

A NATUREZA DO SI-MESMO: HUME OU KANT?*

Wolfgang Carl

UNIVERSIDADE DE GÖTTINGEN

Há uma observação de Wittgenstein em seus *Cadernos de notas* que diz: "Existem duas divindades: o mundo e meu eu independente"¹. Nessa época, o eu era para ele algo "profundamente misterioso". Nas *Investigações filosóficas*, ele restringiu-se a uma observação gramatical: "'Eu' não é o nome de uma pessoa, nem 'aqui', de um lugar..."² Será que essa "reviravolta lingüística" esclarece ou resolve o que era antes "profundamente misterioso"? Não sei. Entretanto, todos sabemos que

(*) A expressão inglesa "*self*", usada como substantivo, designa o ser essencial de uma pessoa, tomada como distinta de outras. Em português, talvez o mais natural fosse traduzi-la por "eu", referido em terceira pessoa pela forma substantivada "o eu". O texto original em inglês, porém, muitas vezes utiliza lado a lado as expressões "*self*" e "*I*", o que pede uma tradução diferente para ambas. A expressão "mesmo" poderia ser usada para "*self*", na medida em que designa aquilo "que figura em pessoa, se apresenta em caráter pessoal" (*Aurélio*), mas normalmente esse uso ocorre quando acompanhado de pronomes pessoais ("eu mesmo", "si mesma", "nós mesmos", etc.); ocorrendo sozinha, ela dá origem a muitas ambigüidades na leitura. Optei aqui, pois, pela forma de terceira pessoa do singular, "si-mesmo", com hífen e no masculino, para indicar o uso dessa expressão como uma maneira substantivada de se referir, em terceira pessoa, ao cerne da personalidade (a exceção ocorre quando ela é usada para exprimir *minha* personalidade, isto é, com os pronomes "meu", "minha", etc.; nesses casos, traduzi-a por "eu" e assinali o termo original entre parênteses). *Nota do Tradutor*.

(1) Ludwig Wittgenstein: *Notebooks*, 1914-1916. Eds. G.H. von Wright e G.E.M. Anscombe, trad. por G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1979. Aqui: 8 de julho 1916.

(2) Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Investigations*. Ed. por G.E.M. Anscombe e R. Rhees, trad. por G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1958, 410.

Wittgenstein não foi o primeiro filósofo a ficar desconcertado pela tarefa de dar conta da noção de “eu” ou, poder-se-ia dizer, da natureza do si-mesmo. Filósofos tão diferentes como Hume, Kant e Heidegger deram grande importância a essa tarefa; e pode-se aprender bastante a partir de suas conquistas bem como de seus fracassos.

A história dessa tarefa filosófica é muito interessante – não somente porque ela diz respeito a filósofos proeminentes como Hume e Kant, mas porque esses filósofos defenderam visões extremamente diferentes que são muito representativas das discussões filosóficas contemporâneas correspondentes. Hume, ao fim, chega a uma tese bastante deflacionária, afirmando que “todas as questões refinadas e sutis acerca da identidade pessoal... devem ser vistas como dificuldades antes gramaticais que filosóficas”³. Kant, por outro lado, está convencido de que “não há pensamento que seja mais importante e mais significativo do que o pensamento sobre nosso eu”⁴. Com relação ao estado atual do debate, poder-se-ia mencionar Parfit ou Perry como representantes típicos de uma visão deflacionária, enquanto Frankfurt ou Davidson são antes fiéis a uma visão kantiana. O que é particularmente interessante com relação a Hume e Kant não é somente que eles sustentam teses tão extremamente diferentes a respeito da noção de ‘eu’, mas também que há uma convicção compartilhada de que as teses de Kant devem ser consideradas como estando intimamente relacionadas às teses expostas por Hume.

Essa convicção pertence a uma tradição bem conhecida na interpretação da filosofia de Kant de considerá-la como um tipo de reação ou mesmo de resposta

(3) David Hume: *A Treatise of Human Nature*. Ed. por L.A. Selby-Bigge, P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1978 (doravante: T.), 262 (294-5).

Nota do Tradutor: Utilizo, com pequenas modificações, a edição brasileira do Tratado da natureza humana, traduzido por Déborah Danowski (São Paulo, Editora Unesp, 2001), indicando entre parênteses, ao lado da numeração citada pelo autor do artigo, o número da página correspondente a essa edição. Uma das modificações adotadas é a tradução de “self” por “si-mesmo”, ao invés de “eu”, como assinalado na nota inicial.

(4) Immanuel Kant: *Vorlesungen über Anthropologie* (*Kant's gesammelte Schriften*, ed. pela Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin: de Gruyter & Co., 1997, vol. 25, parte 2 [doravante: AA 25.2.]), 735. (Todas as citações de Kant: minhas traduções, W.C.).

ao desafio cético de Hume; e foi o próprio Kant, como todos nós sabemos, quem propagou essa visão. Embora possa não ser errada em geral, sua aplicação a determinados argumentos e linhas de raciocínio de Kant pode levar a distorções e a erros. Por exemplo, de acordo com uma visão aceita e amplamente difundida, supõe-se que a 'dedução transcendental das categorias' é uma tentativa de refutar o ceticismo e de responder, desse modo, as dúvidas céticas de Hume relativas a nosso conhecimento de um mundo externo. Essa visão, sustentada por Strawson e outros, foi o ponto de partida do assim chamado debate sobre o 'argumento transcendental'. Entretanto, é bastante óbvio que na dedução das categorias Kant queria provar a validade objetiva de certos conceitos *a priori*. A questão não é a possibilidade mesma de nosso conhecimento de um mundo externo, mas antes a fundamentação *a priori* de um tal conhecimento. Trata-se não de ceticismo, mas de aprioricidade. Com relação ao tópico do meu texto, temos que perguntar se faz algum sentido considerar as teses de Kant sobre a noção de 'eu' como uma tentativa de enfrentar o desafio da crítica devastadora de Hume à noção de si-mesmo na penúltima seção do primeiro livro do *Tratado*.

