

TEORIA KANTIANA DO SUJEITO

ROBERTO HORÁCIO DE SÁ PEREIRA

*Departamento de Filosofia,
Universidade Federal do Rio de Janeiro,
Largo de São Francisco, nº 1 - Centro,
20.051-070 Rio de Janeiro, R.J.,
BRASIL*

Nos seus Prolegomena Kant afirma que a simples "idéia a priori" do sujeito do pensamento como uma substância imaterial, se não nos conduz a qualquer forma de conhecimento sobre a natureza do nosso sujeito pensante, pelo menos serve para destruir as pretensões do naturalismo, do fatalismo e do materialismo, como as doutrinas segundo as quais o sujeito do pensamento seria parte integrante do mundo natural, submetido à causalidade natural como todas as coisas materiais¹ Este artigo será consagrado ao esclarecimento e crítica dessa concepção kantiana do sujeito. Para isso seguirei aqui o seguinte itinerário. Em primeiro lugar, apresento sucintamente a origem da posição dualista em Descartes e o chamado problema mente/corpo que dele resulta. Em seguida, apresento a minha reconstrução estritamente proposicional do diagnóstico e críticas kantianas à mesma. No terceiro e último passo da minha exposição, analiso então a concepção kantiana resultante da sua crítica à posição tradicional. Ao final, com base em argumentos de Strawson e Tugendhat, pretendo defender contra Kant uma concepção naturalista do sujeito.

¹ Ver Kant (1968b), § 60, p. 363.

Na nossa linguagem ordinária encontramos dois tipos distintos de predicados atribuídos a nossa pessoa: predicados corporais ou biológicos, por um lado, e predicados psicológicos, por outro. Exemplos de predicados ditos corporais seriam: "pesa oitenta quilos", "possui um metro e oitenta centímetros de altura", "está febril" etc. Exemplos de predicados psicológicos seriam em contra partida: "está deprimido", "pensa", "está com dor" etc. Assim, distinguimos, segundo nosso senso comum pré-filosófico, uma dor no peito, tanto do infarte que a ocasiona, quanto das reações e comportamentos que a acompanham; uma sensação de calafrios, de um estado febril; o sentimento de ódio ou de medo, tanto da ação fisiológica da adrenalina sobre os sistemas nervosos central e periférico, quanto dos comportamentos característicos.

Partindo de tais distinções entre descrições psicológicas e fisiológicas, o filósofo se pergunta, então, pela natureza ou ser daquilo que nos define como sujeitos: Se ao descrever minha pessoa, como o indivíduo que pesa oitenta quilos e mede um metro e oitenta centímetros, faço referência ao meu corpo dentre outros existentes no espaço, a que tipo de entidade me refiro, quando me atribuo pensamentos, representações, desejos etc., i.é., quando me descrevo como um *sujeito*? O que caracterizaria a nossa mente, enquanto sujeito da atribuição de pensamentos, representações, desejos, opiniões etc.?

Para Descartes e a tradição filosófica que com o mesmo se inaugura, a natureza do sujeito a que atribuímos pensamentos, representações, sensações etc. seria "imaterial". Ela se distinguiria, portanto, da corporeidade dos objetos espaciais, de modo não apenas modal (i.é., como a distinção entre os diferentes modos ou acidentes de uma substância), mas *real* ou ontologicamente. O critério para tal distinção seria o princípio segundo o qual "todas as coisas que percebo clara e distinta-

mente são criadas por Deus da mesma maneira como as concebemos². Enquanto não seria possível concebermos, por exemplo, o que venha a ser “duvidar”, “imaginar” ou “representar”, independentemente do que seria “pensar” ou “ter consciência”, poderíamos concebermo-nos clara e distintamente enquanto sujeitos da consciência, independentemente do nosso próprio corpo ou qualquer relação para com objetos materiais. Sendo assim – conclui o filósofo – o nosso estatuto ontológico enquanto sujeitos do pensamento seria necessariamente distinto do estatuto ontológico das coisas materiais.

Em consonância com o senso comum, Descartes compreende a relação entre a substância pensante e a substância corpórea como uma interação causal: Se, por um lado, estados de consciência seria a causa das nossas ações corporais, por outro, estados da matéria seriam a causa dos nossos estados mentais, como as representações, por exemplo. O lugar orgânico dessa interação causal entre as duas substâncias seria a famosa glândula pineal. Esta seria posta em movimento pela ação da mente. Através do seu movimento, ela impulsionaria a matéria etérea que nela se encontra e, através dos nervos, comunicaria tal movimento aos órgãos e músculos das diferentes partes do corpo. Nos termos desse modelo interacionista, o ser humano seria então um composto de substâncias ontologicamente heterogêneas em interação causal.

A grande dificuldade desse modelo interacionista consiste em explicar como a consciência poderia *impulsionar* a matéria e por ela ser afetada, tendo em vista a sua natureza essencialmente imaterial e não-espacial. Tal dificuldade é caracterizada na tradição filosófica como o *problema corpo/mente*. Este pode

² Ver Descartes, “Sexta Meditação”, § 17, em: Descartes (1983), p. 134.

ser observado considerando-se a incompatibilidade entre as seguintes premissas, igualmente aceitas como verdadeiras. (1) A primeira é a tese filosófica que enuncia o próprio dualismo ontológico: o sujeito pensante da nossa consciência existe como uma substância real ou ontologicamente distinta do nosso próprio corpo; (2) A segunda é a tese do senso-comum que reconhece a interação causal entre o nosso ser pensante e as coisas materiais como um fato trivial da vida cotidiana: pensamentos e desejos seriam, por um lado, a causa das ações e comportamentos do nosso corpo, e representações mentais ou sensações seriam, por outro lado, o resultado da ação dos corpos sobre o nosso intelecto; (3) A terceira e última tese é o princípio do fisicalismo metodológico que vige desde o século XVII. Segundo tal fisicalismo, o mundo físico é autônomo e fechado do ponto de vista causal. Só coisas ou eventos corporais seriam capazes de produzir efeitos igualmente corporais. Se pensamentos e intenções caracterizam-se como estados ou modos de uma substância imaterial, então é inteiramente inconcebível como possam ser as causas do nosso agir.

