

KANT E O PROBLEMA DO SUJEITO

KANT AND THE PROBLEM OF THE SUBJECT

PAULO HENRIQUE FLORES¹

Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio) – Brasil
phcople@gmail.com

RESUMO: Este artigo apresenta o conceito problemático de sujeito na filosofia de Kant. Iniciamos por apresentar as linhas principais e os sentidos empírico e transcendental da *Subjektivität* na primeira Crítica de Kant, as suas significações epistemológicas e práticas e a maneira como ela responde à invenção de uma posição radicalmente construtivista em filosofia. O sujeito é, acima de tudo, uma atividade formal de unificação no nível teórico, uma atividade que é também a condição de possibilidade universal de toda experiência coerente. Daí o fato de que a sua realidade não é a de uma alma substancial ou a de uma subjetividade empírica, concebidas como objetos determinados. É a sua constituição como sujeito transcendental que abre a possibilidade para a ideia do sujeito como um agente livre, autor de suas próprias representações e ações.

PALAVRAS-CHAVE: Sujeito, epistemologia, idealismo transcendental.

ABSTRACT: *This article presents the problematic concept of the subject in Kant's philosophy. We begin by presenting the main lines, along with the empirical and transcendental senses, of Subjektivität in Kant's first Critique, its epistemological and practical meanings, and the way it responds to the invention of a radically constructivist position in philosophy. The subject is, above all else, a formal activity of unification on the theoretical level, an activity that's also the universal condition of the possibility of any coherent experience. Thus the fact that its reality is not that of a substantial soul or of an empirical subjectivity, conceived as determinate objects. It's this constitution as a transcendental subject that opens the possibility for the idea of the subject as a free agent, author of its own representations and actions.*

KEYWORDS: *Subject, Epistemology, Transcendental Idealism.*

A subjetividade, em sua entrada em cena no fim do século XVIII², nasce sob o signo do duplo, e designa em certo sentido uma realidade ambivalente. Em um primeiro sentido a subjetividade é constituída e se apresenta como um “eu empírico” percebido através de um sentido interno, “mediante o qual o espírito se intui a si mesmo ou intui também o seu estado interno” (KANT, 2001, A 23). Enquanto termo de uma experiência o espírito se percebe como uma consciência sensível interior, contrapondo-se a um mundo sensível exterior que se estende no espaço. A subjetividade é, então, subjetividade empírica ou psicológica e remete à capacidade de um indivíduo particular de *sentir a si mesmo* e de determinar suas

¹ Doutor em Filosofia pela PUC-Rio.

² Como aponta Alain de Libera, é só com Kant que o termo *Subjektivität*, subjetividade, aparece na história da filosofia e que se pode falar propriamente na elaboração moderna da noção de sujeito. Cf. DE LIBERA, 2015, p. 21.

ações de acordo com sua sensação de si mesmo (é nesse sentido que uma ação determinada pelo sentimento ou pela disposição particular de um indivíduo qualquer será dita como sendo determinada de maneira subjetiva), capacidade de sentir que se distingue de sua disposição para sentir outras coisas como coisas exteriores (a percepção de “si mesmo”, por um lado, a percepção “das coisas exteriores”, por outro). Mas Kant não deixa de marcar em momento algum que essa subjetividade psicológica, essa percepção sensível que um indivíduo tem de si mesmo, não diz respeito ao sujeito enquanto tal. Ela é sua refração empírica, uma percepção do espírito enquanto *objeto*. Percebendo a si mesmo como elemento da experiência, o espírito deve se perceber como dado sensível, como materialmente determinado. O sujeito, por outro lado, como já disse um leitor de Kant, é uma imagem do espírito “concebido e afirmado como *fonte* de suas representações e de seus atos, como seu fundamento (*subjectum*, sujeito), ou ainda como seu autor” (RENAUT, 1995, p. 6). Ora, se o sujeito é a mente na medida em que é concebida como “fonte” ou “autora” de suas representações, uma subjetividade que sinta a si mesma como objeto sensível, como representação passiva, não pode se confundir com o sujeito, e a rigor nem poderia haver uma experiência sensível do que é o sujeito.

É só um segundo sentido da subjetividade, como subjetividade transcendental ou lógica, que pode ser nomeado como sujeito. Não mais uma subjetividade sensível, enquanto espírito que sente a si mesmo como elemento dado na experiência, mas uma subjetividade intelectual como um espírito constituinte e espontâneo, o sujeito é a atividade do pensamento sem a qual, segundo Kant, a experiência e o conhecimento não seriam possíveis. A temática de formação do idealismo transcendental que levará a esse ponto é bem conhecida: desde o início do projeto crítico, não se tratava tanto de combater aqueles, céticos, que fazem das ciências da natureza e do conhecimento em geral saberes contingentes ou generalizações arbitrárias da experiência, ainda que o criticismo assuma como uma de suas tarefas iniciais a fundamentação teórica da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* nas ciências da natureza. Na verdade, a física já havia descoberto por seus próprios esforços, com Galileu, Torricelli ou Stahl, a via reta da ciência antes de todo tipo de fundação epistemológica, e desse ponto de vista seria um erro acreditar que a função central da *Crítica da Razão Pura* se limita exclusivamente à fundamentação teórica das ciências naturais. A tarefa principal da crítica é também outra, como se sabe: ela pretende conduzir a *metafísica* ao ideal da racionalidade moderna, à “via segura da ciência”. E isso, em primeiro lugar, contra aqueles que pretendem levar a razão especulativa a *determinar* os grandes problemas da metafísica (a imortalidade da alma, a liberdade da vontade e a existência de Deus) e, assim, “ameaçam estender a tudo os limites da sensibilidade”, únicos aos quais se adequarão os procedimentos da razão, contra o que será preciso fazer uma crítica policial das “pretensões ilegítimas” (KANT, 2001, B XXIV-XXV) do pensamento. Em outros termos, toda a problemática do sujeito, tal como aparece em Kant, é colocada em uma perspectiva que vincula estreitamente o problema epistemológico e o problema moral, o conhecimento teórico e o conhecimento prático. Trata-se de afirmar, pela primeira vez na história da filosofia, um construtivismo radical no regime do conhecimento e da ação, um

construtivismo que tem como condição fazer da mente humana um agente do conhecimento e da prática, um agente capaz de uma instauração radical e rigorosa de seus próprios métodos e procedimentos.