Embora não saibamos se Kant estava de uma maneira ou de outra informado sobre essa parte do pensamento de Hume – Kant não sabia inglês e, portanto, não podia ler o *Tratado*, e Hume não recolocou o tema na *Investigação*, que foi traduzida para o alemão e publicada com um comentário de Sulzer em 1755 –, muitos intérpretes tentaram conectar a noção de apercepção de Kant com a assim chamada 'teoria do feixe' do si-mesmo de Hume. Mencionarei apenas um exemplo – o livro de Patricia Kitcher sobre *A psicologia transcendental de Kant*, publicado em 1990. Ela afirma que "Kant está tentando refutar a teoria do feixe do si-mesmo"⁵. Mas como ele poderia saber algo sobre essa teoria? Há a possibilidade de que Kant tenha, de uma maneira ou de outra, tido conhecimento do tratamento cético do si-mesmo proposto por Hume, através de Beattie, Tetens ou Hamann,. Mas mesmo que essa seja uma possibilidade, como é defendido por Kitcher, é de

(5) Patricia Kitcher: *Kant's Transcendental Psychology*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1990, 97.

fato muito estranho que Kant, em suas *Conferências sobre Antropologia*, tematize várias vezes o tópico do si-mesmo sem mencionar Hume de modo algum. Entretanto, não discutirei a evidência e os detalhes filológicos. O que quero fazer é antes indicar que há uma divergência importante entre a abordagem de Hume e a de Kant. Portanto, mesmo se tivesse sido informado acerca da tese de Hume sobre identidade pessoal – tanto quanto sei, não há evidência alguma para isso –, ele não teria sido capaz de dar muito sentido a ela.

No capítulo intitulado 'Da identidade pessoal', Hume começa esboçando o que poderia ser chamado de a visão estabelecida sobre o si-mesmo de sua época: "... [Há filósofos que imaginam] estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU [*our self*]; que sentimos sua existência e a continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, com uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração"⁶. Ele formula objeções contra essa visão procurando por impressões das quais a idéia do si-mesmo possa ser derivada; e prossegue, de tal modo a desenvolver sua própria teoria – a famosa "teoria do feixe" do si-mesmo. Não estou interessado na teoria rejeitada por Hume, mas antes nas objeções que ele formula, porque elas mostram o tipo de abordagem que Hume pressupõe em sua análise do papel e do significado do 'eu'. Examinarei, em seguida, seu tratamento da própria noção de 'eu'.

Hume baseia-se em seu bem conhecido princípio segundo o qual, no que concerne às idéias simples, não pode haver nenhuma idéia sem uma impressão. Entretanto, perguntar pela impressão do si-mesmo conduz a um impasse. Hume diz: "É impossível responder a essa pergunta sem produzir uma contradição e um absurdo manifestos; e entretanto, se queremos que a idéia de si-mesmo seja clara e inteligível, precisamos necessariamente encontrar uma resposta para ela"⁷. Poder-se-ia pensar que uma questão que não pode ser respondida de uma

(6) T. 251 (283).

(7) Ibid. (284).

maneira compreensível é na verdade sem sentido. Entretanto, Hume insiste que ela é uma questão que deve ser formulada, dada uma certa visão acerca do que é para uma idéia ser “clara e inteligível”. Não é a própria idéia, mas antes aquela visão que torna impossível responder a questão, como fica evidente pela tentativa de Hume de explicar por que não pode haver nenhuma impressão da qual a idéia de si-mesmo seja derivada. Ele dá duas razões.

Primeiramente, para qualquer idéia dada deve haver alguma impressão particular que dá origem àquela idéia. Entretanto, a noção de um “si-mesmo ou pessoa” é tal que, o que quer que isso seja, é algo que é comum a muitas impressões ou idéias. O si-mesmo, poder-se-ia dizer, está em uma relação um-muitos com as percepções e, portanto, não pode ser somente qualquer idéia ou impressão particular. Em outras palavras: faz sentido perguntar pelas impressões de vermelho ou de um abacaxi, que dão origem às idéias apropriadas; não faz sentido perguntar pela impressão de algo que é essencialmente um elemento comum a muitas percepções distintas.

A segunda razão que Hume dá para sua afirmação de que não pode haver nenhuma impressão do si-mesmo baseia-se na presunção de que o si-mesmo, o que quer que isso seja, é algo que “tem de continuar invariavelmente o mesmo, ao longo de todo o curso de nossas vidas”⁸. Mas não pode haver tal impressão, como ele nos chama a atenção: “Dor e prazer, pesar e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo”⁹. Entretanto, poder-se-ia questionar se a busca por algo idêntico através do tempo pode realmente ser satisfeita procurando por esta ou aquela impressão¹⁰. Não podemos saber se algo é idêntico a outra coisa somente observando que isso é o caso. De uma maneira ou de outra, isso deve ser inferido ou concluído pela descoberta de

(8) Ibid. (284).

(9) T. 252 (284).

(10) Cf. John Perry: Introduction. The Problem of Personal Identity. In: John Perry (ed.): *Personal Identity*. Berkeley et al.: California University Press, 1975, 28/9.

que os critérios apropriados de identidade estão satisfeitos. Esse tipo de conhecimento não tem nada a ver com estar em contato com esta ou aquela impressão. Logo, Hume poderia estar simplesmente errado com relação ao tipo de conhecimento requerido para se discriminar um si-mesmo contínuo e idêntico.