Assim, se for verdade a tese dualista, (1) segundo a qual a natureza do sujeito da consciência é real ou ontologicamente distinta da natureza do nosso corpo e a tese interacionista, (2) segundo a qual tal existência está em intercâmbio causal com os corpos, então é falsa a tese fisicalista, (3) de que apenas corpos e eventos físicos possam produzir efeitos corporais. Se, em contrapartida, admitirmos como verdadeira a tese fisicalista (3) que só corpos e eventos físicos tenham o poder de realizar efeitos corporais e a tese interacionista (2), então é falsa a tese dualista (1) que afirma haver a distinção ontológica corpo/mente.

Tendo em vista a incompatibilidade entre o (1) dualismo, o (2) interacionismo e o (3) fisicalismo, o problema cor-

po/mente não possui solução possível. A única resposta cabível ao mesmo consiste então na sua *dissolução* enquanto pseudo-problema através da recusa de pelo menos uma dessas teses incompatíveis. É neste contexto que tem lugar a crítica kantiana à chamada psicologia racional pura. Dissolver o problema corpo/mente, para Kant, consiste na recusa do dualismo ontológico, mostrando que a suposição de que o Eu seria uma substância pensante imaterial, resulta de um paralogismo ou um *sophisma figurae dictionis*. Esse paralogismo é apresentado na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* sob a seguinte forma:³

O que só pode ser pensado como sujeito, só existe como sujeito e é portanto substância.

Ora, um ser pensante, considerado unicamente como tal, só pode ser pensado como sujeito.

Portanto, também só existe como tal, isto é, como substância.

A falácia desse silogismo repousaria na forma equívoca como o termo “pensamento” é empregado na sua premissa maior e no seu termo médio. Enquanto na premissa maior a palavra “pensamento” se refere a entidades em geral, que seriam categorizadas pelo entendimento como substâncias a partir da percepção ou intuição empírica, na premissa menor a mesma palavra significaria algo muito distinto, a saber, a consciência que o sujeito tem de si enquanto pensante para a qual não há nenhuma forma introspectiva de percepção correspondente. Ao afirmarmos então que um ser pensante só pode

³ Kant (1968a), B 410-411, minha tradução.

ser considerado enquanto sujeito, exprimimos uma mera proposição tautológica acerca do sentido do termo “autoconsciência”, segundo a qual o sujeito só possui consciência de si na medida em que se atribui pensamentos. O dualista confundiria, assim, o caráter *a priori* da proposição que exprime o sentido ou a definição do conceito de autoconsciência, com uma inexistente percepção interna *a priori* de uma suposta natureza imaterial. O esquema geral da ilusão do dualismo transcendental (como Kant denomina a posição cartesiana) consiste, por conseguinte, em uma confusão de meras considerações conceituais acerca do que compreendemos por “autoconsciência”, com considerações ontológicas sobre o estatuto ou natureza do sujeito como uma suposta entidade imaterial⁴ Mas como tal conceito de autoconsciência é analisado por Kant?

Ora, tendo em vista que não possuímos nenhuma forma de intuição intelectual, a consciência que possuímos de nós mesmos enquanto sujeitos pensantes jamais pode se estruturar para Kant sob a forma da tradicional relação sujeito/objeto, nos termos da qual a consciência do “Eu” seria compreendida como uma forma de saber intuitivo ou ante-predicativo acerca de objetos representados mentalmente. Nada do que possamos representar mentalmente deste ou daquele modo é capaz de exprimir o conteúdo intencional da consciência que possuímos do nosso sujeito enquanto pensante. O conteúdo intencional da consciência que possuímos de nós mesmos enquanto sujeitos do pensamento se exprime para Kant na forma

⁴ Esta crítica ao dualismo cartesiano remonta a Gassendi. Enquanto reconhecemos somos sujeitos de pensamentos, dúvidas etc. não sabemos ainda que tipo de coisa ou natureza somos, nós que pensamos. Ver a quinta série de objeções em Descartes *op. cit.*

de uma classe de proposições, cujo paradigma é a predicação elementar “eu penso”. Inúmeras passagens da *Crítica da Razão Pura* corroboram esta interpretação da análise kantiana autoconsciência como uma forma de saber proposicional. Destas eu destacaria a seguinte:

Não podemos dar-lhe (à consciência do nosso sujeito enquanto pensante) 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 dos pensamentos = X, que *apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados* e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito.⁵

O conteúdo intencional da consciência que possuímos de nós mesmos enquanto seres pensantes, só pode ser expresso como a consciência de determinadas proposições predicativas nas quais certos “predicados do pensamento” são atribuídos ao nosso sujeito. Isto posto, é possível exprimir então de modo ainda mais preciso a forma geral da ilusão dualista: O dualista transcendental confundiria simples considerações lógicas ou semânticas acerca de determinadas proposições sobre o sentido do termo “autoconsciência”, com considerações ontológicas acerca de uma suposta natureza *a priori* do sujeito do pensamento⁶. Que proposições seriam estas?

⁵ Kant (1968a), A 346 = B 404, grifos meus.