O primeiro ato da crítica é fundamentar a subordinação da natureza a leis rigorosas no conhecimento teórico. E “subordinar” tem um sentido literal, já que se trata de fundar a compreensão da natureza a uma ordem integralmente inteligível para o espírito, porque instaurada por ele³. Porque

[...] a Razão só entende aquilo que produz segundo seus próprios planos; [...] ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido de suas funções que obriga as testemunhas a responder os quesitos que lhes apresenta. (KANT, 2001, BXIII).

E, no entanto, este ato teórico é inseparável de um outro, que instaura a possibilidade de um radical construtivismo moral capaz de fundar a liberdade do homem (ou o homem como autor de suas ações), garantindo a possibilidade de uma ordenação moral do mundo e dos conceitos práticos que a sustentam ao retirá-los do campo de um tipo de conhecimento que os pensa como entidades determinadas, impedindo, assim, que um racionalismo selvagem pense como determináveis os princípios indeterminados da moralidade. Se podemos pensar a metafísica como ciência, dirá Kant, é na medida em que se assume que as Ideias da razão e o conjunto de grandes problemas que elas compõem não podem ser resolvidos teoricamente, em um registro de conhecimento que pensa a prática humana como uma realidade objetiva ou naturalmente determinada: uma vez que a condição necessária para todo conhecimento teórico que nós é possível é a de que ele deva ser relativo à nossa sensibilidade e de que seus objetos sejam dados como coisas sensíveis, não poderá haver conhecimento teórico dos grandes ideias da razão nos quais se funda a possibilidade de uma imagem da liberdade humana. Daí a necessidade de limitar teoricamente o uso da razão, de bloquear suas tentativas de extensão ao campo dos fundamentos da ação moral humana e recusar que ela possa conhecer o absoluto. Mas esse agnosticismo no nível do conhecimento teórico (aquele em que os objetos do conhecimento são *dados* em outra instância) prepara um fideísmo no nível do conhecimento prático (aquele em que os objetos do conhecimento são *realizados* por aquele que conhece), a

³ Além disso, uma imagem jurídica do pensamento corta a obra crítica de Kant desde o início, e sempre como o motivo de que toda a produção de sentido legítimo, do ponto de vista da razão, passa por uma forma de subordinação do sensível a uma legislação intelectual.

“metafísica como ciência” prometendo ao mesmo tempo a fundamentação da necessidade do conhecimento teórico e o incondicionado absoluto do conhecimento prático, assim como um critério rigoroso para o conhecimento de ambos. A razão não pode afirmar conhecer a imortalidade da alma, a liberdade da vontade e a existência de um Deus moral, estes grandes ideais da razão que a filosofia de Wolff havia instituído, mas da mesma maneira ela não pode, também, negá-los. E, no entanto, se essas Ideias estão dadas na constituição da razão, é porque seu uso legítimo se encontra no conhecimento prático, elas marcam a destinação prática da razão para realizar o absoluto por suas próprias ações, a destinação do sujeito para ultrapassar a determinação sensível. O arsenal teórico de Kant surge voltado para inimigos precisos.

[A] crítica é obrigada, por um exame fundamentado dos direitos da razão especulativa, a prevenir, de uma vez para sempre, o escândalo que iriam causar, mais tarde ou mais cedo, ao próprio povo, as controvérsias em que os metafísicos (e como tais, por fim, os próprios teólogos) se embrenham, inevitavelmente, sem crítica e que acabam por falsear as suas próprias doutrinas. Só a crítica pode cortar pela raiz o *materialismo*, o *fatalismo*, o *ateísmo*, a *incredulidade* dos espíritos fortes [...]. (KANT, 2001, B XXXIV).⁴

Tudo se passa como se a constituição do sujeito como fundamento do pensamento respondesse, no nível do conhecimento teórico, às necessidades de legislar as ciências da natureza e cercar os avanços da razão especulativa em metafísica. Ela será, na verdade, o meio de salvar o indeterminado da ameaça da determinação sensível. E não é de todo inadequado que se diga que a revolução copernicana não é sem analogia com a reforma protestante. É que enquanto o dogmatismo encontrava o fundamento e a fonte de todo o conhecimento em um princípio exterior ao homem, o movimento de Kant será também o de a uma grande interiorização do fundamento no homem, concebido então como atividade constituinte do espírito: no mesmo momento em que a economia política clássica, com Adam Smith, fazia do trabalho humano, considerado como força puramente subjetiva, a fonte de toda riqueza, o idealismo transcendental encontrava no homem a fonte de todo sentido, não sem lembrar o movimento pelo qual Lutero deslocava a figura de Deus também para o interior do homem⁵. É nesse sentido que Kant não deixa em momento algum de afirmar que todos os dados da experiência devem se regular de acordo com “nosso conhecimento” (KANT, 2001, B XVI) ou, antes, de afirmar que uma diversidade sensível dada e sem forma (já que tudo o que pode ser dado ou recebido pela sensibilidade, abstração feita da atividade da subjetividade transcendental, é um múltiplo de sensações desconexas) deve ser percorrida e ligada em uma representação por uma atividade do espírito

⁴ A lista prossegue ao nomear, a seguir, “o *fanatismo* e a *superstição*, que se podem tornar nocivos a todos e, por último, também o *idealismo* e o *ceticismo*, que são sobretudo perigosos para as escolas e dificilmente se propagam no público”. Os quatro primeiros adversários são, portanto, os mais importantes. É também o próprio Kant quem coloca a filosofia crítica como defensora de uma determinada ordenação e a filosofia como um campo de luta político-conceitual, entre o despotismo dogmático e a anarquia nômade dos céticos. Cf. KANT, 2001, A IX-XI.