Mas há um problema adicional que tem algo a ver com a preconcepção de Hume acerca da acessibilidade do si-mesmo. Essa preconcepção determina sua busca por uma impressão do si-mesmo e é expressa por sua bem conhecida afirmação de que, “quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu* [*self*], sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a *meu eu* [*self*], em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção”¹¹.

O que Hume não consegue fazer é apreender e observar a si mesmo separadamente de qualquer percepção. Essa abordagem, que não é bem sucedida, poderia ser chamada de “o modelo do acesso observacional” a isto ou àquilo – um modelo que toma o acesso que se está buscando como um meio de identificar este ou aquele objeto através da observação. Dado esse modelo, Hume chama a atenção de que não há nenhum objeto denominado ‘si-mesmo’ ou ‘pessoa’ a ser identificado dessa maneira, mas antes que há esta ou aquela percepção ou um amontoado ou feixe delas. Entretanto, poder-se-ia objetar que o modelo observacional do acesso a nós mesmos é simplesmente o modelo errado para conceber um tal acesso. A referência a nós mesmos não é um tipo particular de identificação de objetos, nem é o caso que algum tipo de observação seja o meio normal ou único de estar em contato com nós mesmos. Quero esclarecer esses dois pontos no devido momento.

O primeiro ponto é bem conhecido na filosofia contemporânea desde a época do *Livro azul* de Wittgenstein. Ele distingue aí dois usos do termo ‘eu’, que são identificados de acordo com os predicados auto-atribuídos a mim mesmo. Estou

usando o termo como 'objeto' se assinalo, digamos, que ganhei cinco centímetros de altura; igualmente, se afirmo que quebrei meu braço. Estou usando o termo como 'sujeito', por outro lado, se digo a você que sinto dor, ou que acredito que amanhã fará outro dia chuvoso. O aspecto crucial é este: o primeiro tipo de uso tem a ver com identificação. Eu identifico uma pessoa particular. O erro é seguramente uma possibilidade. Wittgenstein, portanto, afirma: "A possibilidade de um erro foi assegurada"¹². No segundo conjunto de exemplos, por outro lado, não há lugar para enganos. Não é possível que eu saiba que alguém sente dor sem saber se sou eu ou outra pessoa. Em outras palavras: não há como eu possa tomar-me equivocadamente por outra pessoa. Wittgenstein então conclui: "Ao enunciar a proposição 'sinto dor' não estou fazendo uma afirmação sobre uma pessoa particular..."¹³.

Então, quando Wittgenstein distingue o 'eu' como 'sujeito' do 'eu' como 'objeto', isso deve ser entendido no contexto da conclusão que acabou de ser mencionada. Seu interesse é por dois modos (radicalmente) diferentes de auto-atribuição. Há um caso no qual o pronome de primeira pessoa do singular genuinamente refere; erros e enganos são possíveis. E há um caso completamente diferente, no qual o erro é impossível, no qual a referência não envolve nenhuma identificação. Wittgenstein está interessado em auto-atribuições mentais feitas a partir de uma perspectiva de primeira pessoa, e seu objetivo é colocar em questão quaisquer pretensões com relação à posição epistemológica especial ou privilegiada dessas atribuições. Essa crítica tem por alvo Descartes, e seu ponto de partida é a observação de que o uso do pronome de primeira pessoa do singular é imune ao erro por má identificação. Contrariamente ao que Wittgenstein sugere, esse tipo de imunidade estende-se além do caso de auto-atribuições mentais¹⁴. Logo, sua distinção entre o 'eu' como 'sujeito' e o 'eu' como 'objeto' não é adequada à

(12) Ludwig Wittgenstein: *The Blue and the Brown Book*. Oxford: Blackwell, 1958, 67.

(13) *Ibid.*

(14) Cf. G.E.M. Anscombe: *Intentions*. Oxford: Blackwell, 1957, §§ 8, 28; Gareth Evans: *The Varieties of Reference*. Ed. John McDowell, Oxford: Clarendon Press, 1982, 215/24.

distinção entre o mental e o físico. Entretanto, o mais importante a ser formulado contra Hume é que a auto referência não deve ser entendida de um modo geral como um tipo de identificação de um dado objeto – como um modo de “apreender a mim mesmo”, como ele diz.

Dirigirei agora minha atenção para o segundo elemento essencial do modelo observacional de acesso ao que Hume denomina de ‘si-mesmo’, ‘pessoa’ ou ‘mente’ – a idéia mesma de observação introspectiva dos seus próprios estados mentais ou, como ele diz, de voltar “minha reflexão sobre mim mesmo”¹⁵. A observação é um meio de adquirir conhecimento sobre coisas que são dadas de uma maneira qualquer a nós. Ainda que seja indubitável que eu possa obter conhecimento sobre mim mesmo observando meu comportamento e minha maneira de fazer isto ou aquilo, há um acordo geral entre os filósofos contemporâneos de que tenho conhecimentos sobre mim mesmo que não são baseados em observação. Em suas *Observações sobre a filosofia da psicologia*, Wittgenstein esboça um projeto de discussão de conceitos psicológicos baseado no seguinte princípio: “Verbos psicológicos são caracterizados pelo fato de que a terceira pessoa do presente deve ser identificada por observação, a primeira pessoa, não”¹⁶. A idéia geral desse projeto pode ser descrita da seguinte maneira: nosso vocabulário mental é caracterizado por uma assimetria epistemológica entre atribuições feitas a partir da perspectiva de primeira pessoa e as feitas a partir da perspectiva de terceira pessoa. É essa assimetria que é a marca distintiva do mental. Essa idéia implica que nosso conhecimento de nossos próprios estados mentais tem uma característica que não pode ser explicada em termos de acesso observacional. Creio que essa idéia deve ser restringida de muitos modos, mas para uma classe mais específica e limitada de predicados mentais, ela funciona. Trata-se justamente da classe de predicados cuja auto-atribuição tem uma autoridade epistêmica especial, chamada adequadamente por Davidson de ‘autoridade de primeira pessoa’.

