetos internos”, que criam a aparência de uma história do sujeito destas afecções e alterações do fluxo da consciência por objetos que em sua permanência precisam continuar em alguma medida mediando a permanência das experiências internas. Do contrário, se perderia a história diante do fluxo torrencial de representações internas.

Kant deixa bem claro que a identidade do sujeito não pode ser encontrada na consciência empírica (B 133), visto que ela é em si mesma dispersa, o que se coaduna com o que se diz deste fluxo incessante de representações dadas no sentido interno. O que é extraído como identidade é a unidade mesma da consciência em todas as representações, a autoconsciência é essa representação primária que acompanha toda representação, mas que é completada em sua unidade na síntese que faz do diverso. Completada no sentido de que somente pode ser pensada através desta síntese do diverso. Ou seja, não há como se falar em autoconsciência pensada sem se remeter a essa síntese do diverso (B 135). Há um argumento posto por Paulo Licht dos Santos (2009, p. 136-137) que reflete a importância da efetivação da consciência pela síntese do diverso, neste caso pelo objeto. O autor, se opondo a uma interpretação que Jacobi e Fichte fazem de Kant ao considerarem que é o entendimento que junta (apõe) o objeto ao fenômeno e com isso produz a unidade de representações no diverso da intuição, ao invés disso, nos dirige a entender que o “objeto torna necessária a unidade formal da consciência” (SANTOS, 2009, p. 136-137), que uma unidade de representações não é dada, mas produzida por um ato de síntese determinado por regras. Isso reforça a tese de que a unidade da consciência é efetivada, completada no conhecimento. Que o conhecimento de si é produto deste conhecer dos objetos.

A autoconsciência é pressuposto de qualquer conhecimento; enquanto *a priori*, indica que está lá antes de qualquer coisa, mas só é conhecimento nas coisas que sintetiza. E para se saber algo sobre ela há que se fazer um retorno ao entendimento do qual ela é

origem, todavia há que se passar pela síntese de coisas espaço-temporais, não subsumidas pelas categoriais, gerando uma consciência difusa e de corporificação de um eu na sensibilidade, e, por fim, é com a referências aos objetos que se completa essa identidade.

Há um texto da primeira edição da Crítica da Razão Pura que traz a referência a esta completude da identidade a partir de um ponto de vista externo (KANT, 2013, A 362-363), posto que assim posso ser situado permanentemente num tempo por um outro que me observa; já internamente meus estados sucessivos não seriam favoráveis a essa permanência e por conseguinte unidade. Essa ilustração serve como alegoria, embora não possa ser tomada em seu sentido inter-relacional como constituindo essa identidade, posto que não é a linha argumentativa da crítica transcendental. Mas o que se verifica é a necessidade dos objetos externos para realização de identidade do sujeito. E de outro lado tal identidade é ação do entendimento, do "eu penso" que sintetiza e acompanha todas as representações numa consciência propiciando a unidade e identidade de um "eu", mas desta feita uma unidade formal.

Para se falar de conhecimento é necessária uma síntese que em última instância está pautada nos princípios que regem as experiências. A experiência definida por Kant na seção *Do Princípio Supremo De Todos Os Juízos Sintéticos* (KANT, 2013) da Analítica vai ser o terceiro termo a viabilizar a objetividade dos juízos *a priori* (B 196), quando os mesmos passam a ter que ser sintetizados a partir de princípios que tornam a experiência possível; estes princípios dizem justamente da viabilidade dos objetos estarem inseridos nas cadeias de causalidade da experiência, não há como conceber um objeto que não se insira nesta cadeia coerentemente, a não ser por meio do sonho e da imaginação, os quais são representações não objetivadas. Pode-se, portanto, falar de um sujeito onírico que sintetize representações por meio da imaginação; esse sujeito é particular e contingente, extingue-se com esse fluxo e ainda se utiliza de reproduções de objetos externos. Disso não se gera nenhum conhecimento, daí se pode dizer do caráter evanescente dos sonhos e devaneios se os mesmos não fazem laços com os objetos da experiência. Quando as representações imaginadas são sintetizadas pelo entendimento via categorias e unidade da apercepção e se consegue unificá-las de maneira a estarem sintetizadas em uma unidade dos fenômenos, então, neste fato se insere propriamente uma objetividade produtora de conhecimento. Somente com uma síntese que unifique representações que se constituam objetos subsumidos às categorias, torna-se possível uma unificação mais alta numa síntese que abarca a experiência objetiva. Ou seja, pode-se falar que mais próximo se está de um sujeito a ser conhecido quanto mais estiverem essas