⁶ Se a minha interpretação da análise kantiana do conceito de “apercepção pura” está correta, então a crítica de Tugendhat (1979, p. 50) à concepção kantiana da autoconsciência como uma relação

Tendo em vista o estatuto *a priori* da doutrina que caracteriza tal sujeito da consciência como imaterial, estão excluídas antes de mais nada aquelas proposições nas quais o pronome “eu” está ligado a predicados psicológicos, que se caracterizam essencialmente por propriedades fenomenais, como por exemplo: “eu tenho dor”, “eu sinto frio”, “eu tenho a sensação de algo vermelho” etc. Essas proposições psicológicas (por Kant denominadas “juízos perceptivos”) definem o âmbito do que Kant compreendia como psicologia empírica enquanto simples *fisiologia do sentido interno*. Se considerarmos o acesso epistêmico privilegiado do sujeito para com os seus estados, estão igualmente excluídas aquelas proposições psicológicas nas quais o pronome “eu” aparece ligado a predicados que caracterizam temperamentos: “eu tenho ansiedade”, “eu tenho medo”, “eu estou irado” etc. Tais proposições definem o campo do que hoje compreendemos por psicologia empírica, na qual o observador externo está sempre em melhores condições do que o próprio sujeito para a atribuição dos estados psicológicos.

Sendo assim, a premissa das inferências ontológicas cartesianas não pode ser outra além daquela classe de proposições psicológicas nas quais o pronome “eu” está associado àqueles predicados intencionais, cujo objeto intencional seria sempre uma oração subordinada, introduzida pela cláusula que: “eu penso que”, “eu opino que”, “eu julgo que” etc. Partindo, assim, da distinção semântica entre predicados de temperamento, predicados fenomenais e predicados intencionais,

sujeito/objeto está equivocada. Distintamente de Fichte, Kant analisa a consciência que o sujeito possui de si enquanto pensante como a consciência proposicional que o sujeito possui de si enquanto sujeito de predicados como “pensar”. Esta é uma das principais teses da minha *Reconstrução semântica da teoria kantiana do conhecimento*.

é possível distinguirmos com Kant três formas de consciência de si. A primeira seria aquela autoconsciência empírica, compreendida como consciência do meu temperamento e caráter: “eu sei que estou nervoso”, “eu sei que tenho medo” etc. Como no caso da consciência que possuímos dos estados do nosso corpo no espaço (: “eu sei, que eu peso oitenta quilos”, “eu sei que eu tenho trinta e dois anos de idade” etc.) nesta forma de autoconsciência o sujeito não possui nenhum acesso epistêmico privilegiado aos estados que lhe são atribuídos. Uma terceira pessoa (como, por exemplo, um terapeuta) poderia saber tão bem ou mesmo melhor do que eu se ando ansioso, se sou obsessivo, medroso etc.

A segunda forma de consciência de si seria aquela autoconsciência denominada por Kant de *apercepção empírica* ou simplesmente *sentido interno*. Esta autoconsciência se define como aquela consciência que o sujeito possui de si enquanto sujeito da percepção ou apreensão (*das auffassende Ich*), ou seja, como a consciência daquelas proposições psicológicas sobre o meu sujeito, regidas por predicados que se caracterizam essencialmente por apresentarem propriedades fenomenais: “eu sei, que eu estou agora com dor de dente”, “eu sei, que eu sinto o absinto amargo” etc. É importante ressaltar, entretanto, que para Kant esta *apercepção empírica* não se estrutura fundamentalmente como um saber proposicional, i.é., como a consciência de juízos perceptivos nos termos apresentados acima. Há inúmeras passagens, tanto da primeira, quanto da segunda edição da *Crítica*, onde Kant não deixa dúvidas de que o conteúdo intencional da consciência que possuímos de nós mesmos enquanto *passivos*, i.é., sujeito de sensações, não é uma proposição, mas uma auto-intuição ou autopercepção do próprio sujeito passivo. Não é por outra razão que Kant define esta autoconsciência empírica como o *sentido interno*, i.é., como

aquela consciência que possuiríamos de nós mesmos na medida em que somos objetos imediatos da nossa própria (auto)intuição ou (auto) percepção.

A terceira e última forma de consciência de si seria aquela autoconsciência denominada por Kant “apercepção pura ou transcendental”, que exprimiria a consciência que o sujeito tem de si mesmo enquanto sujeito da reflexão (*das reflektierende Ich*). Em oposição à apercepção empírica a autoconsciência transcendental apresenta para Kant uma forma exclusivamente proposicional. O conteúdo intencional de tal consciência não seria outro senão aquelas proposições psicológicas regidas por predicados intencionais sob a forma: “eu sei, que eu penso que”, “eu sei que eu julgo que”, “eu sei que opino que” etc. Na medida em que esses verbos intencionais introduzem, por um lado, orações subordinadas regidas por conceitos descritivos, mas por outro lado, não exprimem nenhum conteúdo proposicional particular, Kant caracteriza tal estrutura como o *veículo dos conceitos* ou a *forma lógica do juízo em geral*.