(15) T. 634.

(16) Ludwig Wittgenstein: *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Vol. 2. Eds. G.H. von Wright e H. Nyman, trad. C.G. Luckhardt e M.A.E. Aue. University of Chicago Press, 1980, 63.

Logo, temos que perguntar: quais são os aspectos característicos do conhecimento que é baseado na observação e por quais razões um certo tipo de auto-conhecimento não tem esses aspectos? Mencionarei apenas um ponto: com relação ao que quer que seja conhecido desse modo, podemos traçar a distinção entre o que parece ser o caso, ou como isso aparece para mim, e o que é realmente o caso. Por que não podemos aplicar a distinção entre 'como aparece para mim' e 'como é realmente' à minha crença nisto ou naquilo? Por que a sentença 'parece-me que acredito que p ' não faz muito sentido? Creio que o propósito de traçar essa distinção tem algo a ver com a possibilidade de que algo não seja do modo como parece ser, isto é: com a possibilidade de erro e de sua correção. Com relação a observações, há sempre uma tal possibilidade. Entretanto, a distinção mencionada tem uma aplicação mais ampla, e faz sentido dizer: 'parece-me que p ' quando estiver imaginando se a evidência que tenho para p é adequada, sem realmente acreditar que p . Uma tal consideração de minha atribuição epistêmica implica que o que é considerado é independente daquele que está fazendo as considerações. No caso de minhas crenças ou intenções, não há tal independência – ao menos quando há autoridade de primeira pessoa. O conhecimento que tenho de minhas crenças ou intenções é um conhecimento de algo que é a mim atribuível e pelo qual sou responsável, e isso não pode ser descoberto por observação. Essa é a razão pela qual não podemos aplicar a distinção entre aparência e realidade a nossas próprias crenças e intenções. O modelo do acesso observacional para a interpretação de nosso conhecimento sobre elas, portanto, é enganador.

Consideremos agora a abordagem de Hume da noção de 'eu' – sua famosa "teoria do feixe" do si-mesmo. Após fazer um levantamento das impressões disponíveis, ele conclui: "Portanto, a idéia de si-mesmo não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Conseqüentemente, não existe tal idéia"¹⁷ Entretanto, se não há uma tal idéia, como ele pode afirmar que o "si-mesmo ou pessoa é [...] aquilo a que nossas diversas impressões e idéias

(17) T. 252 (284).

supostamente se referem"¹⁸ e que há algum tipo de identidade através do tempo que tem que ser atribuída ao si-mesmo? Logo, Hume não deve negar a própria existência de nossa idéia de um si-mesmo, mas antes que possamos dar algum conteúdo experiencial ou empírico àquela idéia. Sua verdadeira questão não é se há uma tal idéia, mas antes a explicação do fato de que temos uma tal idéia, embora nossa experiência não pareça dar origem a ela. Ou, em suas próprias palavras: "O que é, então, que nos dá uma propensão tão forte a atribuir uma identidade a essas percepções sucessivas, e a supor que possuímos uma existência invariável e ininterrupta durante todo o decorrer de nossas vidas?"¹⁹ Hume é bem sucedido em sua explicação de que temos uma tal idéia de um si-mesmo? Se atentarmos para sua explicação da assim chamada "teoria do feixe" do si-mesmo, isto é, para sua "idéia verdadeira da mente humana" ou do si-mesmo, entendida como "um sistema de diferentes percepções [...] encadeadas pela relação de causa e efeito"²⁰, não teremos dificuldade para descobrir a idéia de unidade de nossa vida mental à qual Hume alude ao afirmar que o si-mesmo é algo comum a diferentes percepções. E sua comparação da alma com uma república ou nação é uma tentativa de dar uma explicação da noção de identidade envolvida no conceito de pessoa²¹. Portanto, Hume almeja uma explicação do que poderia ser chamado de os ingredientes essenciais de nossa noção do si-mesmo ou do que quer a que o termo 'eu' supostamente se refere. O próprio projeto de uma tal explicação implica que ele aceita essa noção. A questão a ser formulada é se sua "idéia verdadeira da mente humana", como ele a chama²², consegue dar a explicação almejada. Há várias razões para duvidar disso. Poder-se-ia aventar a questão sobre se o si-mesmo é um sistema que contém uma seqüência de percepções causalmente conectadas, ou se o sistema do

(18) T. 251 (284).

(19) T. 253 (285).

(20) T. 261 (293).

(21) Cf. *ibid.*

(22) T. 261.

si-mesmo não é nada além do que uma seqüência causal de percepções. Dada a primeira opção, Hume tem que explicar os critérios de acordo com os quais seqüências causais de percepções pertencem a um único sistema ou pessoa. Entretanto, ele não faz nenhuma tentativa para dar tal explicação. Em outros lugares, ele fala sobre um “feixe” ou “amontoadado” de percepções²³, o que não é o mesmo que um ‘sistema’ de percepções. Logo, talvez Hume dê preferência à segunda leitura, de acordo com a qual um tal sistema é apenas uma seqüência causal de percepções. Mas, que tipo de unidade pode ser estabelecida por uma tal seqüência? E como pode uma tal seqüência dar origem à idéia ou crença em uma unidade pessoal? Essas questões não são respondidas por Hume, e é ainda mais difícil conceber como elas podem ser respondidas tendo por base suas premissas.

