

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/265979439>

Consciência e Autoconsciência em Kant

Article

CITATIONS
0

READS
1,002

1 author:



Roberto Horácio de Sá Pereira
Federal University of Rio de Janeiro

15 PUBLICATIONS 10 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



The Content of perceptual experience [View project](#)

Consciência e Autoconsciência em Kant

Roberto Horácio de Sá Pereira
UFRJ

RESUMO: Defendo aqui três novas interpretações para as noções capitais de consciência empírica, apercepção empírica e apercepção transcendental na filosofia teórica Kant. Em sentido empírico, a consciência é sempre entendida por Kant como uma forma de consciência de objeto, produto da representação de uma entidade, resultante da chamada síntese de apreensão. Quando o ato de apreensão está voltado para objetos exteriores (em sentido empírico), a consciência empírica toma a forma de uma percepção <Wahrnehmung>, mas quando o ato de apreensão se volta para os próprios estados ou eventos internos à mente (também em sentido empírico) a consciência em questão toma a forma de uma introspecção ou percepção interna <innere Wahrnehmung>. Enquanto a consciência em sentido empírico é *percipere*, em um sentido proposicional consciência significa *saber* ou mais especificamente *reconhecer* <erkennen> que o percebido pertence à esfera de um determinado conceito. Ademais, se a consciência em sentido proposicional é o saber ou o reconhecimento <erkennen> do que aparece como pertencente a um determinado conceito, a consciência de si como sujeito é o saber ou o reconhecimento <erkennen> que se está autoconcernido toda vez em que se entretém um conteúdo no modo assertórico como uma proposição <Satz>, ou seja, como uma realidade objetiva, independentemente do próprio sujeito.

ABSTRACT: In this paper, I defend three different readings for capital notions of empirical consciousness, empirical apperception and for transcendental apperception in Kant's theoretical philosophy. In empirical sense, consciousness is understood by Kant as a form of conscious of objects, the product of a representation, resulting from the so-called synthesis of apprehension. When the act of apprehension is direct to outside things (in the empirical sense of the term), empirical consciousness takes the form of a simple perception <Wahrnehmung>, but when the act is internally direct (also in the empirical sense of the term), empirical consciousness takes the form of an introspection or internal perception <innere Wahrnehmung>. While consciousness in empirical sense is *percipere*, in the propositional sense is rather the knowledge, or more specifically, the recognition <erkennen> that the object perceived belongs to the sphere of such and such concept. Furthermore, if propositional consciousness is the acknowledgment of what appears as belonging a a concept, self-consciousness or consciousness of oneself *qua* subject is the acknowledge <erkennen> that one is self-concerned or self-involved whenever one entertains a given content in the assertoric mode as a proposition <Satz>, i.e. as a fact or an objective reality independently from the subject himself.

INTRODUÇÃO

É fato que a boa historiografia filosófica sempre se nutre do debate filosófico contemporâneo. Não há como se negar, por exemplo, que as principais interpretações da Dedução transcendental e da filosofia teórica de Kant em geral nas décadas 60, 70 e 80 do século passado foram pautadas em grande parte por questões epistemológicas e metodológicas (meta-filosóficas) que marcaram o cenário filosófico contemporâneo do mesmo período. A



interpretação de Strawson (1966), pautada no seu próprio projeto filosófico de uma *Metafísica descritiva* (1959), foi certamente a mais influente desse período. A Dedução transcendental passou a ser vista como um Argumento transcendental voltado contra uma forma global de ceticismo e a *KrV* como um todo passou a ser vista como um misto de filosofia em sentido próprio, ou seja, “análise dos conceitos fundamentais do nosso esquema conceitual”, e o que Strawson depreciativamente denominava Psicologia transcendental, ou seja, a metafísica kantiana da mente (das faculdades mentais acima de tudo) e uma teoria geral da cognição, ambas sem qualquer fundamento empírico. Metodologicamente, importava realizar uma depuração na *KrV*, separando o joio (a Psicologia transcendental) do trigo (os argumentos que Strawson denominava “austeros”).

Hoje, ao reconsiderarmos retrospectivamente a já clássica interpretação de Strawson, tem-se a impressão de que, com a depuração metodológica proposta, ficamos, por assim dizer, com a água suja e jogamos fora a criança. Há uma série de razões para isso. Em primeiro lugar, tal “depuração” repousa sobre prejuízos metodológicos típicos da filosofia analítica do período que antecede às famosas críticas de Quine e Davidson. Nenhum intérprete, em sã consciência, acredita poder traçar, na obra teórica de Kant, uma fronteira entre o que seria uma *análise* dos conceitos fundamentais de conhecimento e experiência (no jargão de Strawson, uma descrição dos principais conceitos *do nosso esquema conceitual*) e o que seria uma *teoria* da cognição ou uma metafísica *especulativa* da experiência. Da metodologia à epistemologia, a partir das famosas objeções de Barry Stroud na década de 60, pouco a pouco se tornou consenso que a estratégia argumentativa imaginada por Strawson estaria fadada ao fracasso (cf. Stroud 1968). Mesmo Strawson viria a reconhecer no princípio dos anos 80 que, na melhor das hipóteses, esses argumentos “estabeleceriam conexões conceituais fundamentais ao nosso esquema conceitual” (cf. Strawson 1983). Eles fracassariam no seu intuito original de fazer frente ao desafio cético. Assim, tendo ocupado o centro do debate filosófico nas décadas de 60 e 70, o interesse por essa forma de argumentação desaparece quase por completo em meados dos anos 80.

