



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ – UFPA  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL**

**ALINE BRASILIENSE DOS SANTOS BRITO**

**AS REPRESENTAÇÕES INCONSCIENTES E O *EU PENSO* EM KANT**

**BELÉM – PA  
2018**

**ALINE BRASILIENSE DOS SANTOS BRITO**

**AS REPRESENTAÇÕES INCONSCIENTES E O *EU PENSO* EM KANT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Eduardo Ramos de Souza.

**BELÉM - PA  
2018**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- B862r Brito, Aline Brasiliense dos Santos  
As representações inconscientes e o Eu penso em Kant / Aline Brasiliense dos Santos Brito. - 2018.  
125 f.
- Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.  
Orientação: Prof. Dr. Luis Eduardo Souza
1. Inconsciente. 2. Representação. 3. Apercepção transcendental. 4. Obscuro. 5. Kant. I. Souza, Luis Eduardo, *orient.* II. Título

CDD 101

---



**Universidade Federal do Pará – UFPA**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL**

Dissertação intitulada **Representações inconscientes e o Eu penso em Kant**, de autoria de **Aline Brasileira dos Santos Brito**, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

**Prof. Dr. Luís Eduardo Ramos de Souza**  
**(UFPA – Orientador)**

---

**Prof. Dr. Agostinho de Freitas Meirelles**  
**(UFPA – Membro interno)**

---

**Prof. Dr. Olavo Calábria Pimenta (UFU – Membro externo)**

---

**Prof. Dr. Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA – Suplente)**

**BELÉM – PA**  
**2018**

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à Universidade Federal do Pará, por propiciar a oportunidade de realização desta pesquisa.

À Capes, pela bolsa concedida para esta pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, e à coordenadora do programa, Profa. Dra. Jovelina Ramos, pelo trabalho, disposição e empenho em atender as demandas discentes.

Agradeço em especial, a meu orientador, Prof. Dr. Luís Eduardo Ramos de Souza, pelo acompanhamento e orientação sem a qual esta pesquisa não seria concretizada.

Aos membros integrantes da banca, Prof. Dr. Agostinho Meirelles e Prof. Dr. Olavo Calábria.

A meu pai, pelo breve apoio que pode conceder a este empreendimento (*in memoriam*).

## RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo analisar o conceito de representações inconscientes em Kant e sua relação com o conceito de apercepção transcendental, ou o *Eu penso*. A existência de um gênero próprio de representações, as inconscientes, são apontadas em várias obras de Kant, dentre as quais se podem citar a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e a *Crítica da razão pura*. São representações das quais se pode destacar na filosofia de Kant dois aspectos principais, sendo o primeiro a *amplitude*, pois elas abarcam o campo teórico, prático e estético, e o segundo a *positividade*, no sentido de desempenharem um papel positivo tanto na produção do conhecimento, quanto nos demais processos mentais – no estético e no moral. Entretanto, quando considerado o conceito de inconsciente frente ao princípio da apercepção transcendental, surge uma problemática: como afinal, compreender a existências de tais representações na filosofia de Kant, se o *Eu penso* implica em uma referência necessária de toda representação à consciência? Kant é mesmo enfático ao afirmar que, se as representações não se referem a este princípio, elas não são nada para um sujeito (*Crítica da razão pura*, B131). Com efeito, com vistas a tentar fornecer uma solução a tal problemática, partiremos de três hipóteses relevantes sobre a questão. A primeira delas é a tese de Locke, segundo a qual as representações inconscientes não são admitidas pelo fato de indicarem uma contradição à consciência de si mesmo, afinal, frente a um eu que nem sempre possui consciência de seus atos, pode-se dizer que há certa indeterminação quanto à identidade deste eu. A segunda é a tese de Heidemann (2012), de acordo com a qual a representação inconsciente encontra-se dividida em duas espécies, onde somente uma delas, as representações *unconscious by degrees*, referem-se à apercepção transcendental. Por fim, a terceira tese é a de La Rocca (2007), com a qual concordamos em grande parte, pela qual se compreende o princípio da apercepção transcendental sempre como uma *possibilidade* estrutural, não a título de uma efetividade em termos psicológicos – ser consciente ou inconsciente –, mas de uma estrutura lógica que diz respeito à forma pela qual a representação precisa se referir.