Há filósofos como John Perry que pensam que o principal mérito da teoria de Hume sobre o si-mesmo é “sua ênfase na causalidade”²⁴. Entretanto, conexões causais de percepções parecem não ser uma condição suficiente nem necessária para que elas pertençam a um único si-mesmo. Não são uma condição suficiente, porque meu prazer de ver um espetáculo na televisão poderia causar a raiva de minha esposa; e não há obviamente nenhuma razão para atribuir o prazer e a raiva a uma só e mesma pessoa, a mim ou à minha esposa. Entretanto, esse argumento talvez derive de uma incompreensão da teoria do feixe de Hume. Sua afirmação de que eu não sou “nada além do que um feixe ou uma coleção de diferentes percepções”²⁵ deve ser entendida de uma maneira especial: as percepções que constituem um tal feixe são sempre “minhas percepções”. Algumas vezes Hume menciona explicitamente essa condição ou restrição. Entretanto, ele então tem que enfrentar a acusação de circularidade: faz sentido explicar a noção de ‘eu’ ou ‘si-mesmo’ baseado na noção de *minhas* percepções? É possível ter essa noção sem a idéia de mim mesmo como tendo essas percepções?

(23) T. 252, T. 207.

(24) Loc. cit., 30.

Com relação à conexão causal de percepções, há a dificuldade adicional de que uma tal conexão não parece ser tampouco uma condição necessária, porque eu poderia ouvir a campainha do telefone e sentir o aroma do café em minha xícara sem haver nenhuma conexão causal nem mesmo algum tipo de constância entre essas experiências. Tenho várias experiências causalmente não-conectadas, mas não tenho quaisquer dificuldades para considerá-las como minhas experiências. O principal problema com a figuração causal mais aceita da unidade do si-mesmo pode ser assinalado selecionando um exemplo de conexão causal entre meus pensamentos dado pelo próprio Hume: “Um pensamento expulsa outro pensamento, e arrasta consigo um terceiro, que o exclui por sua vez”²⁶. Mesmo se houvesse alguma constância nesse fluxo associativo de pensamentos, é bastante óbvio que ele fornece uma visão completamente distorcida do que está ocorrendo na situação em que eu estou pensando concentradamente sobre isto ou aquilo. Quando estou esclarecendo meus pensamentos ou argumentando a favor de uma tese, há uma cadeia de pensamentos estruturados e ordenados de acordo com meu propósito geral. Estou formando meus pensamentos ao seguir regras e aplicar critérios de avaliação racional. Esta imagem lhes dá uma perspectiva de primeira pessoa de um ser racional desenvolvendo um certo tipo de atividade intencional. Uma tal atividade não é somente uma seqüência constante de ocorrências mentais, mas um comportamento de seguir regras – uma idéia completamente ausente na figuração causal de Hume. Mesmo se uma tal imagem fosse uma perspectiva correta a partir do ponto de vista de um observador externo, isto é, a partir da perspectiva de terceira pessoa, seria uma figuração que deixaria de fora completamente a perspectiva de primeira pessoa e, portanto, um elemento essencial do seguir regras.

À guisa de conclusão, gostaria de observar que a teoria de Hume sobre o si-mesmo não leva em conta o que parece ser o cerne da noção de ‘eu’, a saber: tomar uma certa posição com relação a meus pensamentos e ações. O modelo do

acesso observacional ao si-mesmo e a figuração causal de “todo o curso de percepções ... que constitui nosso eu [*self*] ou pessoa”²⁷ desvela o mesmo tipo de deficiência de sua teoria: eles não levam em conta da perspectiva de primeira pessoa e deixam de fora, portanto, o que é realmente essencial para qualquer abordagem da noção do eu ou do si-mesmo.

É o momento de considerar a abordagem dessa noção por Kant, a qual, de acordo com minha perspectiva, é completamente diferente da abordagem encontrada em Hume. Elas não diferem por dar respostas diferentes para a mesma questão, mas antes por formular questões diferentes, por visar tópicos diferentes. Kant simplesmente não está interessado no tipo de questão formulada por Hume. Essa é a razão pela qual Kant não pode ser considerado como se estivesse respondendo ao desafio cético de Hume. Kant está preocupado com certos tipos de atividades, cognitivas e práticas, que pressupõem a disponibilidade da noção de ‘eu’. Porque quero evitar complicações e obscuridades, restringir-me-ei àquelas considerações Kantianas que podem ser compreendidas sem levar em conta sua filosofia transcendental em geral e sua doutrina da unidade transcendental da apercepção em particular. O último tópico é certamente muito importante para o projeto de Kant de uma investigação não-empírica das condições necessárias do conhecimento empírico, mas, devido a suas complexidades internas e a suas bem conhecidas dificuldades, ele não pode ser tematizado no contexto de uma comparação entre as abordagens que Hume e Kant escolheram para suas discussões da noção de ‘eu’. Portanto, restringir-me-ei a um nível da teoria de Kant que não envolve sua dimensão transcendental. É por essa razão que a maior parte das considerações de Kant discutidas por mim são tiradas de suas ‘Conferências sobre Antropologia’²⁸.

Uma das mais importantes discussões nas quais Kant está interessado pode ser identificada ao considerarmos o uso que ele faz da noção de ‘eu’ para traçar

(27) T. 259 (292), T. 262 (294).