⁵ Sobre todos estes pontos e a analogia do movimento de interiorização e da reforma protestante, MARX, 2004, p. 99.

de modo a que se constitua uma representação ordenada e que possa ser pensada. É apenas por essa atividade de síntese subjetiva, mas exclusivamente no segundo sentido da subjetividade (transcendental e lógico), que o diverso sensível pode passar à configuração de um objeto, como um diverso sensível ordenado ou significado. A imensa genialidade do kantismo consiste na construção do mais avançado dispositivo teórico do período moderno, em sua capacidade de exprimir e transformar conceitualmente as dinâmicas práticas a que ele responde, e instaurar um novo campo de pensamento no qual praticamente todas as questões teóricas dos próximos duzentos anos iriam ser travadas.

A conformação da experiência sensível ao modelo da passividade objetiva, sua partilha em um campo de indivíduos unificados, estáveis e dispostos segundo leis universais e regulares, é a forma moderna da organização do campo empírico a partir da referência a uma unidade intelectual como a condição do sentido. Assim, não bastaria opor “subjetivismo” e “objetivismo”, uma vez que a própria noção de objeto se apresenta como o resultado da atividade sintética do sujeito: a diversidade sensível deve ser submetida a uma unificação (uma série de sensações, a princípio desconexas, será unificada em uma “coisa”: “é uma mesa”, “é Teeteto”, etc.) para passar à significação, o que é possível apenas por uma correlação com a subjetividade transcendental que a sintetiza⁶. É por essa razão que “a natureza [será] a existência das coisas enquanto esta é determinada segundo leis universais” (KANT, 2008a, A 71), o que quer dizer que a natureza é entendida como a existência do sensível na medida em que ele é disposto segundo as leis instituídas pelo sujeito e mediante as quais pode ter validade objetiva. A passagem do múltiplo sensível desordenado à ordem por sua subordinação a uma unidade formal como fundamento do sentido não é, de todo, uma imagem do pensamento recente. Sabemos que Kant retoma nesse ponto uma longa tradição hilemórfica, ainda que ele lhe dê um sentido radicalmente novo: o sensível é o desconexo, o não-sentido, a desordem que deve ser ordenada por uma forma que lhe é exterior por direito e que coloca seus elementos em uma configuração dotada de sentido⁷. É por isso que é dito que aquilo que é dado na experiência poderá ser dividido em *matéria*, como o que “no fenômeno corresponde à sensação”, e *forma*, como o que “possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações” (KANT, 2001, B 34)⁸, de modo que as sensações só podem ganhar sentido pela ação do espírito, e o espírito não pode se perceber como matéria sem recalcar sua realidade formal⁹. As formas devem, antes de tudo, ser

⁶ “O *objeto*, porém, é aquilo em cujo conceito está *reunido* o diverso de uma intuição dada. Mas toda a reunião das representações exige a unidade da consciência na respectiva síntese. Por consequência, a unidade da consciência é o que por si só constitui a relação das representações a um objeto, a sua validade objetiva portanto, aquilo que as converte em conhecimentos, e sobre ela assente, consequentemente, a própria possibilidade do entendimento” (KANT, 2001, B 137). Pensar, para Kant, é conectar representações em uma consciência, i.e. julgar, e um juízo objetivo só o em uma conexão mediada pela unidade sintética da consciência. Cf., p. ex., KANT, 2008a, A 88.

⁷ Para este ponto, ver SIMONDON, 2005, p. 41.

⁸ É este o sentido em que o idealismo de matriz kantiana tende a se distinguir de idealismos anteriores: idealismo transcendental, que encontra no sujeito as formas como condições de possibilidade da experiência, não idealismo dogmático, “místico e fantasista” que encontra no sujeito a fonte da matéria da experiência. Cf. KANT, 2001, B 275-287.

⁹ O problema da matéria sensível poderia operar como uma espécie de tabu interno do kantismo. É em relação à “matéria bruta das impressões sensíveis” que o espírito “desperta” e “afeta” a “nossa

entendidas como as normas constitutivas do sujeito sob as quais as sensações devem ser organizadas. Vemos, então, que o sujeito remete ao campo das formas inteligíveis por oposição à matéria sensível e que ele tem um sentido bastante diverso da subjetividade empírica, ela mesma devendo ser referida ao resultado de uma ordenação do sensível por uma normatividade subjetiva.