Em razão das muitas mudanças de paradigmas ocorridas na filosofia contemporânea, hoje as principais questões que a *KrV* suscita dizem respeito justamente à metafísica da mente “impura” ou especulativa que Strawson tanto depreciava, a Psicologia transcendental. Uma dessas muitas noções impuras capitais é a própria noção de consciência. Nesse trabalho apresento uma interpretação sistemática para metafísica kantiana da consciência. Embora minha pretensão fundamental seja histórica, acredito que as interpretações aqui propostas



possam trazer alguma contribuição sistemática (ainda que bem modesta, é claro) uma vez que o debate contemporâneo metafísico em torno de tal noção ainda está em aberto.

CONSCIÊNCIA EMPÍRICA E APERCEPÇÃO EMPÍRICA

Segundo Kant representações mentais que explicam a emergência da consciência em sentido empírico seriam aquelas que resultam de uma atividade da mente, mais especificamente uma síntese de apreensão. Tomo consciência empírica de algo na medida em que minha mente percorre <Durchlaufen> o múltiplo das representações sensíveis e o reúne <Zusammennehmung> em uma representação.

Entretanto, há pelo menos duas possibilidades de entendermos o que Kant denomina consciência empírica. Possuir consciência empírica significa ou (i) possuir consciência do conteúdo que as intuições sensíveis *representam* ou (ii) possuir *consciência introspectiva de que possuímos tais representações* (meta-representação). É importante salientar que essa ambiguidade não se resolve recorrendo ao Idealismo transcendental de Kant. Com efeito, em sentido transcendental só possuímos acesso às nossas próprias representações, ou seja, a fenômenos e não a coisas em si. Entretanto, ainda assim importa saber se a consciência empírica é o resultado de uma apreensão do múltiplo de características representadas *fora de mim* (em sentido empírico) ou se da apreensão de representações *em mim* (também em sentido empírico). A nossa dificuldade pode ser facilmente formulada nos termos distinção contemporânea entre consciência transitiva e intransitiva (cf. Rosenthal 1986). Uma intuição sensível constitui um estado *intransitivamente consciente* ou porque (i) ela torna o sujeito que a possui *transitivamente consciente do* que ela representa, ou porque (ii) ela é tomada, transitivamente, como objeto de uma meta-representação. A primeira alternativa representa o que hoje se denomina de teorias da mesma ordem da consciência (same-order theory), enquanto que a segunda as chamadas teorias de ordem superior da consciência (higher-order theory).

Consideremos a primeira alternativa. O que estaria sendo apreendido seria o múltiplo das características <Merkmale> (tais como, portas, janelas etc.) representadas inicialmente sem estruturação pelas intuições sensíveis. O sujeito tomaria consciência empírica *daquilo que a sua intuição representa* na medida em que sua mente percorresse sucessivamente o múltiplo do conteúdo representado pela intuição sensível e os reunisse na representação de *uma mesma entidade*. Segundo o primeiro dos exemplos mencionados, a mente percorreria, em uma ordem aleatória,



as características da casa (porta, janela, etc.) e as reuniria *em uma* representação <in einer Vorstellung>, entendida, assim, como a representação de uma única entidade (mesmo que ainda ela não seja capaz de identificá-la *como* uma casa ou como uma substância). De acordo com o segundo exemplo, a mente percorreria sucessivamente (agora em uma ordem necessária) as diferentes notas de uma fantasia, e as reuniria *em uma* representação, ou seja, na representação de um mesmo acorde musical.

Consideremos agora a segunda alternativa. Possuir consciência empírica das intuições significaria possuir consciência introspectiva *de que se tem tais intuições*¹. Nesse caso, o sujeito tomaria consciência das suas intuições sensíveis na medida em que sua mente percorresse sucessivamente <Durchlaufen> o múltiplo das suas próprias representações *internas* (em sentido empírico) e as reunisse <Zusammennehmung> na percepção interna de um mesmo estado mental. Na passagem da Dedução que trata especificamente sobre a síntese de apreensão (cf. *KrV* A98-100), Kant caracteriza o objeto resultante da apreensão como *uma representação* e múltiplo percorrido e reunido como um múltiplo de impressões <Eindrücken>. Entretanto, como não temos como saber se ambas as expressões estão sendo empregadas em sentido empírico ou transcendental, não temos como saber se a consciência empírica das intuições sensíveis emerge como a percepção (em sentido usual) de um mesmo objeto exterior ou como percepção interna de um mesmo estado da própria mente.

A mesma dificuldade exegética se apresenta em inúmeras outras passagens de importantes obras kantianas. Na *Lógica de Jäsche*, Kant caracteriza a consciência em geral como “uma representação de que outra representação de que outra representação *está em mim* <in mir ist>” (*Logik.*, V, Ak 33), sugerindo tratar-se de uma meta-representação. Entretanto, uma vez que de acordo com o idealismo transcendental o mundo dos objetos cognoscíveis é o mundo das aparências ou das *meras representações*, poderíamos supor que a tal representação consciente que se encontra *em mim* em sentido transcendental nada mais é do que um objeto fora de mim em sentido empírico. Não temos mais uma vez como decidir pela filiação kantiana a uma teoria da mesma ordem ou a uma teoria de ordem superior.