(28) Publicado como o 25º volume da assim chamada Akademie-Ausgabe em 1997 (cf. n. 3 acima).

uma distinção entre os homens e os outros animais. Em suas *Conferências sobre Antropologia* (inverno de 1775/6), ele afirma: “A representação do eu e a faculdade de apreender o pensamento de eu é a principal distinção entre os homens e todos os outros animais”²⁹. Como sabemos desde Gallup, essa afirmação não é aceita por todos, mas o mesmo ocorre com a tentativa mais tradicional de traçar essa distinção através da noção de razão. O que importa é que Kant não considera sua afirmação como uma alternativa à tese mais tradicional, mas antes como seu fundamento. Em suas *Conferências sobre Antropologia* (inverno de 1772/3), ele diz: “O eu é o fundamento do entendimento e da razão...”³⁰ A tese mais tradicional traça a distinção entre os homens e os outros animais através da referência a uma certa faculdade, chamada ‘razão’, e podemos supor que Kant considera sua própria distinção da mesma maneira. Portanto, temos que colocar duas questões: em que consiste a faculdade de ter a noção de ‘eu’ a seu dispor, de, como ele diz, “apreender o pensamento de eu”? E como e por que essa faculdade é o fundamento da razão e do entendimento?

Com relação à primeira questão, há uma ‘Reflexão’ que diz: “Ser capaz de dizer eu é a faculdade especial de ser seu próprio objeto”³¹. Nas *Conferências sobre Antropologia* mencionadas acima, Kant afirma: “... o eu expressa que alguém considera-se a si mesmo como um objeto de seus próprios pensamentos.”³² Portanto, a faculdade de ter a noção de ‘eu’ tem algo a ver com algum tipo de atividade auto-reflexiva, tal como é demonstrado ao se pensar sobre si mesmo. Sob a influência da teoria do sentido interno de Locke, Kant está inclinado a acreditar que o que se pensa desse modo são os seus próprios estados mentais de alguém. Por essa razão, ele faz as afirmações um tanto indefiníveis de que “o eu significa a alma ou o

(29) AA 25.2.473.

(30) AA 25.2.10.

(31) R 1482 15: 661.

(32) AA 25.2.10.

interno” e de que “não posso ver o eu pelo sentido externo, mas pelo sentido interno”³³. Aprendemos mais sobre suas teses relativas à atividade auto-reflexiva, que ele conecta com a faculdade de ter a noção de eu, deixando de lado sua concepção do sentido interno e nos concentrando em sua abordagem da alma formulada em termos de faculdades.

Kant traça uma distinção entre mente (*Geist / mens*) e ânimo (*Gemüt / animus*)*, e define ânimo como “uma faculdade de sentir o que se sente”³⁴. Essa é uma observação bastante estranha, mas o que ele tem em mente pode ser claramente compreendido a partir de exemplos dados por ele: devemos distinguir entre estar com dor ou sentir dor, por um lado, e tomar uma certa atitude com relação a sua dor, e.g., tristeza ou alegria, por outro lado. Embora os animais possam estar com dor, eles não são capazes, de acordo com Kant, de alegrar-se com esses estados mentais ou de entristecer-se com eles, porque isso requer a capacidade de ser consciente de seus próprios estados mentais e pressupõe, pois, a disponibilidade da noção de ‘eu’. A faculdade de sentir ou de “sentir o que se sente”, como ele diz, não é apenas a capacidade de estar neste ou naquele estado mental; é antes a capacidade de ter uma atitude em relação a seus próprios estados mentais, o que pode ser uma avaliação emocional, como alegria ou tristeza, ou algum outro tipo de avaliação cognitiva. Kant descreve, portanto, essa faculdade como “a faculdade de refletir sobre seu próprio estado e de referir-se a si mesmo”³⁵. Porque a faculdade chamada por Kant de ‘*Gemüt*’ (ânimo, *animus*) requer a capacidade de usar a noção de ‘eu’, a posse dessa noção tem algo a ver com a auto-atribuição de estados mentais e com ter atitudes relativamente a eles. Consideremos a outra

(33) AA 25.2.473/4.

(*) O termo em inglês usado aqui é “*feeling*”; ele será traduzido por “ânimo” quando o autor utiliza o termo como o correspondente em inglês ao alemão “*Gemüt*”, mas por “sentimento” (ou “sentir”, quando usado verbalmente) em outros casos. *Nota do Tradutor.*

(34) AA 25.2.474.

(35) *Ibid.*

parte da alma chamada de 'Geist' (mente, mens). Como antes, Kant permanece fiel a certas atividades intimamente conectadas com o uso da noção de 'eu'. Ele afirma que "a mente ... é o sujeito que está pensando; ele é, pois, ativo"³⁶, e que "eu sou um princípio livre auto-ativo (*selbsttätig*) ..." ³⁷. Esse "eu da mente", se posso me exprimir assim, é "auto-atividade" ou "espontaneidade, na medida em que sou eu mesmo quem realizo o pensamento e o querer a partir de minha própria decisão"³⁸. Espontaneidade e auto-atividades são características ou modos de desempenho que Kant conecta com a posse da noção de 'eu', porque sua manifestação consiste em juízos e em decisões para agir.

A distinção entre ânimo (*Gemüt*) e mente (*Geist*) corresponde à distinção entre um 'eu que é passivo' e um 'eu que é auto-ativo'. Não se trata de entidades distintas, mas antes de diferentes "modos de experimentar a nós mesmos como seres vivos"³⁹. Em uma perspectiva epistemológica, pode-se projetar essa distinção sobre a distinção entre sensibilidade e entendimento. Elas podem ser vistas como faculdades de ter ou de vir a ter estados mentais que posso atribuir a mim mesmo, os quais, por sua vez, podem ser distinguidos em representações do que é dado a mim, por um lado, e representações de minha espontaneidade, por outro lado. Kant acredita que essa alternativa é exaustiva, e que ela é uma distinção exclusiva. O caso paradigmático de uma representação baseada na espontaneidade do sujeito é a de um juízo. Considere o que Kant diz nos *Prolegomena*: "Quando aparências são dadas a nós, ainda somos livres para decidir sobre como queremos julgar o assunto. Enquanto aparências vêm dos sentidos, juízos, por outro lado, são baseados no entendimento ..." ⁴⁰ A capacidade de fazer um juízo baseado em um exame crítico do que é dado pelos sentidos é para Kant uma

(36) Ibid.