Na verdade, até mesmo a sensibilidade, receptividade passiva e faculdade inferior do conhecimento, será definida por suas formas puras, formas que condicionam a ordenação do diverso sensível recebido ou sentido, que não são outra coisa que não as normas de organização do tempo e do espaço que dão a regra de composição do dado empírico¹⁰. E, da mesma maneira, o entendimento, como “capacidade [subjetiva] de *pensar* o objeto da intuição sensível” (KANT, 2001, B 75), espontaneidade e faculdade de conhecer superior, se define por suas formas. Se por um lado é para a determinação sensível que tende todo o conhecimento, como seu fim, e sem essa determinação os conceitos do entendimento permaneceriam vazios, a potência superior do espírito é o exercício de uma atividade autônoma que encontra nas formas do entendimento sua primeira instância de realização. Elas serão ditas conceitos fundamentais do conhecimento ou formas fundamentais da síntese dos dados empíricos, operando como as verdadeiras condições de toda experiência possível. É a esses conceitos que Kant dá o nome de categorias, definidas como os “conceito[s] de um objeto em geral, por intermédio dos quais a intuição [sensível] deste objeto se considera *determinada* segundo uma das *funções lógicas* do juízo” (KANT, 2001, B 128). Sua operatividade é a razão da ligação da diversidade sensível e, portanto, a causa direta da composição de objetos da experiência nos moldes da unidade e da lei, e é nesse sentido que se diz que todo objeto da experiência deve concordar com as categorias; por outro lado, uma categoria que não é determinada em objetos da experiência, que não se aplica ou que não conforma uma matéria sensível é uma simples forma lógica vazia de conteúdo, e o destino das categorias é ordenar o sensível. Ora, no que diz respeito a essas formas como condições de possibilidade *a priori* da experiência, “a filosofia transcendental tem [...] a obrigação de procurar esses conceitos segundo um princípio; porque brotam do entendimento como de uma unidade absoluta, puros e sem mistura [...]” (KANT, 2001, B 92). Essa tarefa

capacidade de conhecer”. “Desperta”, i.e. essa capacidade já tem alguma modalidade de realidade, pré-formada, e não é *produzida* pela “matéria bruta das impressões sensíveis”. É apenas depois de ordenada por essa “capacidade de conhecer” que a matéria sensível “se denomina experiência”. Mas tudo se passa como se esse afeto sensível deixasse, na experiência, o índice de uma realidade pré-cognitiva que, não sendo conhecida em si mesma, só poderia se mostrar como a razão da individuação do conteúdo sensível (porque uma sensação, como conteúdo material, é tal e não outra?). Como veremos, é esse o caminho que o materialismo deveria tomar, encontrando, com isso, a gênese do espírito como produção da matéria sensível, e chegando, assim, a uma imagem bastante distinta do que é o “espírito”. Cf. KANT, 2001, B 1.

¹⁰ E, por outro lado, como veremos, as formas da sensibilidade deverão encontrar sua raiz mais profunda em uma determinada ordenação da subjetividade empírica, o modo pelo qual o idealismo transcendental pensa a ordenação do espaço e do tempo dependerá de uma determinação específica da subjetividade psicológica. “Mas, para os problemas transcendentais que ultrapassam a natureza, não poderíamos de modo algum achar resposta, mesmo que nos fosse revelada toda a natureza, uma vez que não nos é dado observar o nosso próprio espírito com outra intuição que não seja a do nosso sentido interno. Com efeito, neste reside o mistério da origem da nossa sensibilidade”. (KANT, 2001, B 334). A mesma indicação é feita por Eisler. Cf. EISLER, 2011b, p. 956.

será cumprida na *Crítica da Razão Pura* pela dedução transcendental das categorias como prova de seu direito ou de sua legitimidade como fundamentos da experiência e demonstração do modo pelo qual as condições subjetivas do pensamento são também condições da experiência em geral. Será precisamente este o ponto em que Kant começa a apresentar o centro da atividade constituinte do sujeito, o ponto em que o idealismo transcendental exprime abertamente o problema. Uma vez que a ligação do diverso empírico não pode ser função da sensibilidade, mas apenas de um ato do entendimento, ou seja, que a síntese do múltiplo empírico é “realizada unicamente pelo próprio sujeito”, a questão que se coloca é como essa síntese é possível, como as categorias podem atribuir sentido à experiência. A grande invenção do kantismo se coloca precisamente nisso:

Mas, o conceito de ligação inclui também, além do conceito do diverso e da sua síntese, o da unidade sintética do diverso. A representação dessa unidade não pode, pois, surgir dessa ligação, [e] foi antes juntando-se à representação do diverso que [ela] possibilitou o conceito de ligação. Esta unidade, que precede *a priori* todos os conceitos de ligação, não é a categoria da unidade; porque todas as categorias têm por fundamento as funções lógicas nos juízos e nestes já é pensada a ligação, por conseguinte a unidade dos conceitos dados. [...] Temos, pois, que buscar esta unidade [...] mais alto ainda, a saber, no que propriamente contém o fundamento da unidade de conceitos diversos nos juízos e, por conseguinte, da possibilidade do entendimento, mesmo no seu uso lógico. (KANT, 2001, B 130-132).

Para que a experiência seja possível, para que possa haver sentido e consistência no campo sensível, é necessário que a diversidade empírica seja sintetizada pelo espírito, mas essa síntese só é tornada possível por uma unidade “que precede *a priori* todos os conceitos de ligação”. Se o sujeito é encarado pela modernidade como o fundamento de todo o sentido possível é, antes de tudo, porque é nele que se encontra, como seu princípio, a unidade transcendental que dá a regra das relações entre termos da experiência, toda relação sendo tomada como a instauração de uma *unificação* no diverso. Em outros termos, a ligação do diverso sensível em uma experiência significativa e ordenada deve encontrar a sua condição na forma de uma unidade, segundo a qual ela se regula. Essa unidade é a fonte e o modelo de toda a atividade do espírito como autor e produtor de suas representações, e é em relação a ela que se colocam as questões-chave sobre a natureza do sujeito. Kant a chama *de unidade originariamente sintética da apercepção*, unidade originariamente sintética da consciência de si, a “representação simples do eu” (KANT, 2001, B 68). *É a forma da unidade idêntica do eu que se coloca como o fundamento da atividade da subjetividade transcendental, unidade que é exercida na faculdade de conhecer como condição de toda experiência possível.* O que é o mesmo que dizer que seu núcleo é também um tipo de *cogito*, uma autoconsciência do eu = *eu penso*, mas esse *cogito* tem uma natureza distinta do *cogito* cartesiano. Quando Kant diz que o “*eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações”, uma vez que “se assim não fosse, algo se representaria em mim que não poderia, de modo algum, ser pensado, que é o mesmo que dizer que [...] a representação nada seria para mim”,