Segundo Kant, seriam quatro as características essenciais da autoconsciência transcendental, i.é., das acima mencionadas proposições psicológicas, que estariam na base das ilusões transcendentais. A primeira característica fundamental às mesmas diz respeito ao seu estatuto subjetivo inalienável em oposição, tanto às proposições psicológicas fenomênicas, quanto às proposições sobre coisas materiais. Na medida em que é caracterizado pelos predicados intencionais “pensar”, “julgar”, “opinar” etc., complementados por orações subordinadas, o “eu” possuiria, nas palavras de Kant, o valor de um *sujeito*, enquanto elemento *determinante* da relação que constitui o juízo, ou seja, exprimiria aquela função essencial, pela qual pretensões de validade são erguidas e questionadas discursivamente. Em contrapartida, o “eu” enquanto caracterizado,

tanto por predicados psicológicos com propriedades fenomenais (como “perceber”, “sentir” etc.), quanto por predicados físicos (como “pesa oitenta quilos”, “se encontra no quarto ao lado”) etc., possuiria um mero *valor de objeto*. Ora, como Kant corretamente assinala, essas considerações semânticas exprimem apenas uma proposição analítica, i.é., não passam de considerações acerca daquilo que compreendemos quando falamos de “sujeitos”. Por conseguinte, delas não é lícito inferir que o “eu” ao qual atribuímos os predicados intencionais “pensar”, “julgar” etc., seria ele próprio um “sujeito absoluto” ou uma substância imaterial.

A segunda característica semântica, que estaria na base das inferências cartesianas, diz respeito a todas as proposições psicológicas em oposição às proposições físicas e fisiológicas. Enquanto os chamados predicados sortais das coisas materiais caracterizam sempre objetos complexos, que podem ser decompostos em uma série de indivíduos, àquilo a que nos referimos com base no emprego de predicados psicológicos caracteriza-se essencialmente como “simples” ou “singular”. Assim, se ao atribuir a um corpo qualquer o predicado “mesa”, posso sempre caracterizar separadamente cada parte componente de tal objeto a partir de uma das características de uma mesa em geral (como, por exemplo, o pé da mesa, a quina da mesa etc.), é inteiramente absurdo supor que ao atribuímos um verso, por exemplo, a um sujeito, possamos, analogamente, caracterizar diferentes partes do sujeito em questão através das diferentes palavras ou características expressas pelo verso. Diferentes palavras – afirma Kant – jamais constituiriam *um* verso ou um pensamento *completo*, se não fossem atribuídas a um único, um sujeito singular⁷. Ora, tais considerações não ex-

⁷ Ver Kant (1968a), A 352.

primem senão uma simples proposição analítica acerca do sentido ou do modo de emprego dos predicados psicológicos em geral, em oposição aos predicados sortais das coisas materiais. Por conseguinte, partindo de tal reflexão semântica, jamais poderíamos inferir a proposição segundo a qual o sujeito do pensamento possuiria o estatuto ontológico de uma substância simples ou inextensa.

A terceira característica decisiva das proposições psicológicas, que as opõem às proposições sobre objetos materiais, consiste na assimetria semântica entre as primeira e terceira pessoas. Enquanto para saber se um determinado sujeito, ao qual atribuí uma série de pensamentos e opiniões, é ou não o mesmo, ao qual atribuo agora outra série de estados intencionais, tenho que averiguar, empiricamente, se essas atribuições descontínuas no tempo dizem respeito a um mesmo indivíduo no espaço, para saber se sou o mesmo sujeito que ainda há pouco se auto-atribuí determinados predicados psicológicos, não careço de qualquer observação ou intuição empírica. O estatuto *a priori* dessa identidade numérica do sujeito da auto-atribuição de predicados psicológicos se deve, entretanto, ao simples fato de exprimir – segundo as palavras de Kant – “uma proposição perfeitamente idêntica da autoconsciência no tempo”⁸, ou seja, uma mera proposição analítica. Em outras palavras, pertence ao sentido mesmo dos predicados psicológicos o fato que a auto-atribuição dos mesmos – em contraposição a sua atribuição a terceiros – não se efetuar sobre a base de critérios de identidade pessoal. Partindo, assim, de uma reflexão acerca da “gramática” ou modo de emprego peculiar do pronome “eu” em proposições psicológicas, não é lícito inferirmos a proposição ontológica segundo a qual o sujeito da

⁸ Ver Kant (1968a), A 362.

consciência possuiria a identidade numérica de um substrato imaterial.

A quarta e última característica semântica das proposições psicológicas mencionada por Kant é justamente aquela a partir da qual Descartes estabelece explicitamente a distinção real ou ontológica entre o sujeito da consciência e o mundo material. Como vimos, Descartes distingue ontologicamente a mente do corpo com base no princípio que podemos perceber clara e distintamente o sujeito da nossa consciência, independentemente de qualquer relação que ele viesse a ter com coisas materiais situadas no espaço.

Ora, se a minha interpretação da compreensão kantiana da autoconsciência como uma forma de saber proposicional é correta, então a premissa cartesiana para tal distinção ontológica seria para Kant a oposição semântica entre as proposições psicológicas em geral e as proposições sobre coisas materiais. Se para que *eu* saiba se *peso oitenta quilos*, ou se *tenho realmente trinta e dois anos*, preciso observar o meu próprio corpo e outros objetos materiais, localizados nos espaço e no tempo (o que uma outra pessoa teria condições de fazer tão bem ou melhor do que eu e que por essa razão torna tais proposições passíveis de erro) sei, no entanto, *que penso, que julgo, que raciocino, que percebo, que sinto* etc., indubitavelmente e independentemente de qualquer verificação ou observação do comportamento das coisas materiais.

Contra tal inferência cartesiana, encontramos dois argumentos kantianos. No que concerne à *distinção* ontológica entre pensamento e corporeidade, Descartes estaria confundindo mais uma vez uma simples distinção fenomênica entre o que aparece no espaço e no tempo e a simples distinção semântica entre duas classes de predicados, com uma distinção ontológica entre dois domínios separados de objetos. A distin-

ção fenomênica entre aquilo a que nos referimos no tempo e aquilo a que nos referimos no espaço e a distinção semântica entre o modo como falamos ou descrevemos psicologicamente fenômenos temporais e o modo como falamos e descrevemos fisicamente fenômenos espaciais não é suficiente para distinguirmos a *natureza* daquilo a que nos referimos no tempo com base na nossa linguagem psicológica, da *natureza* daquilo a que nos referimos no espaço com base em uma linguagem fisiológica.