(37) AA 25.2.15.

(38) R 208 15: 80.

(39) AA 25.2.16.

(40) AA 4.290.

manifestação da “liberdade de um ser racional como a causalidade pela razão”⁴¹; e um tal ser é chamado de uma “personalidade lógica”⁴² ou mesmo de um “eu lógico”⁴³. Esse eu não é uma entidade particular a ser descoberta por introspecção, mas antes uma posição ou atitude particular com relação a nossas representações dadas pelos sentidos; é uma avaliação racional delas baseada em critérios. A referência ao eu deve ser explicada pela não-eliminabilidade da perspectiva de primeira pessoa, a qual é constitutiva de uma tal avaliação. O eu é um “indexador essencial” para qualquer avaliação auto-reflexiva.

Agora entendemos que tipo de atividades Kant conecta com a capacidade de usar a noção de ‘eu’. Falando de modo muito geral, poder-se-ia dizer que elas têm alguma relação com atitudes de segunda ordem relativas aos estados mentais de primeira ordem de uma pessoa. Todas elas exibem uma estrutura auto-reflexiva e são classificadas de acordo com a distinção passiva/ativa. Esclarecerei esse ponto no momento devido. Dadas essas considerações, devemos colocar a questão de como a tese de que o eu “é o fundamento do entendimento e da razão”⁴⁴ pode ser justificada. O próprio Kant argumenta que o uso dessas faculdades cognitivas requer a consciência de si, a qual, por sua vez, é uma marca distintiva para as representações que determinam nossos pensamentos e ações⁴⁵. De acordo com ele, essas representações são o campo de aplicação das faculdades mencionadas. Portanto, seu uso, bem como os itens aos quais são aplicadas, pressupõem que o sujeito dessas faculdades tem domínio da noção de ‘eu’. Tentarei explicar essa dupla dependência em uma terminologia um pouco mais moderna.

(41) R 5413 18: 176.

(42) R 5049 18: 72.

(43) AA 20.270.

(44) AA 25.2.10.

(45) Cf. *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft* (Kant's gesammelte Schriften, ed. pela Königlich Preubische Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer/de Gruyter, 1900-, vol. 3/4), A 350, A 117.n.

A capacidade de ter domínio da noção de 'eu', de ter domínio da representação de eu, é exibida ao se usar sentenças com 'eu' ou pensar pensamentos com 'eu', os quais são usados para auto-atribuições. A possibilidade de auto-atribuição de atitudes proposicionais é básica para qualquer tipo de auto-atribuição porque o que quer que eu auto-atribua a mim mesmo dá origem a uma auto-atribuição que se refere a mim mesmo "como alma, na medida em que concerne a seu pensamento, sentimento e querer"⁴⁶. Portanto, qualquer auto-atribuição da forma 'eu sou assim-e-assim' pode ser expandida ou transformada em uma afirmação da forma 'eu creio, quero, desejo etc. que eu seja assim-e-assim'. Devemos distinguir entre atitudes proposicionais de primeira ordem e de segunda ordem: as últimas são atitudes cujo conteúdo é ele mesmo uma atitude proposicional. Um caso especial de atitudes proposicionais de segunda ordem é o seguinte: elas são auto-atribuídas e seus conteúdos são minhas atitudes proposicionais de primeira ordem. Elas são chamadas de atitudes 'reflexivas', as quais são pertinentes ao que, de acordo com Kant, é expresso pela palavra 'eu' ou – de modo mais preciso – ao que é implicado pela capacidade "de conscientemente tornar a si mesmo o objeto de sua própria consideração"⁴⁷. Atitudes proposicionais reflexivas de segunda ordem são o próprio cerne de ter o domínio da noção de 'eu' ou de ser uma pessoa. Kant foi talvez o primeiro, mas certamente não o último filósofo a fazer uma tal afirmação.

É importante traçar uma distinção entre dois tipos diferentes de atitudes reflexivas cujos conteúdos são sempre minhas atitudes de primeira ordem. Primeiramente, minha atitude ou comportamento com relação a elas pode ser sobretudo reativo. As atitudes reflexivas discutidas por Harry Frankfurt são majoritariamente desse tipo: tenho não somente um dado desejo, mas quero ter esse desejo. Posso igualmente ser surpreendido ou amedrontado por tê-lo. O que é peculiar a esse tipo de atitude reflexiva é o fato de que seu conteúdo, a atitude

(46) R 5456 18: 187.

(47) AA 25.2.10.

proposicional de primeira ordem, é independente da atitude de segunda ordem. A atitude proposicional de primeira ordem pode ocorrer sem haver absolutamente nenhuma atitude reflexiva, e é bastante independente do tipo de uma tal atitude, se é que alguma ocorre. A atitude reflexiva é de certo modo uma reação a meu estado ou a minha disposição dados.