(KANT, 2001, B 132) quando ele faz do *eu penso* uma representação que é a condição da possibilidade de todas as outras representações como ligações do diverso sensível, ele a determina como uma representação “que é uma e idêntica em toda consciência”, não apenas numericamente (em todas as distintas consciências existentes) mas também no interior de uma mesma consciência. A identidade do “eu transcendental” é a norma segundo a qual serão ligadas todas as representações entre si, mas também a norma segundo a qual todas elas serão ligadas a *mim*, e poderão ser chamadas *minhas* representações. É como múltiplo sensível dado em um e para um sujeito que o sensível *deve* fazer referência a um *eu penso*. E isso não apenas porque toda representação deve ser pensada, mas porque, por definição, a representação é a conformação que o dado sensível deve assumir ao ser pensado em uma consciência. O *cogito* kantiano se descobre não só como atividade individual do pensamento (“eu penso”), mas como uma atividade que é o fundamento de toda representação e de todo conhecimento possível, fundamento que o *cogito* cartesiano, indicando a existência de uma substância pensante finita, só descobriria em um bom Deus, como substância pensante infinita. *O idealismo moderno é uma longa tradição para a qual a consciência, como pensamento individual, é a condição do pensamento em geral*, uma tradição que faz do *eu penso* a condição de todo pensamento. Nos termos em que o problema será colocado cem anos mais tarde, não se trata de dizer que a mente é a causa da existência da matéria, mas, antes, que ela é a única condição pela qual a matéria pode vir a ter significação, através de uma operação pela qual ela é unificada ou ordenada pelo espírito. É só quando referido a uma mente que o representa – i.e. que o unifica – que é possível que o campo sensível tenha sentido. Se uma representação deve existir, e, portanto, existir em uma consciência, se ela deve se referir a um sujeito que é o autor de seus pensamentos e se ela dever ser dita *minha*, é porque ela encontra na unidade idêntica da consciência a sua condição. E é, como veremos, de grande importância que todos os objetos da experiência devam se referir à identidade de uma consciência como sua condição, que todos os objetos, na medida em que devem ser objetos da experiência possam ser ditos *meus*. Não se trata, obviamente, de atribuir a esse nível do conhecimento teórico o caráter de um conhecimento prático. Mas a determinação dos objetos no campo prático como podendo responder a um *meu* e a um *teu* em um estado jurídico, não deixa de ter uma função análoga àquela pela qual o sujeito determina as representações como *minhas* representações, como se referindo necessariamente a um “eu puro”: “enquanto representações minhas [...], têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se *podem* encontrar reunidas numa autoconsciência em geral, pois, sendo assim, não me pertenceriam inteiramente” (KANT, 2001, B 132).

A unidade idêntica do *eu penso* não é uma determinação empírica, uma existência sensível, e tem uma forma de realidade distinta, *ainda que ela só possa ser representada pela consciência da síntese do diverso empírico*, i.e. a identidade do *eu penso* só pode ser representada através da consciência de uma unificação do sensível, não há uma intuição imediata da unidade do eu. Quando Kant diz que a consciência do *eu penso* “não é mais que o sentimento de uma existência sem o mínimo conceito, e simples representação com a qual todo o pensamento

está em relação” (KANT, 2008a, A 135), e não funda o conceito de um “sujeito último”, mas apenas o da relação dos fenômenos do sentido interno com um “sujeito desconhecido”, trata-se, na verdade, de dizer que não é como termo independente ou como uma unidade existente por si mesma que ele é pensado, mas como unidade transcendental que torna possível a experiência da unidade da consciência. É por isso que Kant dirá que enquanto, em si mesma, a subjetividade empírica é “dispersa e sem referência à *identidade do sujeito*”, o fato de que todas as representações se encontram ligadas e unificadas em uma consciência indica que se realiza uma operação que é, por direito, distinta do mundo empírico na constituição da experiência. Sem ela “teria um eu tão multicolor e diverso quanto representações das quais sou consciente” (KANT, 2001, B 133), haveria uma relação de imanência entre a consciência e os seus conteúdos sensíveis que impediria a distinção da forma pura de um eu idêntico como condição e fundamento de toda consciência possível. Com efeito, enquanto a unidade transcendental do *eu penso* como sujeito tem o valor de uma condição absoluta, no sentido de que funda universalmente a possibilidade do conhecimento, a unidade empírica da subjetividade psicológica depende das circunstâncias contingentes em que é produzida, valendo como um efeito relativo.

O núcleo do dispositivo kantiano consiste em dizer que se é possível a relação de dados empíricos, se é possível uma síntese do sensível, é porque essa síntese deve remeter à norma de uma unidade idêntica, norma que não pode ser dada na experiência e que deve, portanto, ser de natureza inteligível. Em outros termos, ele consiste em dizer que se há sentido ele só é possível pela forma do idêntico como aquilo que é capaz de estabelecer a ligação entre o múltiplo das sensações. A *Crítica da Razão Pura* chegará mesmo a afirmar que “assim, a *unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado a que se tem que suspender todo o uso do entendimento, toda a própria lógica e [...] a filosofia transcendental; esta faculdade é o próprio entendimento*”, “princípio supremo de todo o conhecimento humano” (KANT, 2001, B 134-135. O grifo é nosso.). É apenas quando toda a experiência é colocada em função ou nos termos da referência à unidade do eu, como sua condição universal e necessária, que se pode falar em sujeito. Com efeito, não é “só porque penso que conheço qualquer objeto, mas só porque determino uma intuição dada na perspectiva da unidade da consciência – e nisto consiste todo o pensamento – que posso conhecer qualquer objeto” (KANT, 2001, B 406). O sistema das categorias se constitui como o sistema das modalidades da norma de unificação da experiência, com o desdobramento da forma de uma unidade superior em casos distintos de ordenação do diverso sensível.