No que diz respeito à *independência* do pensamento face à corporeidade, Kant apresenta na sua Dedução Transcendental o seguinte argumento. Na medida em que não há nenhuma forma de intuição ou percepção possível do sujeito ao qual se atribuem os predicados intencionais “pensar”, “julgar”, “opinar” etc., o sujeito não poderia se auto-atribuir tais estados intencionais (“eu pensava ter visto uma caneta”, “eu julgo estar vendo uma caneta”), a menos que pudesse categorizar suas percepções como objetos materiais em geral com base nos “conceitos puros do seu entendimento”, através do reconhecimento do valor de verdade de proposições sobre coisas materiais.

Uma vez demonstrado que o dualismo ontológico entre mente e corpo como duas substâncias realmente distintas repousa sobre um *sophisma figurae dictionis*, a hipótese materialista de uma identidade corpo/mente parece se apresentar, em princípio, como a única alternativa possível para o problema corpo/mente. Se é verdade – como pensa o nosso senso comum pré-filosófico – (2) que o sujeito da nossa consciência está em interação causal com as coisas materiais e ainda – segundo o *fisicalismo metodológico*, (3) que apenas da ação de coisas materiais resultam eventos empiricamente observáveis, então, a única alternativa que nos restaria seria identificar aquilo

a que nos referimos através do pronome “eu”, quando associado a predicados fisiológicos (como por exemplo: “eu tenho febre”), com aquilo a que nos referimos através do pronome “eu”, quando associado a predicados psicológicos fenomênicos (“eu sinto calafrios”). No lugar de um *dualismo ontológico ou transcendental*, teríamos um *dualismo fenomênico* (entre sentido interno e externo) e um dualismo *semântico* entre predicados psicológicos e predicados fisiológicos⁹.

Considerando, no entanto, o caráter livre, intencional e racional do agir humano, Kant descarta prontamente tal hipótese materialista de uma identidade ontológica entre aquilo a que nos referimos com base em predicados psicológicos e aquilo a que nos referimos com base em predicados fisiológicos. Nos *Prolegomena* Kant argumenta nos seguintes termos:

Encontro então que a idéia *psicológica*, por pouco que ela me elucide sobre a natureza pura, superior a todos os conceitos empíricos, da alma humana, mostra ao menos com suficiente clareza a insuficiência destes últimos e me desvia assim do materialismo, como de uma concepção psicológica destituída de valor para explicar a natureza, restringindo além disso a razão em sua finalidade prática. Assim, as idéias *cosmológicas*,

⁹ Tal hipótese de uma identidade mente/corpo é considerada por Kant em A359-360 nos seguintes termos: “Desta maneira, a mesma coisa, que de um ponto de vista se chama corporal, seria, de um outro ponto de vista, simultaneamente, um ser pensante, cujos pensamentos, é certo que não podem ser dados à nossa intuição nos fenômenos, mas apenas os seus sinais. Deste modo, cairia a expressão que só as almas (como espécies particulares de substância) pensam; seria melhor dizer, como habitualmente, que os homens pensam, isto é, que a mesma coisa, como fenômeno externo, é extensa, e é internamente (em si mesma), um sujeito, que não é composto, mas simples e pensa.”

pela evidente insuficiência de todo conhecimento possível da natureza para satisfazer a razão em suas pesquisas legítimas, servem para nos desviar do naturalismo que pretende apresentar a natureza como alguma coisa que a si basta. Enfim, como toda necessidade natural do mundo sensível é constantemente condicionada, só deve ser procurada na unidade de uma causa distinta do mundo sensível, e que por seu turno a causalidade da mesma, se fosse apenas pura natureza, nunca lograria tornar compreensível a existência do contingente como sua conseqüência, a razão, mercê da idéia *teológica*, liberta-se do fatalismo, seja este pensado como cega necessidade natural na conexão da própria natureza, sem qualquer princípio primeiro, ou como necessidade na causalidade deste mesmo princípio, e conduz assim ao conceito de uma causa pela liberdade e, por conseguinte, de uma inteligência suprema. Deste modo, as idéias transcendentais servem, senão para nos ministrar conhecimentos positivos, ao menos para destruir as afirmações atrevidas do *materialismo*, do *naturalismo* e do *fatalismo*, que restringem o domínio da razão e para, por este modo, abrir às idéias morais campo livre, fora do domínio da especulação¹⁰.

Na medida em que os estados intencionais (pensamentos, desejos, opiniões etc.) atribuídos a um sujeito exprimem também as causas ou razões suficientes na justificação da suas condutas como ações voluntárias e racionais, não poderíamos caracterizar tais estados e o sujeito dos mesmos como fenômenos físico-naturais necessitados por outros fenômenos naturais segundo a causalidade física ou material, como pretendem materialistas, naturalistas e fatalistas. Associado aos predicados intencionais, o pronome “eu” não designaria qualquer objeto natural; nem um estado fisiológico do meu corpo no sentido

¹⁰Ver Kant (1968b), § 60, p. 363.

externo (o espaço), nem um estado fenomenal da minha consciência no sentido interno (o tempo), mas sim aquele que seria o *sujeito de inerência* enquanto substrato do próprio sentido interno. Nesta denotação transcendental, nenhum conhecimento da natureza do sujeito pensante seria possível. Quando muito, tal sujeito da inerência poderia, ser *pensado* nos termos da *idéia a priori* de algo simples e singular. O verdadeiro sujeito que pensa, julga etc. não seria o *homem* concreto, mas o sujeito noumênico da apercepção transcendental.