Nas *Preleções sobre metafísica*, Kant é inequívoco ao caracterizar a consciência como uma percepção de si resultante de uma meta-representação:

Consciência é o conhecimento do que se perfila diante de mim. É uma representação das minhas representações, é uma percepção de si (Vorlesung über die Metaphysik, Ed. K.H.L. Pölitz, Erfurt, p. 135).

¹Essa é a interpretação defendida por Cramer em 1990 e de Almeida em 1993: 196-198; 2000.



Na Reflexão 5049 dos anos 1776-7, também encontramos uma caracterização bastante similar da consciência como uma forma de auto-intuição: “consciência é intuir a si mesmo <anschauen seiner selbst>”. A adesão kantiana a uma teoria da consciência de ordem superior como resultado de uma meta-representação parece ser corroborada também pelas referências recorrentes a Locke (*Anthr.* §5), Leibniz e Wolf (*Logik*, V). De Locke, Kant toma a expressão “sentido interno” para designar uma forma de percepção interna <innere Wahrnehmung> das determinações da mente. De Leibniz e de Wolf, Kant toma o termo técnico “Apercepção” para designar tanto o mesmo sentido interno (cf. *KrV* A107) quanto a Apercepção originária. Ademais, há uma inequívoca semelhança entre o que Kant denomina “representações sem consciência” e o que Leibniz denominava “petites perceptions” (cf. 1996, Preface, G V: 46-7). Enquanto alguns filósofos contemporâneos se utilizam da expressão *introspecção* como uma mera metáfora útil para retratar apenas o conhecimento que se possui dos próprios estados mentais, Kant compreende tal expressão de forma literal como uma percepção interna resultante de um ato de atenção por meio do qual a sensibilidade seria afetada pela atividade do entendimento (cf. *KrV* B156-7, Anm).

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



como portador de tais estados mentais só figuram na Dedução de forma marginal, na primeira edição na passagem A 107, e na segunda no parágrafo 25 (*KrV* B157).

Mas mesmo que a consciência empírica resulte de uma simples representação e não de uma meta-representação, a consciência é sempre entendida em termos de representação à luz do modelo sujeito-objeto. Tanto podemos representar (perceber) uma casa ou um acorde musical, ao percorrermos as múltiplas características representadas pelas nossas intuições e ao reuni-las na representação *de uma mesma entidade* (casa ou acorde) perfilada imediatamente diante da nossa mente, quanto podemos representar os nossos próprios estados mentais ao percorrermos o múltiplo das nossas próprias representações internas (em sentido empírico) e ao reuni-las *em um estado mental* perfilado diante da nossa mente. Quando Kant, nas passagens supracitadas, define a consciência como percepção interna resultante de uma meta-representação, o que ele tem em mente é a consciência empírica do próprio estado mental e não a consciência empírica dos objetos externos. A consciência empírica das entidades exteriores independe da ocorrência de uma meta-representação, seja essa uma percepção interna ou um pensamento sobre as próprias intuições.

A consciência empírica dos próprios estados mentais como objetos de uma percepção interna é o que Kant denomina então de apercepção empírica. Enquanto na apercepção transcendental estou consciente de mim como Sujeito do pensar <als Subjekt des Denkens>, o Eu reflexionante <Das reflektierende Ich>, na apercepção empírica tomo consciência dos meus estados mentais como objetos do sentido interno, o *Eu apreendido* (cf. *Anthr.* §4, 2 Anm, IV 22). Neste particular, Kant reitera o ceticismo de Hume quanto à possibilidade de tomarmos consciência de um mesmo Eu pela percepção interna (cf. Hume, 1739, Book I, Part IV, sec.Vi: 252), ao afirmar que a apercepção empírica dos estados internos seria sempre transitória <wandelbar> e jamais poderia estabelecer um Eu fixo <stehendes> e permanente <bleibendes>” tal como exige a consciência de si mesmo (cf. *KrV* A107).

Enquanto na primeira edição da *KrV* Kant identifica tal apercepção empírica como o próprio sentido interno (cf. *KrV* A107), ou seja, com a percepção interna resultante de uma apreensão dos próprios estados mentais, na segunda edição, ele a torna dependente de uma auto-afecção do sentido interno pelo entendimento, exemplificada pelo ato de atenção <Aufmerksamkeit>. Assim, em oposição a Hume, Kant acredita que a própria percepção interna dos estados mentais resultaria de uma determinação do sentido interno por um pensamento (cf. *KrV* B156-7, Anm).



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

O EU PENSO: CONSCIÊNCIA COMO ACESSO COGNITIVO

Embora necessária, a percepção de um objeto resultante de uma síntese de apreensão é claramente insuficiente para explicarmos a possibilidade do conhecimento de objetos em geral. A razão é tão simples quanto óbvia: percepções (externas) também são de natureza não-conceitual. Assim, é um equívoco reduzir a oposição original entre representações conceituais e não-conceituais à oposição entre representações das quais estou empiricamente consciente e aquelas das quais não tenho consciência empírica. Ao afirmar na segunda edição que sem o Eu penso algo seria representado em mim que nada significaria para mim ou *do qual eu não teria consciência*, Kant não pode estar pensando na mera consciência empírica resultante de uma síntese de apreensão. O que está em jogo no parágrafo 16 da segunda edição é outra forma de



consciência. Em uma anotação de um período indeterminado, provavelmente próximo à redação da primeira edição da *KrV*, encontramos a seguinte afirmação:

Todas as intuições não são nada para nós se elas não podem ser levadas à consciência. Assim, a relação a uma cognição possível não é nada além do que a relação à consciência. Mas toda ligação do múltiplo da intuição não é nada se não for levado à unidade da Apercepção, assim, toda cognição que é possível em si mesma pertence a uma cognição possível na medida em que ela pertence, juntamente com todas as outras cognições possíveis, a uma Apercepção singular (LBl B12)².