A questão que não deixa de se impor é qual é a natureza desse *eu penso* transcendental, como condição de possibilidade de todo pensamento, e a de sua relação com a subjetividade empírica. Porque a referência ao “eu” não pode deixar de indicar que ele, de alguma maneira, diz respeito ao campo delimitado pelo sentido interno e à psicologia, sendo chamado *alma* nessa mesma medida. E se pode se pretender fazer da psicologia uma doutrina transcendental da alma ela não pode ter

[...] outro fundamento que não seja a representação *eu*, representação simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo, da qual nem sequer se pode dizer que seja um *conceito* e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Por este ‘eu’, ou ‘ele’ ou ‘aquilo’ (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo; inconveniente que lhe é inseparável, por que a consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto em particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva chamar-se conhecimento, pois que só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio.(KANT, 2001, B 404).¹¹

Sabemos que esse *eu* puro, “mera consciência” em que “nada mais se representa” além de uma forma da representação em geral, terá uma longa história: condição de toda experiência e atividade que a ultrapassa, o sujeito será, mais tarde, definido como uma instância vazia de conteúdo, como uma negatividade condicionante do dado empírico ou mesmo como último avatar da transcendência metafísica. O vazio do “sujeito transcendental = X” será a marca de sua radical *separação* em relação a tudo o que se refere à matéria sensível, separação que o coloca em um nível de realidade completamente distinto dos objetos empíricos, e também de sua natureza como *incondicionado*, i.e. separado também de toda determinação sensível. É por isso, aliás, que ele deve ser distinguido da substância pensante cartesiana e do conceito empirista de *pessoa*. Falar em “sujeito substancial” é ignorar que toda a seção dos *Paralogismos da Razão Pura* na primeira *Crítica* afirma repetidamente que nomear o sujeito como uma substância é uma ilusão. Quando Kant nos diz que as categorias são as formas de uma unidade transcendental que só podem ser adequadas a realidades empíricas, ele prepara o campo para declarar ilegítima a aplicação dessas formas a realidades não empíricas. A lição dos paralogismos, como raciocínios ilusórios a respeito da alma, na Dialética Transcendental, é a de que a substancialização do *eu* transcendental é uma operação ilegítima desse tipo, uma *determinação*, segundo as formas do objeto, de uma realidade que não pode ser pensada nesses termos. Assim, o dogmatismo chegará a afirmar, em primeiro lugar, que a alma é uma substância, como individualidade subsistente, e, com isso, que ela é qualitativamente simples, numericamente idêntica (unidade) no tempo, e relacionada a distintos objetos no espaço. Dessas afirmações, ele passará a todas as outras: a imaterialidade da alma como objeto do sentido interno, sua incorruptibilidade por ser simples (sem partes), sua determinação como *pessoa*, como identidade empírica, etc. Daí que Kant aponte que em todos os juízos “eu sou sempre o sujeito *determinante* da relação que constitui o juízo. Mas que eu, que penso, tenha sempre no pensamento o valor de um *sujeito* [...] não significa, todavia, que eu, enquanto *objeto*, seja um

¹¹ Cf. também GUILLERMIT, 2008, p. 139-146.

ser *subsistente* por mim mesmo ou uma *substância*” (KANT, 2001, B 407)¹². Em outros termos, o *eu* transcendental é uma forma vazia, um “sujeito transcendental = X”, i.e. uma atividade constituinte indeterminada, de natureza completamente distinta das determinações empíricas e que, portanto, não pode de modo algum ser identificado a uma substância individual determinada. É sua natureza puramente formal que retira da substância pensante qualquer determinação e da *pessoa* qualquer vínculo empírico.

É verdade, no entanto, que existe um conceito propriamente kantiano de *personalidade*, mas que remete a algo distinto do conceito empirista. Para o idealismo transcendental, ainda que o *eu* transcendental seja uma “perfeita identidade”, não se pode concluir daí a permanência objetiva do eu no tempo, como uma realidade determinada e subsistente. “Entretanto, o conceito da personalidade [...] pode subsistir (na medida em que é simplesmente transcendental, isto é, unidade do sujeito, que, de resto, nos é completamente desconhecido [...]) e a esse título, esse conceito é também necessário e suficiente para o uso prático” (KANT, 2001, A 365). Essa personalidade transcendental é concebida como “a liberdade e a independência relativamente ao mecanismo da natureza inteira [...]; portanto, a pessoa, enquanto pertencente ao mundo sensível, está sujeita a sua própria personalidade na medida em que ela pertence igualmente ao mundo inteligível” (KANT, 2008b, A 155)¹³, i.e. ela é concebida como a ideia do próprio sujeito na medida em que age e ultrapassa todas as determinações empíricas. Essa concepção da personalidade marca, desde a *Crítica da Razão Pura*, a profunda dualidade do homem, que será o tema maior dos problemas em torno do conhecimento prático, da *Crítica da Razão Prática* à *Metafísica dos Costumes*. Ou, antes, é a própria imagem idealista do homem que se caracteriza por sua dualidade: de um lado, indivíduo empírico que se sente por uma subjetividade psicológica, determinado pelo conjunto das leis da natureza, por outro, sujeito transcendental constituinte.

É a essa dualidade característica do homem que Foucault, em um grande livro, chama de duplo empírico-transcendental¹⁴. Quando o homem se torna o centro de todo um campo de saberes, é porque uma nova organização do

¹² Sobre os paralogismos, cf. igualmente GUILLERMIT, 2008, p. 237-271.