representações subjetivas relacionadas a uma síntese de objetos que se concebem regidos por uma necessária relação dos objetos entre si e com um sujeito. Se se busca um sujeito descolado desta experiência de conhecimento, encontra-se o que são condições de possibilidade da síntese, um sujeito (transcendental). No entanto, o que é propriamente um sujeito do conhecimento somente aparece particular e contingentemente na sensibilidade. Não há, pois, como se atingir esse conhecimento de si puro, posto que as experiências humanas não conseguem de súbito dar conta da autoconsciência que abarca toda síntese da experiência possível. A experiência de um sujeito se restringe a agregados fundados neste esforço empírico de objetividade. Dito de outra forma e acompanhando as palavras de Paulo dos Santos (2009, p.137-138), o que se afirma é que esse objeto que torna a unidade da consciência necessária é um objeto geral (=X) que é visado pela representação do objeto, mas que é incognoscível e radicalmente distinto do ato de representar. Outros argumentos trazidos por esse autor referem essa correspondência entre objeto transcendental e apercepção transcendental e a interdependência entre conhecimento de si e objeto, pontos sobre os quais se tem discutido bastante até aqui.

Ainda naquele extrato textual em que Kant (A 363-363) fala sobre a identidade do sujeito na primeira edição da Crítica, vê-se que essa identidade é mantida unicamente por uma estrutura lógica que faz a cada instante os novos determinantes das representações serem transmitidos ao sujeito como se fosse o mesmo sujeito. Desta forma, sugere-se uma participação da unidade temporal de um sujeito empírico alicerçada na síntese originária da apercepção, isso tudo unificado na experiência possível. É o que permite, de um lado (da síntese figurada), a possibilidade de se ter traços de consciência empírica que podem ser perdidos quanto mais não estejam vinculadas à experiência, mas sim tomados unicamente por regras associativas da imaginação. E de um outro lado, dos regramentos do entendimento e da síntese da apercepção, manter-se-á unicamente a lógica e não ligada à verdade, quando seu esforço de síntese não percorre os princípios supremos da experiência: os objetos discernidos de maneira a serem percebidos como fazendo parte necessariamente dos demais objetos da experiência, em suas sucessões de causa e efeito. Neste momento, ressalta-se o caráter abrangente da síntese e sua necessária efetivação na experiência, por conseguinte no conhecimento, ou seja, a unidade da consciência em seu ápice se funda nesta unificação dos objetos na experiência, por meio das categorias de relação. De fato, se vai construindo que a unidade da consciência é esse encontro entre o objeto da experiência, enquanto fundamento de efetivação, e a apercepção transcendental, enquanto fundamento formal.

Kant (2013) afirma em um momento do texto dos *Princípios Supremos* (B 194) que o sentido interno seria esse terceiro termo que serviria para legitimar os juízos sintéticos, porque os mesmos são universais a todas as representações e seriam o campo onde todas as representações estariam contidas; seriam, portanto, lugar onde as representações unificadas no juízo sintético *a priori* encontrariam meio para sua síntese. Isso traz a importância da sensibilidade em sua forma para verificar esses juízos. E mais à frente deste trecho (B 196), ele vem afirmar que é a experiência possível que funciona como terceiro termo, testando a veracidade dos juízos por meio dos objetos e suas relações de coerência entre si na experiência possível. Esse argumento traz o percurso que foi feito anteriormente sobre o sentido interno e sua relação com as representações e os objetos exteriores, como a objetividade é essencial para o sentido interno.

A consciência empírica é contingente, quando levada em conta como consciência da síntese daquele particular, daí sua multiplicidade e não unidade. Não é universal e necessária, já que não foi integrada em sua plenitude às categorias. Muito embora já haja neste processo empírico intervenção do entendimento e, portanto, da unidade sintética da apercepção. Quando se considera uma consciência empírica, ela será tão diversa como as coisas que sintetiza. Aquilo que pressupõe essa síntese (da apreensão) e que é anunciado por Kant como a própria faculdade do entendimento, princípio espontâneo que produz o "eu" e possibilita todas as representações posteriores; ela sim é unidade sintética da consciência, a apercepção transcendental, mas, no sentido interno, é somente aparência, não é ela em si mesma. Até mesmo porque ela não pode ser em si, ela é possibilidade de conhecimento da realidade dos objetos. Que é dita por Kant pelo menos em duas passagens (B132 e B 138) como conhecimento originário ou puro. Todavia, em sentido estrito, é possibilidade de conhecimento.