Mas como compreendermos, então, a relação desse substrato inteligível de todo pensamento para com os fenômenos físicos no espaço e no tempo? Enquanto ser *espontâneo*, tal sujeito da apercepção não possuiria apenas os predicados do entendimento, mas também a *capacidade de iniciar por si mesmo ações no mundo fenomênico*. Neste sentido, a ação humana, em oposição ao comportamento impulsivo dos animais, caracterizar-se-ia como intencional ou voluntária e deveria ser considerada como o resultado, não da ação de outros fenômenos segundo a lei da causalidade natural, mas de determinados princípios de uma razão pura prática, segundo a lei da liberdade. Sendo assim, as ações humanas deveriam ser consideradas sempre sob um duplo aspecto. Enquanto ocorrências espaço-temporais, elas seriam explicadas pelo princípio da causalidade natural, como todos os demais fenômenos naturais. Mas enquanto ações intencionais, elas seriam explicadas pela causalidade livre ou inteligível dos princípios da razão pura. Na nossa condição espontânea, não seríamos parte do mundo natural dos fenômenos, mas do mundo inteligível das coisas em si.

Ora, se deixamos de lado toda essa teoria inequivocamente metafísica de uma referência ou denotação noumênica da parte do pronome “eu” e nos ativermos ao aspecto estrita-

mente proposicional da análise kantiana, a teoria do sujeito que aqui encontramos possui elementos comuns, tanto com a teoria do sujeito apresentada pelo primeiro Wittgenstein no seu *Tractatus*, quanto com a concepção de sujeito presente no segundo Wittgenstein, desenvolvida por Ryle. Ao invés de postular uma referência transcendental inescrutável ao substrato do sentido interno, Kant estaria justamente negando ao pronome “eu” toda e qualquer função denotativa ou identificadora, questionando assim a própria possibilidade de hipostasiarmos o sujeito dos predicados intencionais.

Neste sentido, o argumento kantiano contra a hipótese materialista de uma identidade sujeito/corpo consistiria em assinalar a impossibilidade lógica de hipostasiarmos o sujeito da apercepção, eliminando da nossa linguagem aqueles predicados intencionais que o caracterizam, como pensar, julgar etc. Ao identificarmos o sujeito do pensamento a uma entidade corporal, materialistas incorreriam em uma círculo vicioso. Isso porque, para reduzir a função do sujeito (própria à linguagem psicológica) à condição de mero objeto ao qual se atribuem predicados puramente corporais, teríamos sempre que lançar mão daqueles mesmos predicados intencionais (como pensar que, julgar que etc.) que caracterizam a linguagem psicológica. Encontramos esse argumento na passagem já citada acima, (veja página 7) onde Kant afirma:

Por este “eu”, ou “ele”, ou “aquilo” (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = 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 círcu-*

*lo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo.*¹¹

Embora a consciência que possui de si mesmo pressuponha necessariamente a consciência do seu poder de categorizar suas percepções como objetos materiais no espaço e no tempo, o sujeito da apercepção enquanto tal não seria parte do próprio mundo natural que constitui. O sujeito dos predicados intencionais “pensar”, “julgar”, “opinar” etc., não seria aquela mesma entidade pública, espaço-temporal, também portadora de predicados fisiológicos (como “pesa oitenta quilos”), mas antes uma consciência singular *em geral*, totalmente *impessoal*. Se em proposições fisiológicas o pronome “eu” tem a função de um termo singular ao fazer referência ao meu corpo, nas proposições psicológicas ele não teria qualquer função identificadora. No lugar do termo homônimo “eu”, poderíamos dizer – segundo Kant – que “aquilo” ou “uma coisa desconhecida” pensa. Neste sentido, o sujeito transcendental kantiano dos predicados intencionais poderia ser caracterizado, através da conhecida metáfora do *Tractatus*, como o limite do mundo, i.é., aquele ponto de vista que, para perceber os objetos no seu campo visual, tem que se situar fora deste mesmo campo.

Ora, se a minha reconstrução estritamente proposicional da teoria kantiana do sujeito é correta, então devemos tomar a distinção entre o mundo fenomênico da causalidade natural e o mundo inteligível da causalidade livre como uma metáfora infeliz para a simples distinção semântica entre a linguagem natural das proposições fisiológicas e a linguagem intencional das proposições psicológicas. Ao afirmar, então, que podemos

¹¹ Kant (1968a), A 346 = B 404, grifos meus.

considerar as ações humanas sob um *duplo aspecto* (i.é., como um comportamento involuntário enquanto fenômeno natural regido por leis físicas e como um comportamento voluntário regido por normas racionais), Kant estaria distinguindo o modo psicológico-intencional de descrever o comportamento humano a partir da atribuição de estados intencionais e normas racionais que o justificam, do modo fisiológico de descrição do mesmo comportamento a partir de fenômenos naturais e leis biofísicas que explicam sua origem a partir de outros fenômenos.

Se a minha reconstrução proposicional é correta, ao mencionar então a idéia “psicológica” do sujeito como um ser espontâneo e racional como um argumento anti-naturalista e anti-fatalista, Kant estaria apresentando uma crítica semelhante àquela fornecida por Wittgenstein e Ryle. Ao identificarem os estados mentais e seu sujeito a estados fisiológicos de um corpo (como um fenômeno natural necessitado por ocorrências físicas), como causa ou razão suficiente do comportamento observável, naturalistas, materialistas e fatalistas seriam vítimas de um erro categorial. Iludidos por um paralelismo capcioso, estariam confundindo a causalidade livre da razão enquanto princípio da razão suficiente que *justifica* ou *torna inteligível* o mesmo comportamento como uma ação voluntária, com a causalidade natural enquanto princípio suficiente para a *explicação da origem espaço-temporal* do comportamento enquanto um fenômeno no tempo e, assim, reduzindo a razão prática ao conhecimento da natureza. Apenas quando excluirmos os estados mentais e seu sujeito do mundo natural dos fenômenos físicos e os pensamos como princípios *incondicionados* do seu agir, não necessitados por quaisquer acontecimentos físicos, poderíamos justificar e tornar inteligível as ações do

sujeito em questão a partir de tais estados mentais e normas racionais.