**Palavras-chave:** Inconsciente. Representação. Apercepção transcendental. Obscuro. Kant.

## ABSTRACT

This research aims to analyze the concept of unconscious representations in Kant and its relation with the concept of transcendental apperception, or the I think. The existence of a gender itself for representations, the unconscious ones, are pointed in several of Kant's works. Among them can be mentioned in *Anthropology in a pragmatic point of view* and *Criticism on pure reason*. They are representations that can be bolded in Kant's philosophy in two main aspects. The first one the amplitude, for it holds the theoretical field, that is practical and aesthetic. The second one the positivity, in the sense of performing a positive role both in knowledge production, and in the other mental processes – aesthetic and moral. However, when considering the unconscious concept as opposite of the transcendental apperception principle, a problematical appears: how to understand the existence of those mentioned representations in Kant's philosophy, if the *I think* implies in a necessary reference of all representation to the conscience? Kant is very emphatic affirming that, if the representations don't refer to this principle, they are but nothing to the subject (*Criticism of pure reason*, B131). As an effect, proposing to give a solution to the problematical, three relevant hypotheses will be raised about this matter. The first one is Locke's thesis, in which the unconscious representations are not admitted, for the fact that they indicate a contradiction in its own conscience. After all, when the matter is an "I" that not always has conscience of its actions, it is possible to say that there is a certain indetermination concerning the identity of this "I". The second one is Heidemann's thesis (2012), according to it, the unconscious representation is divided in two species, in which just one of them, the *unconscious by degrees* representations, refer to the transcendental apperception. At last, the third thesis is La Rocca's (2007), in which we agree in almost its whole. Through it, it is possible to understand the transcendental apperception principle, always with a structural *possibility*, and not as an affectivity in psychological terms – to be conscious or unconscious -, but as a logic structure that concerns to the form by which the representation needs to refer itself.

**Keywords:** Unconscious. Representation. Transcendental apperception. Obscure. Kant

“As representações obscuras [*Dunkel*] constituem a maior parte das representações do ser humano; e se alguém pudesse ser consciente de toda as representações que residem efetivamente em seu *animo*, porém que só saem à luz ocasionalmente, então ele teria a si mesmo por um tipo de divindade e se surpreenderia de seu próprio espírito (...)” (*AM*, 868).

## ABREVIACÕES UTILIZADAS

Para facilitar a citaao das obras de Kant serão utilizadas as seguintes abreviaoes:

### Obras de Kant:

<i>Antropologia de um ponto de vista Pragmtico</i>	<i>Antropologia</i>
<i>A religio nos limites da simples razo</i>	<i>Religio</i>
<i>A metafísica dos costumes</i>	<i>MC</i>
<i>Dissertao de 1770</i>	<i>Dissertao</i>
<i>Lgica Jsche</i>	<i>Log</i>
<i>Prolegmenos a toda metafísica futura</i>	<i>Prol</i>
<i>Crítica da razo pura</i>	<i>CRP</i>
<i>Crítica da faculdade de julgar</i>	<i>CFJ</i>
<i>Os progressos da metafísica</i>	<i>PM</i>
<i>Reflexes de Antropologia</i>	<i>RA</i>
<i>Reflexes de Lgica</i>	<i>RL</i>
<i>Reflexes de metafísica</i>	<i>RM</i>
<b>Lioes de Antropologia:</b>	
<i>Anthropology Busolt</i>	<i>AB</i>
<i>Anthropology Collins</i>	<i>AC</i>
<i>Antropologia Friedlnder</i>	<i>AF</i>
<i>Antropologia Menschenkund</i>	<i>AM</i>
<i>Anthropology Parow</i>	<i>APW</i>

<i>Anthropology Pillau</i>	<i>AP</i>
<i>Anthropology Mrongovius</i>	<i>AMG</i>
<b><i>Lições de lógica:</i></b>	
<i>Lógica de Viena</i>	<i>LV</i>
<i>Lógica Dohna-Wundlacken</i>	<i>Log/ Dohna</i>
<i>Lógica Blomberg</i>	<i>Log/ Blomberg</i>
<b>Obras de Leibniz:</b>	
<i>A Monadologia</i>	<i>Monadologia</i>
<i>Correspondência</i>	<i>CP</i>
<i>Novos Ensaios</i>	<i>NE</i>
<i>Meditationes de cognitione, veritate et ideis</i>	<i>Meditationes</i>
<i>Principes de la nature et de la grâce fondés em raison</i>	<i>Principes</i>
<b>Obras de Baumgarten:</b>	
<i>Estética. A lógica da arte e do poema</i>	<i>Estética</i>
<i>Metafísica</i>	<i>M</i>
<b>Obras de Wolff:</b>	
<i>Pensamientos racionales acerca de Dyos, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas em general</i>	<i>PR</i>
<i>Psychologia empírica</i>	<i>PE</i>
<b>Obras de Locke:</b>	
<i>Ensaio sobre o entendimento humano</i>	<i>Ensaio</i>