Conhecimento de si, pelo que vem sendo posto, é marcado por Aparecimento, e com isso não possui a necessidade e universalidade se tomado à parte da experiência objetiva, porém neste traçado da apreensão, há a constituição fundamental de uma efetivação da apercepção transcendental – sem ela não se realizaria a identidade completa da autoconsciência. Seguindo o percurso construído acima, pode-se afirmar que o saber originário da apercepção transcendental é corporificado numa experiência de um homem que reconhece sua sucessão de estados ao delinear as representações exteriores e com isso afeta-se a si mesmo e age sobre as coisas determinando-as. Esse movimento de reconhecimento de impressões é o que se chamou aqui de conhecimento de si. Que ora

pode ser visto em seu aspecto de limitação e contingência, quando comparado com o conhecimento dos objetos, ora pode ser enfatizada a própria interdependência destes dois.

Toda sustentação do projeto transcendental está em uma não separação ontológica de mundos sensíveis e intelectuais, mesmo que a essa unicamente esteja sustentada numa incapacidade humana para tal conhecimento das realidades mesmas. Toda a pesquisa contemporânea sobre a consciência induz a expectativa de encontrar alguma materialidade da mesma. As próprias discussões sobre inteligência artificial a colocam como resultante de fórmulas, o que implica em elementos de síntese que demandam corpos para sua aplicação. Seria a inteligência a máquina que a executa ou as fórmulas? *Hardware* ou *Software*? Para Kant, o conhecimento é este encontro regido por uma consciência que é regra de síntese máxima, sobre a qual a experiência humana está condicionada. Conhecimento de si, por conseguinte, como o conhecimento dos objetos, não se ancora no encontro de objetos puros, mas no encontro de estruturas puras (lê-se coerentes e não contraditórias) com objetos da experiência (lê-se que permitem a realização destas estruturas e que ao mesmo tempo permitem a validação delas). O conhecimento de si deveria ser o avesso disto: objetos da experiência que permitem a validação de uma experiência subjetiva de síntese. E no corpo essa síntese é possível.



## 6 – CONCLUSÃO

Ressalta-se que foi sob uma análise dos elementos necessários para o conhecimento humano, suas distinções e relações, que se desenvolveu todo o objeto desta pesquisa. Em alguns momentos, poder-se-ia ter adentrado nas ilusões da produção de um eu permanente e substancializado que estão bastante definidas na dialética transcendental. Porém, as teses se detiveram mais no aspecto positivado da produção de um eu fenomênico e nas afirmações sobre um eu transcendental que é pressuposto do empírico. Nesta argumentação, veem-se por vezes as confusões analisadas na dialética emergirem quando as indefinições entre sentido interno e externo podem forçar um desavisado para aquela caminho mais fácil e imediato da ilusão de uma alma dada. É com sorte que, mesmo não nos detendo nesse aspecto da teoria kantiana, pudemos nos valer deles para permanecer nos limites da Analítica Transcendental.

Todo o percurso até este desfecho trouxe a certeza de que o objeto da pesquisa faz parte de um sistema filosófico bem concebido que não permite cisões de suas partes e traz a todo enfrentamento com os conceitos um tensionar entre a distinção dos elementos e suas inalienáveis relações. O trabalho trouxe em grande medida o sentido interno como fator preponderante para a compreensão do conhecimento de si, mas com isso já se intuía toda uma rede conceitual e de princípios que seria chamada para esse desenlace de uma compreensão bem definida do tema em análise. O que se percebeu foi o aspecto constitutivo de uma sensibilidade que é situada do lado do sujeito como estrutura de conhecimento deste sujeito, todavia que tem como característica receber os dados que são necessariamente vistos como distintos e externos a este sujeito. Esse aspecto constitutivo é fundamentado no entendimento, ou seja, o sentido interno é extensão do sujeito na sensibilidade, muito embora isso não lhe faça perder sua unicidade como elemento da sensibilidade. Mesmo quando instituída sua inserção na sensibilidade, também não perde sua distinção em detrimento desta capacidade humana. Os argumentos de Paton (1936) sobre ser uma modalidade de sensibilidade não retiram sua especificidade e importância no intrincado sistema kantiano. O trabalho desta pesquisa, e talvez o que mais nela tenha sido feito, foi buscar restituir a relevância do sentido interno para a constituição da experiência humana. E isso foi trilhado retomando uma outra controvertida parte da teoria epistemológica de Kant: o conhecimento de si. Por isso, não é por acaso que iniciamos e terminamos esse caminho textual com estes dois importantes temas: o sentido interno e o conhecimento de si.