A primeira grande dificuldade da concepção kantiana do sujeito dos predicados “pensar”, “julgar” etc., diz respeito ao seu estatuto anti-natural e *impessoal*. Antes de mais nada, é uma aberração lingüística dizermos, como Kant, que “isso” ou “aquilo” (“coisa indeterminada”) pensa (*es denkt*). Segundo o modo usual de emprego dos verbos intencionais, não é, nem uma consciência singular em geral, nem um cérebro que pensa, mas pessoas ou seres humanos concretos. A razão para isso é demonstrada por Strawson através do seguinte argumento¹². Não podemos nos auto-atribuir predicados psicológicos (como por exemplo, “eu penso”), sem sermos capazes de identificar outros indivíduos como portadores dos mesmos predicados (por exemplo: “João pensa”). Contudo, a identificação de outros indivíduos como portadores dos mesmos predicados psicológicos que nos auto-atribuímos só é possível a partir da observação do comportamento de entidades e, portanto, a partir da identificação de entidades que também seriam portadoras de predicados fisiológicos (“João está no quarto ao lado”). Conseqüentemente, o emprego do termo homônimo “eu” em proposições fisiológicas e psicológicas, não seria expressão de nenhuma contingência empírica, mas uma *necessidade lógica*.

Em segundo lugar, o pronome “eu” possui uma função identificadora mínima. Embora seja uma verdade analítica – como Kant corretamente assinala – que a auto-atribuição de predicados psicológicos não pressupõe critérios de identidade pessoal, em contextos comunicativos o pronome “eu” identifica, não para mim, mas para o meu interlocutor o sujeito de um determinado estado psicológico. Se me encontro numa

¹² Ver Strawson (1959), pp. 87-117.

clínica, por exemplo, aguardando juntamente com uma série de outros indivíduos ser chamado para o atendimento e alguém pergunta: “Quem está sentido tal e tal dor?”, ao responder com o pronome “eu” estarei identificando o meu sujeito para o meu interlocutor, como um dentre outros indivíduos ali presentes. Essa função identificadora mínima se exprime no fato de que proposições psicológicas em primeira pessoa (“eu tenho dor”) sempre corresponderam a proposições psicológicas em terceira pessoa (“Roberto tem dor”). O conceito de pessoa é, assim, o conceito primitivo do sistema conceitual dos predicados psicológicos. Quem pensa, julga etc., é sempre, portanto, aquele indivíduo que na terceira pessoa do singular é designado pelo seu nome próprio, como uma entidade espaço-temporal, parte integrante do mundo natural.

A segunda grande dificuldade da concepção kantiana do sujeito diz respeito ao seu caráter anti-fatalista e anti-materialista, segundo o qual a descrição dos estados de um sujeito como razões ou argumentos que justificam suas ações ou as tornam inteligíveis nos impediria de pensá-los como estados físicos necessitados por outros *fenômenos naturais*. É inegável que devemos sempre distinguir conceitualmente a aplicação do princípio da razão suficiente que *explica* a origem espaço-temporal de um comportamento observável como um fenômeno, da aplicação do mesmo princípio que *justifica* ou torna tal comportamento *inteligível*. Quando buscamos *explicar* um determinado comportamento observável *A* recorrendo a um fenômeno *B*, devemos ser capazes de fornecer descrições de *A* (por exemplo, o comportamento de beber água) e *B* (por exemplo, a existência de um determinado estado fisiológico do organismo caracterizado pela ausência de água) que exemplifiquem um lei física ou uma regularidade empiricamente observável (sempre que um organismo se encontra no estado

fisiológico em questão procura beber água). Quando procuramos, em contrapartida, justificar uma determinada conduta *A* a partir de um determinado estado intencional *B*, devemos fornecer descrições de *A* (por exemplo, o mesmo comportamento de beber água) e de *B* (como, por exemplo, o desejo de beber água) que exemplifiquem uma norma racional (beber água é o melhor meio ou o mais racional para saciar o respectivo desejo).

Entretanto, para pensarmos um sujeito e sua vontade como a razão suficiente ou *causa livre* do seu agir (de modo a podermos justificar a sua adoção como um bom meio para a realização de determinadas intenções que lhe atribuímos) não é necessário que os interpretemos como *princípios incondicionais sobrenaturais*, i.é., como princípios não necessitados por fenômenos físico-naturais, como quer Kant. Como Tugendhat corretamente assinala¹³, o conceito de liberdade pressuposto pela imputação de responsabilidade e racionalidade à conduta humana não é aquele que se opõe ao determinismo causal da natureza, mas aquele que exprime uma *capacidade*. Para justificarmos a adoção de uma determinada ação como o melhor ou mais racional meio para a satisfação de um determinado desejo ou intenção que atribuímos ao seu sujeito, não pressupomos que a mesma seja *contingente* ou *indeterminada à luz da causalidade natural*. O conceito de liberdade aqui pressuposto não é aquele expresso pelos operadores modais “é contingente que”/“não é necessário que”. Tal conceito se exprime antes no emprego do predicado disposicional “poder”. Ajo livremente, não quando *é contingente* ou *não é necessário que* aja de uma maneira determinada. Sou livre, quando sou *capaz* de agir segundo a minha vontade.