Enquanto por meio de uma apreensão tomo consciência empírica de um objeto representado sensivelmente como um elemento isolado no meu sistema cognitivo, “ao levarmos tal representação à consciência” passamos a subsumi-lo a um conceito e, assim, ligá-lo a outros conceitos em um conteúdo proposicional. Creio que a noção contemporânea de consciência de acesso cognitivo e racional <access consciousness> (Block, 1995) é a que melhor traduz a consciência que está em jogo na passagem introdutória do §16. Block define a consciência de acesso em oposição à chamada consciência fenomenal <phenomenal consciousness>. A consciência fenomenal é entendida como a consciência própria às qualidades sensoriais <what it is like for a subject to be in a mental state>, em termos kantianos, as sensações <Empfindungen>³. Em contrapartida, a consciência de acesso pode ser entendida como a forma de consciência por meio da qual as representações independentes dos conceitos se tornam *acessíveis* às atividades cognitivas e racionais do sujeito. Assim, por meio do *Eu penso* tomo *consciência* do que me aparece no sentido preciso em que torno tal representação cognitivamente acessível *para mim*. Sem o *Eu penso*, a intuição permaneceria cognitivamente inerte, circunscrita à minha sensibilidade, não alcançando, assim, a faculdade do Entendimento e a faculdade executiva da Razão.

Na *Lógica* de Jäsche a oposição fundamental entre consciência empírica e consciência do acesso cognitivo toma a forma da oposição entre os verbos PERCIPIRE e ERKENNEN:

²Essa redação é bastante semelhante a *KrV* A116: “Todas as intuições nada são para nós e não nos dizem respeito por menos que seja, se não podem ser acolhidas na consciência, não importa se influem nela direta ou indiretamente, e só através disso é possível sua cognição. Nós estamos a priori conscientes da identidade de nós mesmos relativamente a todas as representações que jamais possam pertencer à nossa cognição, como uma condição necessária da possibilidade de todas as representações (porque estas só representam algo em mim se pertencem com tudo o mais a uma consciência, logo se ao menos têm que poder ser conectadas ai)”.

³Entretanto, é importante salientar que uma sensação só se torna empiricamente consciente para Kant quando desperta a atenção <Aufmerksamkeit> do sujeito, ou seja, quando se torna objeto de uma percepção interna, cf. *Anthr* *ibid.* § 15, IV: 47.



O primeiro grau do conhecimento é representar-se algo.
O segundo: representar-se algo com consciência ou perceber <percipire>.
O terceiro: conhecer <kennen> (noscere) ...
O quarto: conhecer algo com consciência, ou seja, reconhecer <erkennen> (cognoscere). Os animais também conhecem <kennen>, mas não reconhecem <erkennen> (Logik, Jäsche, Ak, 64-65).

Algumas observações filológicas são fundamentais. O dicionário *Duden* registra pelo menos quatro sentidos para o verbo “kennen”. A raiz comum de todos eles seria a ideia de cognição ou conhecimento de algo *por contato* <knowledge by acquaintance>. O dicionário bi-lingue *Langenscheidts* corrobora tal tradução: “Kennen = v/t know (vertraut sein mit), be acquainted with” (p. 1018). Assim quando se afirma, por exemplo, “er kennt mich nicht” (ele não me conhece), o que se diz é que eu nunca fui apresentado a ele, ou seja, que nós nunca entramos em *contato*. Em contrapartida, quando se afirma “ich habe ihren verstobenen Vater gut gekannt” (conheci bem seu falecido pai), o que se diz é que o *contato* que mantivemos me permitiu conhecer perfeitamente o seu pai.

O mesmo *Duden* também registra seis diferentes significados para o verbo “erkennen”. Mas na raiz de todos eles está a ideia que antecipamos na seção anterior de um ato ou processo de aquisição de conhecimento no sentido de reconhecer algo ou de tornar-se ciente de alguma coisa ou alguém. Entretanto, como Kant conecta diretamente o verbo “erkennen” ao emprego de conceitos, trata-se, portanto, do reconhecimento de algo a partir de alguma característica ou propriedade instanciada pelo objeto. Assim quando se afirma, por exemplo, “ich erkannte ihm an der Sprache, Stimme usw.” (eu o reconheci pela língua, voz etc.). Ou quando se afirma “ich erkenne es an deinem Gesicht, dass du gar nicht zufrieden bist” (reconheço pela sua fisionomia que você não está contente de modo algum).