Buscou-se demonstrar os momentos da exegese da obra kantiana em que esses dois aspectos caíam em desvanecimento ou que ao contrário adquiriam autonomia tal que se deslocavam do sistema kantiano ao adquirirem independência e poderes além dos limites impostos por esse mesmo sistema. Ora tratando do conhecimento de si como autônomo, ora acentuando em demasia suas limitações, quando se chega a deter na sua limitação: que como vimos está relacionada à ausência de um objeto que possa ser dito propriamente como um eu, e de outra forma pela ausência de um conceito do eu a partir do qual os dados da sensibilidade possam ser sintetizados. Viu-se que não há dados essencial e unicamente subjetivos, por serem vazios. Por outro lado, conclui-se também por uma grande limitação em se conceber dados que sejam descolados de um sujeito, que mesmo que admitidos como se fossem dados inconscientes a um sujeito, esses não seriam nada para o sujeito. A coisa em si também deve somente poder ser entendida dentro do sistema kantiano, ou seja, na relação com a estrutura que possibilita o conhecimento. Mesmo que seja um princípio que fale de algo externo e distinto a um sujeito, mesmo ela, é conceito limítrofe posto pelo sujeito e sua necessidade de conhecimento. Mas negar sua existência mesma, ou sua irrelevância ontológica para cognição humana deixa margens para a retomada de um ceticismo. Este último ressurgido mesmo de um solipsismo idealista que não vê nada mais que produtos da mente nos objetos que são por ela apreendidos.

O sentido interno não pode ser desligado dos dados do sentido externo, sua própria forma, o tempo, só pode encontrar sua unidade no espaço. Em decorrência disto, o conhecimento de si também não pode prescindir dos objetos exteriores e consequentemente do conhecimento dos objetos. Como foi visto, o conhecimento de si unicamente pode ser viabilizado por meio de sentido interno na medida em que é através dele que o sujeito afeta a si mesmo e pode perceber como aparece para si. Mas com isso não se está em nenhum momento afirmando a dependência do eu dos objetos. Muito mais se lançam as bases de uma já bem assentada na atualidade concepção filosófica fenomênica da cooperação entre estas duas instâncias, eu e objeto. Ao mesmo tempo, com isso, retorna a crítica às teorias que escapam aos limites desta inter-relação: seja dando existência autônoma às coisas, seja, ontologizando um eu que passa a ser entidade teológica, que dá origem a tudo em seu movimento de produzir, ou pôr o não-eu para que esse seja seu objeto.

Chega-se à constatação de que os objetos subjetivos podem ser tidos como esse jogo de interação das faculdades que descrevemos acima. Entendimento, Sensibilidade e

Imaginação produzem afecções no sentido interno; esses jogos mentais são apreendidos no tempo e no âmbito de um corpo humano; a síntese da apreensão configura uma imagem que se aparece como um ser que sintetiza. A função mesma da síntese é que dá unidade a essa diversidade e que aparece mesmo como o único que pode ser visto como permanente do fluxo sintetizado, um traço que acompanha todas as representações. Mas ela aufere essa permanência dos objetos externos, da substância implicada nestes.

As teses aqui defendidas asseguram a necessidade de um diverso que seja dado externamente para que a autoafecção se efetive, ao contrário de outros autores (Cf. ORONO, 2014, p 159) que podem dizer que separam sobremaneira o sentido interno e quase que o situam apenas em sua relação com esta autoafecção feita pelo entendimento. Na compreensão que aqui se desenvolveu, o ato da imaginação transcendental ocorre na sensibilidade e se utiliza de representações da sensibilidade; acentuar demais essa independência do sentido interno em relação aos dados do sentido externo é incorrer em erro de atribuir representações vazias à autoafecção, posto que unicamente representações constituídas de aspectos formais, sejam eles do entendimento, sejam do sentido interno. Disto se conclui pela dificuldade de se pensar um sujeito destituído de um corpo, de representações espaciais que possa dizer suas e sob as quais reconheça autoafecções no processo mesmo de síntese destas representações. Esse ato de síntese dos objetos possibilita uma consciência que se volta para seus processos de síntese, para seus processos mentais.