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	7
<b>CAPÍTULO I - A REFERÊNCIA HISTÓRICA</b> .....	16
1. O conceito de inconsciente em Leibniz.....	17
1.1- As representações confusas e obscuras.....	17
1.2- A consideração do conceito de obscuro na metafísica de Leibniz.....	20
2. Conceito de inconsciente em Wolff.....	24
2.1- Pensamentos claros, distintos e obscuros.....	24
2.2- A metáfora da clareza e o campo da obscuridade.....	26
3. Conceito de inconsciente em Baumgarten.....	28
4. A crítica de Kant.....	30
<b>CAPÍTULO II -REPRESENTAÇÕES CONSCIENTES E NÃO CONSCIENTES EM KANT</b> .....	35
5. Representações conscientes: clareza, distinção e obscuridade.....	37
6. Representações não-conscientes: o obscuro e o inconsciente.....	41
6.1- A terminologia de Kant para as representações não-conscientes.....	43
6.2- O conceito de grau.....	45
6.3- O conceito de inconsciente.....	47
6.4- As representações inconscientes na sensibilidade.....	51
6.5- As representações inconscientes no domínio teórico.....	54
6.6- As representações inconscientes no campo prático.....	60
6.7. As representações inconscientes no campo estético.....	63
6.7.1- O músico e o fantasiar.....	64
6.7.2- O conceito de jogo: dissonância e fantasia.....	68
<b>CAPÍTULO III - AS REPRESENTAÇÕES INCONSCIENTES E O EU PENSO EM KANT</b> .....	72
7. A Dedução transcendental.....	73
8. Conceito de apercepção.....	74

8.1.O ‘Eu penso’ .....	76
8.2. ‘Eu penso’: unidade analítica e sintética.....	85
8.3. Apercepção empírica.....	88
8.4.Princípio da unidade sintética da apercepção e o conhecimento objetivo....	90
8.5. Unidade objetiva da apercepção, juízo e conhecimento objetivo.....	92
9. A tese de Locke: Representações inconscientes e o argumento da identidade pessoal.....	94
10. A tese de Heidemann: O <i>unconscious simpliciter</i> – representações obscuras não governadas pelo ‘Eu penso’.....	100
11. A tese de La Rocca: o Eu penso enquanto possibilidade estrutural.....	104
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>110</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>114</b>

## INTRODUÇÃO

Inicialmente, a proposta de discutir em que consistiria o conceito de inconsciente em Kant, talvez não soe como algo de todo familiar aos estudos em Kant. Mas este é um desconforto um tanto inevitável em toda discussão que se propõe a resgatar um conceito em grande parte esquecido. Os estudos acerca do conceito de inconsciente em Kant tem ganhado cada vez mais destaque, sobretudo, no contexto da pesquisa internacional, e embora o interesse neste conceito em vezes sustente uma interpretação psicologizante<sup>1</sup>, temos que, em geral, ele traz uma série de novos elementos para serem pensados na filosofia de Kant, como por exemplo: o diálogo com a tradição filosófica, o contexto histórico de constituição deste conceito, a diferença entre empírico/transcendental, a apercepção transcendental, etc. Partindo disto, ainda que em parte estejamos já justificados no interesse do estudo acerca do conceito de inconsciente em Kant, ainda assim é interessante nos indagarmos porque pensar este *conceito* em Kant. A resposta nós já a encontramos, embora em termos brevemente aludidos, no dito anteriormente: de fato, encontramos o *conceito* de inconsciente em Kant, no sentido mais específico que este termo possui para ele, embora disperso em várias obras, que podemos situar como um ponto de preocupação constante, presente na preparação dos temas mais conhecidos de sua filosofia.

Assim, tendo isto em vista, esta pesquisa pretende tanto justificar a necessidade de se pensar o conceito de inconsciente quanto recuperar a importância de Kant para a discussão desse conceito negligenciada até então. Além disso, como ponto central, visa compreender a problemática levantada por este conceito na filosofia de Kant, mais especificamente, em relação à apercepção transcendental, a qual pode ser formulada nos seguintes termos: de que forma uma representação inconsciente pode estar de acordo com o princípio que afirma a referência de toda representação a uma consciência (apercepção transcendental)?