Nestes termos, a oposição kantiana entre consciência empírica e consciência de acesso pode ser re-traçada a partir da oposição entre percepção e reconhecimento <erkennen>, entre consciência de objeto e consciência proposicional. Tomo consciência empírica de um objeto externo ou interno (em sentido empírico) quando o represento de forma unificada por um ato de apreensão. Em contrapartida, tomo consciência em sentido transcendental do mesmo objeto quando reconheço <erkennen> *que* o objeto percebido das minhas intuições sensíveis (até então cognitivamente inerte ou sem relação com as faculdades do entendimento e da



razão) está sob a esfera de tal ou tal conceito empírico. É essa forma proposicional consciência que encontramos expressa na primeira edição da *KrV*. nos seguintes termos:

Sem a consciência <Bewusstsein> de que o que nos pensamos seria exatamente o mesmo que pensávamos em um momento anterior, toda a reprodução na série das representações seria vã. (A 1003).

Ora, a interpretação que proponho contradiz diretamente a interpretação padrão do supracitado parágrafo 16, onde se encontra expressa aquela que seria a segunda e fundamental premissa do argumento kantiano. Ao afirmar que o *Eu penso* tem de poder acompanhar as minhas representações, caso contrário elas não significariam nada para mim, Kant estaria dizendo então que eu só poderia realizar experiências de objetos existindo independentemente de mim mesmo caso eu fosse **capaz de me auto-atribuir ou pensar em mim mesmo como sujeito de tais experiências**. O *locus classicus* de tais interpretações é o *Bounds of Sense* (1966, p. 98). A interpretação de Strawson busca apoio nas confusas passagens subsequentes do §16 conhecidas na literatura como o *Meinigkeit* kantiano:

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

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

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

A ideia fundamental que norteia a interpretação de Strawson e todos os seus inúmeros seguidores é a de que apenas com base na auto-atribuição das experiências e na subsequente subsunção dos dados sensíveis da intuição aos conceitos de substância, causa, localização espacial e próprio conceito de sujeito se poderia estabelecer *a referência a algo objetivo* (construtivismo conceitual). É por essa razão que Strawson sustenta que a auto-atribuição de experiências ou o pensamento em si mesmo como o sujeito de experiências <*Meinigkeit*> seria uma das condições necessárias para que possamos falar experiência de um âmbito objetivo.

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



subjetiva de percepções e uma ordem objetiva dos fenômenos percebidos. Assim, a representação de algo permanente no espaço (categoria da substância) nos fornece um critério para determinarmos as relações de sucessão temporal (*Primeira Analogia*) e, por conseguinte, a sucessão das nossas próprias percepções no tempo (*Refutação*). Ora, mas isso não significa dizer que sem a categoria da substância não representamos entidades objetivas no espaço, e sem a categoria de causalidade não percebemos eventos ou mudanças objetivas, mas apenas de dados subjetivos e fugidios <fleeting>. Mesmo que eu não seja capaz de reconhecer o que intuo *como* uma casa e, por conseguinte, *como* um substrato permanente no espaço, disso não se segue que as propriedades, relações, objetos etc. (portas, janelas e telhados etc.) que represento pelos sentidos se reduzam a eventos da minha própria mente sem qualquer realidade objetiva. Em suma, as categorias são condições para *reconhecermos* o que nos aparece no espaço e no tempo *como* algo objetivo, mas não são condições da própria referência objetiva.

Na sua interpretação, Strawson está confundindo as condições para representarmos algo *como* uma entidade objetiva com as condições da própria referência objetiva. Enquanto o primeiro é o projeto filosófico kantiano da *KrV*, o segundo é uma forma de construtivismo que nada tem a ver com Kant. Nas palavras de Burge:

É importante distinguirmos o projeto de explicar as condições constitutivas mínimas acerca da representação objetiva do meio-ambiente físico do projeto de explicar as condições necessárias constitutivas da nossa concepção de entidades independentes da mente como entidades independentes da mente. O segundo projeto é aquele de explicar as condições da nossa concepção de objetividade (2009, p. 296, grifos do Burge).

Ora, se o projeto kantiano fosse efetivamente estabelecer em quais condições as nossas representações sensíveis se referem a entidades objetivas (que existem mesmo quando não percebidas), ou estabelecer as condições de uma experiência de um âmbito objetivo, dificilmente a auto-atribuição das experiências poderia figurar como uma das condições necessárias. Com efeito, se possuo a capacidade potencial de me auto-atribuir experiências tal como a experiência de sentir o absinto amargo:

(1) Eu penso que estou sentindo o absinto amargo.

Então tenho de ser capaz de distinguir a ordem subjetiva das minhas experiências da ordem objetivas dos seus respectivos objetos com base em determinados conceitos de objetividade como afirma Strawson. Entretanto, como a representação de entidades objetivas no espaço e no tempo não é de natureza conceitual (não é a representação de algo *como* uma entidade objetiva), mas intuitiva, tal auto-atribuição de experiências na forma (1) não é uma condição



sine qua non para que eu possa vir a representar entidades objetivas, independentemente de mim mesmo. Se o que assegura a representação do que aparece *como* algo objetivo são as categorias e uma compreensão do que venha a ser sujeito de representações e experiências, o que assegura a referência a algo objetivo é exclusivamente a sensação (e a sua conexão com as propriedades das causas da afecção) e as formas do espaço e do tempo. Em outras palavras, tudo que é necessário para que eu represente objetivamente o absinto amargo é que eu sinta o absinto amargo e as minhas papilas gustativas estejam funcionando adequadamente.