Kant ressalta bastante que a experiência humana é limitada por uma intuição fenomênica que necessita de dados da sensibilidade para produzir conhecimento e que nunca é intuição intelectual que chegaria imediatamente à coisa em si mesma. Com isso, se abre já um limite para o conhecimento de si, que não é dado diretamente e por si mesmo, mas, sim, por meio de aparecimentos e estes últimos tempo-espaciais. Não há como prescindir do espaço, mesmo que se enfatize o aparecer para si mesmo ser algo dado especialmente no tempo.

Como modo de resumo e conclusão das teses aqui apresentadas, tem-se que o conhecimento de si apenas pode ser alcançado em seu aspecto fenomênico como aparece aos sentidos, em consequência de não haver um objeto que possa ser unido ao conceito de sujeito e de não haver isso de um conhecimento desprovido de validação por meio dos objetos da experiência, através do qual a síntese é efetivada, e a coerência entre os objetos pode ser garantida. Desta forma, o conhecimento de si é o reconhecimento reflexivo das operações mentais na síntese objetiva, o que o torna um aspecto que evidencia a

consciência dos objetos. O conhecimento de si é marcado pela constatação de uma experiência interna que é temporal e a princípio independente do mundo externo, mas que em última instância somente é unificada através do apelo à permanência das substâncias fora deste sujeito. Por mais que se consiga estabelecer uma sucessão de estados deste sujeito, falta-lhe uma referência que permita se situar diante do inconstante, algo que permanece diante de um fluxo incessante de estados. A característica do tempo é sucessão e é no espaço que a simultaneidade e as relações (espaciais) entre as representações são possíveis, do contrário tudo se perde no fluxo. A forma desta permanência é dada mesmo na possibilidade da síntese da apercepção, mas sua materialidade apenas com um objeto externo que faz referência a uma pressuposta coisa em si. Essa materialidade necessária leva ao argumento de uma experiência de corporeidade de objetos que são para um eu, e mais ilusoriamente de um eu. A sensibilidade (interna) é associada a esse eu passivo (eu-objeto) onde intervém um eu ativo. O conhecimento de si se efetiva nesta corporeidade, que pega de empréstimo da experiência dos objetos externos. Ele não é puro, posto que empiricamente constituído. Suas estruturas puras são a apercepção transcendental, que determina a síntese, e o tempo, que é uma estrutura pura bastante voltada para o empírico. Os conceitos puros que poderiam resultar em um conhecimento se os mesmos encontrassem objetos a sintetizarem, seriam esses dois, o que não ocorre. Ao contrário disto, o que ocorre é que se é levado àquilo que mais se aproxima de uma síntese com essa abrangência da apercepção transcendental, qual seja, as ideias da razão de Deus, Alma e Mundo. E Kant bem argumentou que esses não são objetos, por não serem apreensíveis, são ideais. Dentro de nossos limites, a síntese empírica dos objetos realizada por um sujeito, que é em si sustentado por uma síntese da experiência, é o mais próximo que se pode chegar de um conhecimento de si. Em algum momento, mesmo o eu transcendental da apercepção pode ser confundido com o objeto em seu sentido geral, o objeto transcendental, quando extraída a materialidade dos objetos e quando se fica unicamente com um ente intelectual, se aproxima disto que é uma síntese. Questão avaliada quando se tratou deste objeto geral (=X).

Como foi visto quando se tratou da autoafecção, essa traz a necessidade de distinção entre apercepção e sentido interno, e mais precisamente da apercepção transcendental do tempo, do contrário se teria um tempo que determinaria o diverso, o que lhe tiraria do lugar da sensibilidade, ou o colocaria na produção de uma intuição

intelectual, ou, como o caracteriza Dirschauer<sup>40</sup>, ele expressaria aquilo que é realmente, ao invés de fenômenos. Essa divisão na estrutura da cognição humana é o que nos coloca como sujeitos da representação. Ao tempo resta apenas uma determinação superficial do diverso, pois cabe ao entendimento propriamente esta ligação do diverso, a constituição dos objetos que ligam as representações do diverso; o que Dirschauer (2004) chama de permitir a determinabilidade do diverso é isso que cabe ao tempo. Isso junto ao que se tem dito sobre Aparecimento e Fenômenos fornece a compreensão sobre a importância do sentido interno em sua função de preparação do diverso para o entendimento. Ao mesmo tempo que demonstra o surgimento do sujeito empírico e apreensível no momento em que o sujeito da apercepção precisa afetar a si mesmo para ser visto e ser distinguido do objeto.