¹³ Assim, não é “de admirar se o homem, enquanto pertencente a ambos os mundos, deve considerar seu próprio ser em relação à sua segunda e mais elevada determinação, de nenhum outro modo a não ser com veneração, e às leis da mesma com o maior respeito”. (KANT, 2008b, A 155). O tema da personalidade transcendental, i.e. do *eu* transcendental vazio na medida em que pode determinar o indivíduo a agir, como aquilo que distingue o homem da determinação natural e sensível chamada *animalidade*, também remete já à obra de Kant. “Possuir o Eu em sua representação: este poder eleva o homem infinitamente acima de todos os outros seres vivos na terra. Por isso ele é uma pessoa; e graças à unidade da consciência em todas as mudanças pelas quais pode passar, ele é uma única e mesma pessoa, ou seja, um ser completamente diferente, pela disposição e a dignidade, das *coisas* como o são os animais irracionais, de que podemos dispor como quisermos; e isto mesmo quando ele não pode dizer Eu, porque ele o tem no seu pensamento; assim, todas as línguas, quando falam em primeira pessoa, devem pensar o Eu, mesmo se elas não o exprimem por uma palavra em particular. Porque essa faculdade (de pensar) é o entendimento”. (KANT, 2008c, §1). Toda a modernidade fará da idealidade do pensamento a distinção do homem e do animal.

¹⁴ “O homem, na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, já que é um ser tal que se busca nele o conhecimento que torna possível todo o conhecimento”. (FOUCAULT, 1976 p. 329).

conhecimento é tornada possível. Com efeito, o século XVII encarava o homem como um indivíduo determinado que, ainda que podendo ocupar uma situação ou uma perspectiva privilegiada, vinha assumir uma posição em uma ordem natural dos seres, como um fundo geral que articulava todas as coisas singulares. É só mais tarde, também com o idealismo transcendental, que o homem, ser finito, poderá ser afirmado como “autor” e “fonte” de todo conhecimento, que ele poderá derivar todo o sentido a partir de sua própria finitude. Fundamento finito, soberano submisso, parte determinado, parte indeterminado, o homem é ao mesmo tempo ser empírico (subjetividade psicológica) e ser transcendental (sujeito). *O sujeito, portanto, designa esse fundamento vazio que tem a forma do eu penso*, em torno do qual se articulam não apenas as metafísicas da vida, do trabalho e da linguagem¹⁵, mas também todo o imaginário social da modernidade.

No regime do idealismo, é sempre sob esta forma que a subjetividade empírica será determinada. Em outros termos, a subjetividade será encarada como unidade individual, identidade pessoal através da passagem do tempo. De fato, se a unidade subjetiva da consciência é uma determinação contingente do sentido interno, se ela depende das situações empíricas em que o diverso sensível é dado e é, portanto, contingente, ela existe sob o pano de fundo da unidade originária do *eu* formal. A situação empírica é, antes, a ocasião para que essa unidade seja percebida, uma vez que é a própria forma de organização dos dados do sentido interno que deve remeter à unidade do *eu penso*. É por isso que Kant dirá que a síntese pura do entendimento funda a possibilidade de toda síntese empírica¹⁶. Mais ainda: se as categorias ou formas do entendimento podem ter valor objetivo, é através da determinação do sentido interno pela unidade sintética da apercepção¹⁷. É toda a questão do privilégio do sentido interno que se coloca neste ponto. Sabemos que a forma do sentido interno, a única pela qual as sensações são dadas e arranjadas no sentido interno, é o tempo, ou, antes, uma forma de ordenação do tempo, e que sempre que o kantismo se refere ao tempo é se referindo ao sentido interno. Descobrimos, com isso, que

O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, enquanto forma pura de toda intuição externa, limita-se, como condição *a priori*, simplesmente aos fenômenos externos. Pelo contrário, como todas as representações, quer tenham ou não por objeto coisas exteriores, pertencem, em si mesmas, enquanto determinações do espírito, ao estado interno, que, por sua vez, se subsume na condição formal da intuição

¹⁵ Essa tripartição também é de Foucault. Poderia espantar que o vitalismo estivesse nessa lista, mas tradicionalmente o vitalismo se apresenta não só como inimigo do cientificismo, mas também como adversário do materialismo em geral, se por isso entendermos as afirmações de que a matéria sensível é dotada, imediatamente, de sentido e relações. (FOUCAULT, 1976, p. 330)

¹⁶ Ver KANT, 2001, B 139.

¹⁷ “Como, porém, há em nós uma certa forma de intuição sensível *a priori*, que assenta na receptividade da faculdade de representação (sensibilidade), o entendimento, como espontaneidade, pode então determinar, de acordo com a unidade sintética da apercepção, o sentido interno pelo diverso de representações dadas e deste modo pensar *a priori* a unidade sintética da apercepção do diverso da *intuição sensível*, como condição à qual têm de encontrar-se necessariamente submetidos todos os objetos da nossa (humana) intuição; é assim que as categoriais, simples formas de pensamento, adquirem então uma realidade objetiva, isto é, uma aplicação aos objetos que nos podem ser dados na intuição, mas só enquanto fenômenos; porque só destes somos capazes de intuição *a priori*.” (KANT, 2001, B 150).

interna e, por conseguinte, no tempo, o tempo constitui a condição *a priori* de todos os fenômenos em geral; é, sem dúvida, a condição imediata dos fenômenos internos (da nossa alma) e, por isso mesmo também, mediatamente, dos fenômenos externos. (KANT, 2001, B 50-51).