A interpretação do *Meinigkeit* kantiano como enunciação da necessidade de uma auto-atribuição potencial de experiências não faz jus tampouco à própria concepção kantiana da apercepção como a consciência de si *enquanto sujeito*. Fazendo referência ao “círculo perpétuo” de Kant (cf. *KrV* A346=B404), Longuenesse afirma que “como um sujeito ativo não posso ser objeto para mim mesmo. Por que qualquer representação pressupõe essa atividade” (2006, p.1). Ao representar a mim como um objeto eu sempre pressuponho a mim mesmo como agente dessa própria representação (círculo perpétuo). Por essa razão, a solução proposta por Fichte (auto-colocação: *Selbstsetzung*) é assombrosa aos olhos de Kant:

Uma espécie de fantasma: algo que, ao se crer ter apanhado, não se encontra diante de si como algum objeto, mas apenas a si próprio e, de si mesmo, na verdade, apenas a mão que tenta agarrá-lo. A simples autoconsciência (...) e, na verdade, considerando apenas a forma do pensamento sem matéria, conseqüentemente, sem que a reflexão tenha algo diante de si e sobre o qual ela pudesse ser aplicada (...) causa uma impressão estranha no leitor (Carta N805 a Johan Heinrich Tieftrunk de 5 de abril de 1789, 1902, V&E: 240-241).

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

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

Longuenesse parece vacilar a esse respeito. Enquanto em algumas passagens do seu texto, ela afirma claramente que haveria uma auto-referência sem identificação no sentido contemporâneo proposto por Shoemaker (2006, p. 29), em outras ela diz que não se trata de uma auto-referência no sentido moderno das teorias da referência (p. 38). O ponto crucial é o seguinte: se o sujeito tivesse que ser capaz de pensar nas experiências *como suas* para então poder pensá-las como experiências de objetos que existam independentemente dele próprio, então ele teria que ser capaz de se referir a si mesmo *qua* sujeito, i.e., como “atividade auto-determinante”. Ora, isso é exatamente o que Kant considera impossível. Não importa o que



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

Assim, estamos de volta com a interpretação que propusemos. As referências recorrentes às “*minhas* representações” <Meinigkeit kantiano> não podem ser entendidas como auto-atribuições de experiências. O uso recorrente do pronome da primeira pessoa deve ser entendido aqui como uma mera reiteração da consciência do acesso cognitivo. Por meio dos meus atos de pensar e julgar, tomo consciência das representações dos sentidos como *minhas* no sentido preciso em que eu as torno cognitiva e racionalmente acessíveis *a mim*, ou seja, no sentido em que passo a reconhecer que os objetos intuídos pertencem a esfera de conceitos.

**CONSCIÊNCIA DE SI QUA SUJEITO:
RECONHECIMENTO DO AUTOCONCERNIMENTO NO MODO
ASSERTÓRICO DE SE ENTRETER UM CONTEÚDO COMO UMA
PROPOSIÇÃO <SATZ>**

Se a caracterização proposta por Longuenesse da consciência de si enquanto sujeito como a *consciência de ser agente da pura espontaneidade* é muito pouco esclarecedora, devemos buscar novas alternativas de interpretação. Antes de mais nada, temos que resistir a tentação natural de interpretarmos a consciência de si *qua* sujeito como uma forma pré-reflexiva de autoconsciência, seguindo a tradição fenomenológica de Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. Em comum com essa tradição, existe apenas a convicção que, enquanto sujeito, o indivíduo não representa a si mesmo como um objeto. Na tradição fenomenológica, essa forma pré-reflexiva de autoconsciência é usualmente caracterizada, de forma metafórica, como uma forma *de familiaridade consigo mesmo* <self-acquaintance> que estaria onipresente em todas as experiências que o sujeito realiza, em particular nas atividades que ele próprio realiza. No caso específico de Merleau-Ponty, interpretações recentes sugerem, de forma bastante instigante, que o que estaria em jogo em tal *familiaridade consigo* seria uma forma proprioceptiva de consciência de natureza não-conceitual envolvida nas próprias atividades perceptivas do corpo.



Seria tal forma pré-reflexiva de autoconsciência que exerceria controle motor sobre os membros, o movimento dos olhos etc. de modo a tornar possível a própria percepção (Gallagher, 2003).

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

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

Não por acaso, na filosofia contemporânea o que mais se aproxima do Eu como Sujeito em Kant é o sujeito metafísico do *Tractatus* de Wittgenstein:



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

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

Em todo o tempo que tenho consciência de mim próprio, tenho consciência desse tempo como pertencente à unidade do meu eu, o que equivale a dizer que todo esse tempo está em mim como uma unidade individual, ou que me encontro em todo esse tempo com uma identidade numérica. (KrV, A362, grifo meu).

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

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

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



sensíveis de modo a torná-las cognitivamente acessíveis ao sujeito. Mas ainda mais importante parece ser a seguinte distinção: a metáfora Wittgenstein de uma *ótica* ou *ponto de vista* é incapaz de retratar o cerne da noção kantiana: como sujeito, estou autoconsciente *como pura atividade ou pura espontaneidade* em todos os meus afazeres cognitivos.

Para satisfazer o leitor analítico mais exigente, Kriegel apresentou recentemente uma interpretação linguística a respeito:

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

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

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

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

(2) Estou pensando a proposição que o absinto seja amargo.

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

(3) Que o absinto seja amargo,

O que está sendo dito ou representado por (2) é antes:

(4) Que *Eu estou pensando que o absinto seja amargo*.