O processo do conhecimento de si, por mais que seja contingente e sempre encerre a noção de um Aparecimento, o que não gera um conhecimento propriamente dito, é calcado na consciência e na reflexão das estruturas do conhecimento em ação sobre o diverso, o que em si é toda a tarefa da Crítica. De um lado, tem-se esse potencial que distingue os aspectos organizativos que ao mesmo tempo são a raiz de uma objetividade, e que são os instrumentos de uma espontaneidade de um sujeito transcendental. De outro lado, tem-se a imagem de uma fantasmagoria de um sujeito corpóreo que se desfaz a cada vez que olhamos para ele e sem a qual o conhecimento não é possível. De outra maneira dito, esse conhecimento de si possui inconsistências próprias das aparências, mas ao final essa falta de forma, tal como uma placenta, na analogia usada anteriormente, não o torna menos necessário e presente na constituição do conhecimento e por isso difere das ideais que são regulativas. Com a evidência cartesiana de que a consciência de si é originária na consciência das coisas, chega-se a esse pressuposto de uma apercepção transcendental que é uma consciência que antecede o conhecimento dos objetos e aquilo que dá origem ao conhecimento de si realizado na reflexão do sujeito sobre seu ato de conhecer. E como a própria Crítica da Razão Pura o exemplifica, não há conhecimento puro sem esse ato de reflexão do sujeito sobre seus processos mentais de maneira a afastar as ilusões de uma síntese que não distingue esses da constituição de uma realidade coerente com uma exterioridade objetiva.

Não estaria nisto o próprio cerne da noção de reflexão do pensamento? Utilizando de uma analogia para trazer à luz essa relação entre sujeito e objeto: compara-se essa

---

<sup>40</sup> “Kant tente ainsi de nous faire voir que le sens interne ne fait que fournir la forme sensible temporelle de la *déterminabilité* du divers représenté en lui, mais sans lier ce divers.” (DIRSCHAUER, 2004, p. 74).

reflexão do pensamento ao reflexo de si sobre o espelho – somente podemos ter as impressões lançadas sobre o objeto (espelho). O que é extraído deste objeto-espelho é um corpo-imagem (imagem que um tem ao se ver no espelho), mas esse não é o sujeito em si mesmo. É somente quando se debruça mais e mais sobre suas experiências internas e de síntese que pode dar conta do sujeito que apreende o objeto-sujeito, o sujeito tornado objeto. E para isso se vale da própria noção de objeto em seu sentido defendido na Crítica da Razão Pura, constituído pelos conceitos que alcançam sintetizar um diverso.

Ressaltando o que foi dito por Kant, o tempo é a forma como o sujeito pode perceber a si mesmo e para isso não pode prescindir do espaço. Com a ajuda dos comentadores, chegou-se a situar que essa experiência espacial para percepção de si mesmo é dada pelo corpo que deve estar em relação com outros corpos, relação essa que é característica do próprio espaço. E é realmente a coerência das relações espaciais que permite a definição de um conhecimento objetivo. No entanto, a experiência propriamente do sujeito que aparece para si é marcada por um voltar-se sobre o sentido interno naquilo que lhe é próprio: os efeitos das representações sobre o espírito, as operações mentais, como estados internos de consciência. O corpo tomando em sua interioridade. Mas a sustentação deste conhecer só é garantida quando atrelada às relações com os objetos, do contrário é só contingência, quando a relação do sujeito com os objetos do conhecimento permite situar essa sucessão de estados do sujeito. Isto remete a uma história da contingência deste sujeito que é unificado sempre por essa apercepção transcendental que é o eu penso que tudo acompanha, traço de unificação. O fechamento desta unidade conduz a uma circularidade entre estes três conceitos tão ressaltados nesta pesquisa: sentido interno, sentido externo e apercepção transcendental. O movimento de fechamento é traçado pela imaginação. De toda forma, o conhecimento de si se situa mais ao lado da contingência do processo de conhecimento humano, do impermanente que é o fluxo de representações internas.