¹³ Ver Tugendhat (1987), pp. 373-393.

Na medida em que todo predicado disposicional se analisa na forma de enunciados condicionais, é possível definirmos o conceito de liberdade, pressuposto pela avaliação que fazemos da conduta humana como racional, nos seguintes termos:

Uma determinada ação *C* é livre \equiv_{Def} Se o agente pode agir de modo *C*, quando esta é a sua vontade.

Neste sentido, uma determinada ação deixa de ser livre, não quando passa a ser necessitada ou determinada por fenômenos naturais. Uma ação deixa de ser livre na medida em que é realizada sob coação, i.é., na medida em que temos razões para supor que seu agente foi *incapaz* de agir segundo a sua vontade.

Não obstante, sem especificações, esta definição do conceito da liberdade da ação é claramente insuficiente. Animais e crianças pequenas são capazes de agir segundo a sua vontade e nem por isso dizemos que suas condutas são “livres”, (muito menos racionais ou justificáveis). Para caracterizarmos uma determinada ação como “livre”, supomos ainda que a vontade que a determina também seja livre. Entretanto, o conceito da “liberdade da vontade” em questão não se exprime também nos termos dos operadores modais “é contingente que”/ “não é necessário que”. Mais uma vez ele assume a forma do predicado disposicional “poder”. Atribuímos a um agente livre arbítrio, não quando supomos que a sua vontade seja incondicionada ou não tenha sido determinada por alguma causa natural, mas quando supomos que o indivíduo em questão é *capaz* de querer isto ou aquilo, i.é., *capaz* de possuir uma vontade distinta da sua vontade atual, quando exposto a argumentos como punições e recompensas.

Podemos definir, então, o conceito de vontade livre nos seguintes termos:

Um determinado arbítrio é livre \equiv_{Def} Um sujeito quer V , se ele for capaz de ser afetado ou influenciado para tal vontade V por argumentos como punições e recompensas.

Neste sentido, animais e crianças pequenas não possuem livre arbítrio, não porque sua vontade seja sempre condicionada ou determinada por fenômenos naturais (enquanto a vontade livre dos seres racionais seria incondicionada), mas porque sua vontade não é influenciável por argumentos empíricos. Ao contrário portanto do que supõe Kant, apenas um sujeito que seja parte do mundo natural, cuja vontade esteja sempre sujeita a determinações ou condicionamentos naturais e sociais, é capaz tanto de agir livremente, quanto de querer isto ou aquilo, i.é., possui um arbítrio livre.

Ora, mas se os conceitos de liberdade da ação e liberdade da vontade implicados pela justificação da conduta humana supõem a inserção do agente no mundo natural, não pode haver nenhum problema lógico com a hipótese materialista de uma identidade corpo/mente. O círculo vicioso de que fala Kant tem lugar, quando, na condição de sujeito, pretendo reduzir minha própria linguagem intencional a descrições puramente fisiológicas da linguagem natural. Uma vez, contudo, que o pronome “eu” faz referência à minha pessoa e seus estados, nada impede que possamos postular uma identidade ontológica de referência entre ambas linguagens, como uma simples hipótese empírica, guardadas as distinções semânticas irreduzíveis entre a linguagem psicológica e a linguagem fisiológica. Assim como um dia foi descoberto empiricamente, que aquele corpo celeste que identificamos através da descrição

“estrela da manhã” é o mesmo que aquele que identificamos através da descrição “estrela da tarde”, não há nenhuma contradição em supormos, que aquilo a que nos referimos com base em predicados psicológicos, seja a mesma entidade a qual nos referimos com base em predicados fisiológicos.

Abstract: *In his Prolegomena Kant affirms that the simple pure idea of the subject of aperception as an immaterial substance is enough for rejecting naturalism, materialism and fatalism as views according to it the mind as aperception is part of the natural world subject to causal laws like all material things. The aim of this paper is a critical reflection the Kantian conception of the subject of thought. For this purpose my exposition is conceived according to the following plan. First I present the origin of Cartesian dualism and the resulting mind/body problem. The next step is concerned with a propositional reconstruction of Kant's conception of the mind as a result of his criticism of Cartesian immaterialism. In the third and last step I consider Kant's position critically, and in contrast with it try to defend, on the basis of some arguments of Strawson and Tugendhat, a naturalist view of the subject of thought.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DE SÁ PEREIRA, R.H. (1989). *Uma Reconstrução Semântica da Análise Kantiana do Conhecimento*, Tese de Mestrado, Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- DESCARTES, R. (1973). *Meditações e Objeções e Respostas*, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Os Pensadores, vol. XV. (São Paulo, Abril Cultural).

KANT, I. (1968a). *Kritik der reinen Vernunft, Kants Werke*, Akademie - Textausgabe Band IV, 1-252. (Berlin, De Gruyter).

———. (1968b). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Akademie - Textausgabe Band IV, 253-383. (Berlin, De Gruyter)

STRAWSON, P.F. (1959). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. (London, Methuen)

TUGENDHAT, E. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. (Frankfurt a.M., Suhrkamp).

———. (1984). *Probleme der Ethik*. (Stuttgart, Reclam).

———. (1992a). *Zum Begriff und zur Begründung der Moral*. In: *Philosophische Aufsätze*. (Frankfurt, Suhrkamp).

———. (1992b). *Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights*. In: *Philosophische Aufsätze*. (Frankfurt, Suhrkamp).

———. (Não publicado). *Gerechtigkeit und Menschenrechte*.

———. (Não publicado). *Identidad: Personal, nacional y universal*.