Essa é mais uma razão pela qual não podemos entender as tradicionais passagens do *Meinigkeit* kantiano como enunciações de uma auto-atribuição potencial de experiências. Quando o célebre “eu penso” acompanha as minhas representações intuitivas do amargor e do absinto para que elas se tornam algo para mim, não as estou me atribuindo tais representações ou pensando em mim mesmo na forma indicada por (4). Estou antes pensando no conteúdo proposicional (3).



Não obstante, há uma distinção crucial entre o sentido adverbial da autoconsciência de Kriegel e a ideia da autoconsciência como sujeito em Kant. A concepção adverbial de Kriegel tem por modelo cognitivo a suposição tradicional de Brentano, segundo o qual em toda representação (mesmo as representações sensíveis) haveria uma auto-representação, ou seja, uma representação da própria representação e do seu sujeito. Assim, Kriegel sustenta a tese – a meu juízo sem qualquer plausibilidade – que a autoconsciência intransitiva estaria onipresente em toda e qualquer experiência como uma forma *periférica* de consciência de si. A forma intransitiva de autoconsciência de Kriegel se converteria prontamente em uma forma transitiva usual toda vez que houvesse uma alteração no *foco* da atenção do sujeito: dos objetos exteriores para si mesmo como sujeitos de tais experiências e representações.

Nada poderia estar mais distante do Eu como sujeito em Kant. Para esse se a autoconsciência como sujeito é efetivamente condição para pensar em algo como um objeto da experiência, ela jamais seria uma condição da nossa própria sensibilidade humana. Em outras palavras, enquanto para Kriegel, a autoconsciência intransitiva estaria onipresente, ainda que de forma periférica, em toda e qualquer forma de experiência, para Kant ela estaria onipresente <duchgängige> apenas enquanto pensamos e julgamos. Ademais, se a consciência de si em sentido intransitivo pode ser transformada em uma forma transitiva de autoconsciência quando houver uma alteração no foco de atenção, para Kant a consciência de si enquanto sujeito nunca representa o próprio indivíduo como um objeto.

Acrescente-se a isso o fato que a ideia de adverbialidade é por si pouco esclarecedora. Em primeiro lugar, não há nenhuma diferença entre (1) e:

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

Por último, a interpretação adverbial ou intransitiva de Kriegel não nos permite efetivamente compreender porque Kant caracteriza a Apercepção transcendental como a forma lógica do juízo em geral ou, alternativamente, como o veículo das categorias e conceitos em geral e, por conseguinte, por que Kant afirma que a unidade objetiva da consciência se exprime no juízo categórico pela própria cópula predicativa.

Assim, estamos de volta com tese inicial dessa seção. Se mediante uma síntese de apreensão tomamos consciência empírica <percebemos> do que nos aparece externamente ou internamente (em sentido empírico), mediante uma síntese segundo conceitos <Synthesis der Recognition nach Begriffen> tomamos ciência ou reconhecemos (em sentido proposicional) <erkennen> que o que aparece está sob a esfera de tal ou tal conceito. Tudo o que o intérprete



de Kant precisa ainda explicar é em que sentido o sujeito *está envolvido* no reconhecimento de algo como um objeto próprio a um conceito *sem estar referido ou representado*.

Como salientamos, a despeito da interpretação equivocada do *Meinigkeit* kantiano, o conteúdo proposicional de um juízo simples da forma (1) não inclui o próprio sujeito que o entretém como um dos seus possíveis constituintes. Assim, quando afirmo ou penso a oração (1), o que afirmo ou penso é o conteúdo (3) e não (4). Encontramos na *Lógica de Jäsche* algumas pistas importantes em ponderações modais:

É na distinção entre juízos problemáticos e juízos assertóricos que se funda a verdadeira distinção entre juízos e proposições <Sätze> que de outro modo se costuma situar erroneamente na mera expressão mediante palavras, se a qual não se poderia jamais julgar. No juízo, a relação de diferentes representações em vista à unidade da consciência é pensada como meramente problemática; numa proposição, ao contrário, como assertórica. Uma proposição problemática é uma contradição in adjecto. Antes de ter uma proposição, tenho primeiro que julgar; e eu julgo sobre muita coisa que não decido, o que porém tenho que fazer tão logo determino um juízo como proposição <Satz> (Logik, Ak 109).

O conteúdo proposicional (3) representa as coisas de uma forma determinada em razão das intenções (notas características, Merkmale) dos respectivos conceitos que o constituem. Entretanto, a relação desse conteúdo com a realidade não é algo que possa depreendido da sua “mera expressão mediante palavras”. Tudo depende decisivamente do modo como tal conteúdo é entretido pelo sujeito. Quando esse modo assume a forma de uma força assertórica, expressa pela cópula “é” ou pelo “eu penso”, o conteúdo assume a forma de uma *proposição* <Satz>; no nosso exemplo, assume-se que todos os indivíduos que estão sob a esfera do conceito sujeito “absinto” também estão sob a esfera do conceito predicado amargo *independentemente do próprio sujeito que julga*. Em contrapartida, quando o mesmo conteúdo é entretido de forma problemática, assume-se que a conexão entre os conceitos seja uma mera associação subjetiva de representações sem relação com a realidade.