Deste sistema que constitui o conhecimento de si onde se vê atrelado às duas formas da sensibilidade e à apercepção transcendental, percebe-se que não se sustenta uma argumentação que unicamente situe a consciência e o conhecimento de si sobre uma evidência independente do mundo externo, assim como não é concebível a tese de uma consciência que é somente fruto da experiência dos objetos, à maneira como os realistas veem a mente como resultado da matéria e essa última como independente do sujeito. O sujeito atua sobre a sensibilidade, a sensibilidade permite a materialidade desta síntese.

Sobre as críticas que podem ser feitas ao presente trabalho, pode-se dizer que uma iria no esteio do que Manfredo de Oliveira (2012, p. 19-23) traz em sua obra *Antropologia Filosófica Contemporânea* quando o mesmo vem denunciar, apoiando-se em Husserl e Hume, um desvanecimento da intuição na obra Kantiana e uma excessiva utilização da dedução para suas conclusões<sup>41</sup>. Isso é visto nesta pesquisa quando toda a intuição é tratada dentro do capítulo da Dedução Transcendental. Em contrapartida, o que se buscou referendar no pensamento transcendental kantiano é essa inter-relação da sensibilidade com o entendimento, e os limites da intuição humana que é regida por essa sensibilidade. Vê-se que a retomada da intuição direciona a busca ontológica para qual Kant quis trazer limites. É provável que os limites efetivados por Kant já tenham deixado no espírito culto as possibilidades de novas empreitadas da razão neste campo sem as ilusões transcendentais.

Como um segundo modo de criticar o trabalho, pode-se utilizar do alerta emitido por Karl Ameriks (2000) no início de sua obra *Kant's Theory Of Mind*. Ele deixa claro que toda iniciativa de situar o trabalho de Kant em um campo de operações mentais de um sujeito (empírico), como se as faculdades propostas por ele fossem tratadas simplesmente como faculdades cognitivas de um ponto de vista psicológico ou desenvolvimentista, estaria desvirtuando a proposta filosófica de Kant. Como a obra recai sobre a relação do sujeito com o empírico, aproximou-se desse risco, mas não faltaram cuidados para que essa confusão entre um ponto de vista filosófico e um psicológico não ocorresse.

Finaliza-se esta pesquisa com o adágio grego “conhece-te a ti mesmo”, que tanto ecoou na filosofia e na cultura humana desde milênios por razões que ficaram claras nesta pesquisa: por ser uma tarefa necessária do conhecimento e pelo intrincado processo que esta assertiva envolve – conhecer aquilo que antecede o conhecimento, debruçar-se sobre os pressupostos do sujeito e sem perder de vista as implicações de um afetar-se pelos objetos externos e a presença (referência) do incognoscível nestes objetos.

---

<sup>41</sup> Ver possíveis contribuições sobre essa questão da importância da intuição e sua autonomia em relação ao entendimento na seção 3.4 – A independência das Faculdades do Entendimento e da Sensibilidade, ou sua interdependência.

## REFERÊNCIAS

ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación e defensa*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1992.

AMERIKS, Karl. *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford University Press, New York, 2000.

BIRD, Graham. *The revolutionary Kant: a commentary on the Critique of Pure Reason*. Chicago: Open Court Books, 2006.

BONACCINI, J. A. Sobre o projeto kantiano de uma Filosofia Transcendental. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 27, n. especial, p. 211-232, 2013. ISSN 0102-6801.

\_\_\_\_\_. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

CORIOLOANO, Ericsson Venâncio. *A Representação Do Incondicionado Na Crítica Da Razão Pura*. Fortaleza: UFC, 2016. 177 f. Programa De Pós-Graduação Em Filosofia. ICA- Instituto de Cultura e Arte Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DIRSCHAUER, Stéphane. La théorie kantienne de l'auto-affection. *Kant-Studien* 95. Jahrg. S. 53–85. Gruyter, 2004. ISSN 0022-8877

ENCONTRO NACIONAL ANPOF (17.: 2016 : Aracaju, SE). *Programação geral / XVII Encontro Nacional ANPOF*. São Paulo: ANPOF, 2016, p. 360.

GRIER, Michelle. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HATFIELD, Gary. *Psicologia empírica, racional e transcendental: A psicologia como ciência e como filosofia*. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, 2009.