Entretanto, há um tipo diferente de atitudes reflexivas que determinam e moldam minhas atitudes de primeira ordem. As últimas não são independentes de tais atitudes reflexivas. Posso ilustrar esse ponto com um exemplo simples: acreditar em algo compromete a pessoa com a verdade daquilo em que ela acredita. Se descobre que está errada, ela adquire uma crença de segunda ordem sobre sua crença de primeira ordem; e essa crença de segunda ordem conduz por si mesma a uma correção e, portanto, a uma mudança da crença de primeira ordem. Como se pode perceber a partir do paradoxo de Moore, não posso acreditar que estou errado e ao mesmo tempo persistir na minha crença que tomo por errada. Pode-se aprender a partir desse exemplo que você não pode ter uma atitude de primeira ordem sem ter ou ser capaz de ter uma atitude reflexiva de segunda ordem relativa a ela. Se a última é modificada, a primeira conseqüentemente é modificada. A atitude reflexiva tem um papel constitutivo para uma atitude de primeira ordem: a auto-atribuição da última envolve a aceitação dos critérios e padrões de avaliação que são pertinentes a nossas atitudes proposicionais reflexivas de segunda ordem. Tais atitudes requerem a perspectiva de primeira pessoa com relação a nossos estados mentais, e elas dizem respeito apenas àquelas atitudes de primeira ordem que nós mesmos podemos formar e modificar, as quais somos livres para adotar e pelas quais somos responsáveis.

Essas considerações podem ser aplicadas às teses de Kant da seguinte maneira: seres que dominam a noção de 'eu' são seres que têm um "eu como uma alma"⁴⁸ e que, portanto, experimentam a si mesmos como sendo determinados por "pensamento, sentimento e querer"⁴⁹. O papel peculiar da noção de 'eu',

(48) AA 25.2.13.

(49) Cf. R 5456 18: 187.

assinalado de várias maneiras por Kant, pode ser esclarecido pela consideração de sua divisão da alma em ânimo [*feeling*] e mente. Essas faculdades ou disposições estão conectadas com atitudes reflexivas que, por um lado, têm o caráter de uma tomada de posição reativa – a alma como “passiva”, como diz Kant – e, por outro, são a manifestação de “auto-atividade” ou “espontaneidade” da mente. Ao adotar essas últimas atitudes, fazemos uso de nossa capacidade reflexiva para examinar e avaliar nossos próprios estados mentais, os quais são determinados e moldados de acordo com essas avaliações.

É esse tipo de capacidade reflexiva que constitui, segundo Kant, o próprio cerne do uso que um ser racional pode fazer da noção de ‘eu’; e é esse uso que pavimenta o caminho para a possibilidade de que “eu tome a mim mesmo como um objeto de meus pensamentos”⁵⁰ – uma possibilidade que “exibe primeiramente nosso uso da razão”⁵¹. Todos sabemos, desde a primeira sentença do § 16 da Dedução-B, que Kant sempre se apegou à conexão íntima entre a noção de ‘eu’ e as atitudes reflexivas relativas a nossos estados mentais. E sabemos, a partir da nota que ele acrescentou ao § 16, que ele nunca desistiu da afirmação feita em 1772 de que o eu é o fundamento do entendimento e da razão. Nessa nota, ele assinala que a apercepção é “aquele ponto mais elevado ao qual devemos atribuir todo emprego do entendimento, até mesmo de toda a lógica ... De fato, essa faculdade de apercepção é o próprio entendimento”⁵². Portanto, a razão e o entendimento não são mais, ou não primariamente, concebidas na maneira tradicional, como faculdades lógicas de ordenar experiências dadas, mas também como faculdades de auto-avaliação reflexiva. O uso dessas últimas faculdades requer essencialmente o uso da noção de ‘eu’. Em outras palavras: seres racionais devem ser capazes de adotar a perspectiva de primeira pessoa com relação a seus próprios estados mentais e ações. Não pode haver razão sem a primeira pessoa.

(50) AA 25.2.245.

(51) Ibid.

(52) Lo. Cit., B 135.n.

Se se compara estas considerações com as de Hume, deve-se assinalar que há ao menos duas distinções importantes entre eles. Primeiramente, enquanto Hume toma a investigação do si-mesmo ou eu como uma investigação sobre uma entidade ou sobre o conteúdo de uma idéia a ser identificado por observação, Kant se apega a faculdades particulares que manifestam a capacidade de usar a noção de 'eu'. E, em segundo lugar, o uso dessas faculdades requer o ponto de vista de primeira pessoa, enquanto a abordagem de Hume do si-mesmo ou pessoa é concebida a partir do ponto de vista da terceira pessoa e não se importa de modo algum com o ponto de vista de primeira pessoa. Dadas essas distinções importantes entre eles, não há razão para supor que Kant deva ser despertado por Hume de qualquer sono, dogmático ou não, no que diz respeito a esses assuntos.

Tradução de: *Ulysses Pinheiro*

Revisão da Tradução: *Ethel M. Rocha*

RESUMO

De acordo com uma opinião amplamente divulgada, a noção kantiana de apercepção deve ser considerada como uma resposta ao desafio cético de Hume, formulado em sua "teoria do feixe" sobre o si-mesmo. O objetivo deste artigo é uma análise das diferenças na abrangência e no conteúdo existentes entre as abordagens que os dois filósofos dão da representação do "eu" no contexto de uma explicação do conhecimento. A teoria Humeana do auto-conhecimento é baseada sobre um modelo observacional ainda aceito em discussões contemporâneas sobre a identidade pessoal, enquanto a abordagem de Kant é determinada por considerações que têm relação com o ponto de vista de primeira pessoa. Essas diferenças conduzem a teorias muito incompatíveis entre si e não sugerem a idéia de que Kant queria dar uma resposta ao desafio cético de Hume.

ABSTRACT

According to a wide-spread view, Kant's notion of apperception is to be considered as an answer to Hume's sceptical challenge of his "bundle-theory" of the self. The aim of this paper is an analysis of the differences in scope and content between the accounts the two philosophers are giving of the "I"-representation within the framework of an explanation of knowledge. Hume's theory of self-knowledge is based upon an observational model still accepted in contemporary discussions about personal identity, while Kant's approach is determined by considerations which have something to do with the first-person point of view. These differences lead to theories quite incompatible with each other, and don't suggest the idea that Kant wanted to give an answer to Hume's sceptical challenge.