Mesmo que o sujeito não esteja sendo representado pela proposição <Satz> (não seja um constituinte de tal proposição), ainda assim ele está envolvido ou concernido por tal conteúdo sempre tal conteúdo é entretido no modo assertórico como uma proposição <Satz>. Embora o sujeito não esteja nem linguisticamente nem mentalmente articulado no conteúdo (3), ele estaria mentalmente e linguisticamente articulado **no modo assertórico** de se entreter (3):

(6) [Eu penso] que o absinto seja amargo.

(7) [É o caso] que o absinto seja amargo

Em (6) e (7) sujeito está *consciente de si como sujeito* não porque esteja se auto-referindo sem se auto-identificar, ou porque esteja entretendo (3) de forma adverbialmente autoconsciente (Kriegel). Ele está consciente de si *qua* sujeito no sentido preciso em que reconhece que está **autoconcernido** pelo modo assertivo em que entretém o conteúdo (3) como uma proposição <Satz>. Assim, se a consciência em sentido proposicional é o saber ou o reconhecimento <erkennen> do que aparece como pertencente a um determinado conceito, a consciência de si como sujeito é o reconhecimento <erkennen> que sempre se está autoconcernido toda vez em que se entretém um conteúdo no modo assertórico como uma proposição, ou seja, como uma realidade objetiva independente do próprio sujeito. É só assim que a consciência de si como sujeito constitui uma condição necessária para representarmos algo *como* uma entidade objetiva mediante os conceitos puros do entendimento.

Referências bibliográficas

ÍNDICE DE ABREVIACÕES UTILIZADAS DAS OBRAS DE KANT:

AK = academia prussiana, edição de 1902.

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

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

ProI = Prolegômenos a uma metafísica futura.

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

Logik (Wien) = Lógica de Viena.

Logik = Lógica de Jäsche.

LBI = Legado de Duisburg.

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

Refl. = Kants handschriftliche Nachlass.

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

LÍTERARURA PRIMÁRIA:

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



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

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

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

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

Kant, I. *Reflexionen*. Berlin 1902. Citado de acordo com a edição da academia prussiana.

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

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

Kant, I. *Kritik der Urteilkraft*. Berlin 1902. Citada na segunda edição de 1790 (B).

LITERATURA SECUNDÁRIA:

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

Almeida, D. "Consciência de si e conhecimento objetivo na "Dedução Transcendental" da Crítica da Razão Pura. Em: *Analytica*, Vol. 1, número 1 (1993): 187-219.

Block, N. "On a confusion about a *function of consciousness*". *Behavioral and Brain Sciences* 18 (2) (1995): 227-287.

Burge, T. "Belief *De Re*". *The Journal of Philosophy* 74 (2007): 338-362. Postscript: *Foundations of Mind, Philosophical Essays, Volume 2*, Oxford University Press.

Cassam, Q. *Self and World*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Cramer, K. „Über Kants Satz: Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können”, em *Theorie der der Subjektivität*, Frankfurt am Main Suhrkamp, 1990.

Freud, S. *Das Ich und das Es*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1992.

Gallager, S. "Bodily self-awareness and object perception". *Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies* (2003): 1-18.



- Hanna, R. "Kantian nonconceptualism". *Philosophical Studies*. Volume 137, número 1, janeiro (2008): 41-64.
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. Organização de L.A. Selby-Bidge e revisão de P. H. Niddich. Oxford: Carendon Press. 1978.
- Leibniz, G. W. F. *New Essays on Human Understanding*, trad. Peter Remnand and Jonathan Bennett, Cambridge University Press, 1996.
- Kriegel, U. "Consciousness as Intransitive Self-consciousness: Two views and an Argument" *Canadian Journal of Philosophy* 33 (2003): 103-132.
- Kriegel, U. "Consciousness and Self-consciousness". *The Monist* 87 (2004): 185-209.
- Laplanche & Pontalis. *Vocabulário da Psicanálise*. Livraria Martins Fontes Editora Ltda. São Paulo 1995.
- Leibniz, G. W. F. *New Essays on Human Understanding*, trans. Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge University Press, 1996.
- Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. P. H. Nidditch, Oxford University Press, 1979.
- Longuenesse, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Trad. C. T. Wolfe, Princeton University Press, 1998.
- Longuenesse, B. "Self-Consciousness and Consciousness of One's Own Body. Variations on a Kantian Theme". Em: <http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/2575/> longuenesse2. pdf, 2006.
- Longuenesse, B. „Selbstbewusstsein und Bewusstsein des eigenen Körpers. Variationen über ein kantisches Thema“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Vol. 55, número 6: (2007) 859-875.
- McDowell, J. *Mind and world*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Peacocke, Christopher. *Sense and Content*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Prauss, G. *Erscheinung bei Kant*, Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- Rosenthal, D. "Two Concepts of Consciousness". *Philosophical Studies* 49 (1986): 329-359.
- Sartre. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1976.
- Shoemaker, S. "Self-Reference and Self-Awareness". Em: *Journal of Philosophy*, 65/19 (1968): 555-567; re-impresso em Quassim Cassam (ed.), *Self-Knowledge*, Oxford University Press, p.80-93, esp. p.81-85, 1994.
- Strawson, P. F. *Individuals*. London: Methuen, 1959.
- Strawson, P. F. *The Bounds of Sense*. London: Methuen, 1966.

Roberto Horácio de Sá Pereira

Strawson, P. F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press, 1983.

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

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

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

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