HENRICH, Dieter. *Unity of Reason; Enssay on Kant's Philosophy*. London: Harvard University Press, 1994.

HÖFFE, Otried. *Kant: Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JÁUREGUI, Claudia. *Sentido interno y subjetividad: Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.



KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

\_\_\_\_\_. Do Sentido Interno. (Traduzido por Fabian Scholze Domingues e Gerson Roberto Neumann). *Revista Contingentia*, v. 4, n. 1, p.108-113, maio 2009. ISSN 1980-7589.

\_\_\_\_\_. *Antropologia de um ponto de Vista Pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Manual dos Cursos de Lógica*. Tradução: Fausto Castilho. 2. Ed. Campinas, SP: Editora Unicamp: Uberlândia: Edufu, 2002.

\_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1998.

\_\_\_\_\_. Loses Blatt Leningrad I Von Inneren Sinne [Folhas Soltas de Leningrado I: Sobre o Sentido Interno]: Um manuscrito de Kant recém-descoberto. *Revista o que nos faz pensar*, Trad. de Cláudia Drukcer. no. p. 97-104, 3 de setembro de 1990.

\_\_\_\_\_. *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990 [2].

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Apresentar-se como Ciência*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2014.

MARTINS, Clélia A.; MARQUES, Ubirajara R. A. (Org.). *Kant e o Kantismo: Heranças interpretativas*. São Paulo: Brasilense, 2009.

MARTINS, Clélia Aparecida. Autoconsciência pura, identidade e existência em Kant. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 21-22, n. 1, p. 67-89, 1999. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31731999000100008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31731999000100008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 27 jul. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31731999000100008>.

NITZAN, Lior. *Jacob Sigismund Beck's Standpunctslehre and the Kantian Thing-in-itself Debate: The Relation Between a Representation and its Object*. Switzerland: Springer International Publishing, 2014.

OLIVEIRA, Manfredo A. *Antropologia Filosófica Contemporânea*. São Paulo: Paulus, 2012.

ORONO, Matías. El tiempo subjetivo como producto de la doctrina kantiana de la auto-afección. *Cadernos de Filosofía Alemã*. Buenos Aires, v. 19; n. 1, p. 149-168, jan.-jun. 2014.

PATON, H.J. *Kant's Metaphysic of Experience*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1936.

PIMENTA, Olavo C. A Distinção Kantiana Entre Aparecimento e Fenômeno. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 1, n.1, p. 119-126, jan.-jun. 2006.

REGO, Pedro C. O dogmatismo kantiano contra o ceticismo cartesiano: notas sobre a refutação do idealismo. In: ENCONTRO NACIONAL ANPOF, 17., 2016, Aracaju. Programação geral / XVII Encontro Nacional ANPOF. São Paulo: ANPOF, 2016.

\_\_\_\_\_. Apercepção Subjetiva E Conhecimento Objetivo: Uma Leitura Sobre O Lugar Do §18 Na Estratégia Da Dedução B Da Crítica Da Razão Pura. Manuscrito – *Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 34, n. 2, p. 523-555, jul.-dez. 2011.

ROBINSON, Hoke (1989). *Inner Sense and the Leningrad Reflexion*. *International Philosophical Quarterly*. v. 29, n. 3, p.271-279, Philosophy Documentation Center, 1989.

\_\_\_\_\_. *The Priority of Inner Sense*. *Kant-Studien* v. 79, n.1-4, p. 165-182, Walter de Gruyter, 1988.

ROSEFELDT, Tobias. *Kant's Self: Real Entity and Logical Identity*. In: GLOCK, Hans-Johann (Ed.). *Strawson and Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SCHMITZ, Friederike. On Kant's Conception of Inner Sense. *European Journal of Philosophy*, 2013. DOI: 10.1111/ejop.12025.

SPINELLI, Miguel. *Kriterion*, Belo Horizonte , v. 50, n. 119, p. 137-158, june 2009. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2009000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2009000100007&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 12 dez. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2009000100007>.

STRAWSON, P.F. *The Bounds of Sense*. New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2006.

UTZ, Konrad; BAVARESCO, A.; KONZEN, Paulo (Org.). *Sujeito e liberdade: investigações a partir do idealismo alemão*. Dados eletrônicos. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2012.

ZOELLER, Guenter. Making Sense Out of Inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad Reflexion. *International Philosophical Quarterly*, v. XXIX, n. 3, issue n. 115, September 1989.