É porque a forma do sentido interno é determinada pela unidade sintética da apercepção que Kant pode afirmar a unidimensionalidade do tempo, a unidade do tempo¹⁸. Em outros termos, trata-se da afirmação de uma *unilinearidade* do tempo como condição dos fenômenos em geral, unidade que como forma da interioridade do sujeito tem o primado em relação às determinações espaciais ou exteriores, afirmação que terá ainda outras consequências. Ou, antes, é o caso de se falar em uma dualidade do tempo, na medida em que, por um lado, como tempo sensível ele pode e deve se apresentar como processo, como transformação na qual uma subjetividade psicológica é constituída, e, por outro lado, enquanto é referido à identidade do *eu penso* e ordenado como tempo unilinear, como remissão da mudança a uma identidade fundamental que constitui o tempo e sua ordenação privilegiada¹⁹. Fazendo com que a subjetividade deva ser uma revelação da unidade idêntica de um *eu penso* transcendental vazio, e atribuindo a ela, portanto, o primado em relação ao exterior, o idealismo transcendental inaugura uma nova era do pensamento, em que será a análise da subjetividade, como instância privilegiada da realidade, o centro do conhecimento.

Quando Kant diz que “a metafísica não é outra coisa do que o *inventário* sistematicamente ordenado de tudo o que possuímos pela razão *pura*” (KANT, 2001, A XX) ou disciplina da produção de juízos sintéticos *a priori* (KANT, 2008a, A 38), ele estabelece um vínculo fundamental entre a metafísica e o sujeito, entre a metafísica e o idealismo que atravessará toda a modernidade. A metafísica como ontologia, como a disciplina de investigação do sentido das coisas em si mesmas, deverá ser sacrificada, primeiramente, à metafísica como epistemologia. Se a filosofia crítica tem uma atividade policial, ela opera também um grande cercamento do pensamento, proibindo todas as aventuras nos mares desconhecidos da realidade, confinando o pensamento à “ilha do entendimento” como terra segura, em que o sujeito pode fundar a si mesmo e a todo conhecimento com todos os títulos de legitimidade possível. O cercamento metafísico, separação do pensamento e das coisas, estabelece uma propriedade mínima do *eu* transcendental, mas uma propriedade mínima que logo passará a

¹⁸ “O tempo em geral tem apenas uma dimensão [...] A infinitude do tempo nada mais significa que qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve de fundamento”. (KANT, 2001, B 47-48).

¹⁹ “O Eu [Moi] está no tempo e não para de mudar: é um eu passivo, ou antes, receptivo, que experimenta as mudanças no tempo. O *Eu [Je]* é um ato (eu penso) que determina ativamente minha existência (*eu sou*), mas só pode determiná-la no tempo, como a existência de um eu [*moi*] passivo, receptivo e cambiante que represente para si tão somente a atividade de *seu próprio* pensamento. O *Eu* e o *Eu* estão, pois, separados pela linha do tempo que os reporta um ao outro sob a condição de uma diferença fundamental. Minha existência jamais pode ser determinada como a de um ser ativo e espontâneo, mas como a de um ser passivo que representa para si o *Eu*, isto é, a espontaneidade da determinação, como um Outro que o afeta (“paradoxo do sentido interno”). (DELEUZE, 1997, p. 43).

ser tudo²⁰. Se a pequena ilha do entendimento é o território firme sobre o qual o sujeito constitui sua legitimidade nos termos do conhecimento teórico, essa ilha deverá colonizar todo o espaço dos oceanos da matéria e se transformar em um verdadeiro sistema-mundo na medida em que, pelo conhecimento prático, o Sujeito devém ilimitado. A fundamentação da ciência, o construtivismo epistemológico, é o primeiro passo para a instauração da via de uma metafísica como ciência só possível no nível do conhecimento prático como um rigoroso construtivismo moral. *O fim supremo da razão humana é o exercício absoluto do sujeito, a realização da metafísica como sistema moral para além de toda determinação sensível*²¹.

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DE LIBERA, Alain. *L'invention du sujet moderne*. Paris: Vrin, 2015.
- EISLER, Rudolf. *Kant Lexicon*, vol. 1 & 2. Paris: Gallimard, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1976.
- GUILLERMIT, Louis. *Leçons sur la Critique de la raison pure de Kant*. Paris: Vrin, 2008.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, A/B/C. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Prologômenos a toda metafísica futura*, A/B/C. Lisboa: Edições 70, 2008.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- _____. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Vrin, 2008.
- LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- RENAUT, Alain. *L'Individu – réflexions sur la philosophie du sujet*. Paris: Hatier, 1995.

Recebido em: 17-03-2017

Aceito para publicação em: 07-10-19

²⁰ Sobre a filosofia crítica como atividade policial de limitação, cf. Kant, 2001, B XXIV-XXV. Sobre a imagem da ilha do entendimento como o território de legitimidade do entendimento e a proibição dos mares metafísicos, cf. Kant, 2001, B 297.

²¹ “Ora, se nos reportamos ao texto da Introdução à *Logik* [...], patenteia-se antes que a questão sobre o homem (à qual ‘se relacionam’ as três outras [grandes questões da metafísica]) é posta pela filosofia no sentido ‘cômico’ só em relação ao fim supremo da Criação, e que a ‘relação’ desta questão às três outras só tem sentido pelo projeto de unificar todos os fins neste: ‘(ela é) a ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão ao fim-supremo (*Endzweck*) da razão humana, ao qual, como ao mais alto, todos os outros fins estão subordinados e no qual eles devem encontrar sua unificação’. Sem a consideração do fim-supremo, não haveria motivo para ligar o conceito de homem às questões da metafísica; ora, o fim supremo aparece como a possibilidade que a razão tem de comportar-se negativamente em relação aos fins mundanos.” (LEBRUN, 1993, p. 679).