Com vistas à resolução de tal problemática, adotamos um percurso que se inicia com capítulo intitulado *A referência histórica*, no qual realizamos a contextualização da elaboração conceitual de Kant acerca de um conceito de inconsciente, ou seja, com o diálogo e as referências presente nas discussões de Kant a partir dos quais emerge uma concepção própria de inconsciente, o qual constitui o primeiro. Em seguida, no segundo

---

<sup>1</sup> Por exemplo, em KITCHER (1999).

capítulo, denominado *Representações conscientes e não conscientes em Kant*, situaremos em Kant o conceito de inconsciente, abordando-o tanto do ponto de vista terminológico quanto semântico, assim como reuniremos as ocorrências deste conceito, outrora disperso nas obras de Kant. Por fim, no terceiro e último capítulo, designado como *As representações inconscientes e o eu penso em Kant*, adentraremos em nossa problemática específica, qual seja, a relação entre representação inconsciente e apercepção transcendental.

O primeiro capítulo (*A referência histórica*), apresenta um breve panorama histórico em que pode ser compreendido a elaboração conceitual de Kant acerca de uma representação inconsciente. Conceber o conceito de inconsciente de um ponto de vista de uma vasta tradição filosófica, é um procedimento não incomum na tradição dos comentadores desta temática, dentre os quais gostaríamos de citar o trabalho de GÖDDE (1999), que retoma minuciosamente as concepções mais importantes acerca do inconsciente com vistas a traçar historicamente sua constituição.

Gödde propõe pensar então, em quatro períodos de concepções acerca do inconsciente: *kognitiven Unbewussten* (o inconsciente cognitivo); *vitalen Unbewussten* (inconsciente vital); *Denktradition des triebhaft-irrationalen* (Tradição da pulsão-irracional), e finalmente a psicanálise de Freud, como o ponto máximo da elaboração conceitual do inconsciente. Destacando o *Unbewussten kognitiven*, Gödde concebe-o como o momento crucial de elaboração conceitual do inconsciente, incluindo aí filósofos que estão no início de uma compreensão conceitual acerca do que seja inconsciente. Nisto, destaca, sobretudo, Leibniz, que elabora uma compreensão do inconsciente através da chamada de ‘metáfora do obscuro’, a percepção inapercebida, não obstante Gödde mencione Kant apenas como breve referência de pouca relevância, apesar de, conforme veremos, o conceito de inconsciente em Kant ser pensado de forma muito mais abrangente do que tal como encontramos em Leibniz.

Nosso objetivo não constitui resgatar historicamente todo o percurso de elaboração das concepções acerca do inconsciente, mas tão semente possibilitar uma compreensão breve ao menos dos pressupostos conceituais mais decisivos para a constituição de um conceito de inconsciente em Kant.

De fato, apesar de serem raros os trabalhos de comentadores que resgatem a importância do conceito de inconsciente em Kant, sabemos da preocupação constante do filósofo em torno deste conceito que é em parte concebido frente ao diálogo com a tradição referente a este tema. Embora GODDË deixe de fora muitas referências

importantes, a exemplo de Kant, em sua discussão acerca da tradição conceitual em torno do conceito de inconsciente, podemos aqui mencionar alguns autores aos quais Kant, inclusive, refere-se ora explícita, ora implicitamente: além de Leibniz, citado por Gödde, tem-se Wolff (ou a tradição Leibniz-wolfiana) e Baumgarten. São referências que Kant alude muito comumente e que são importantes em sua elaboração conceitual, de modo que é sempre necessário resgatar a concepção desses filósofos, ao menos no que lhe é essencial.

Tendo tal discussão em vista, podemos nos remeter a um período específico que concerne à elaboração inicial de Kant acerca de uma representação inconsciente: é a década de 70, chamada ‘década silenciosa’, considerada para alguns comentadores como período de improdutividade no percurso intelectual de Kant<sup>2</sup>. Foi neste período que Kant ministrou os cursos de Antropologia, e também onde foi redigido uma grande quantidade de textos e fragmentos relacionados a estes cursos, reunidos sob o título de *Reflexões*. Nos textos das *Reflexões*, Kant dialoga com vários autores, como Baumgarten, Leibniz e Wolff, a respeito do conceito de uma representação obscura, onde reformula, critica e apresenta sua própria concepção de um conceito de inconsciente que irá acompanhar todo o período crítico. Também as *Lições de antropologia*<sup>3</sup>, compilação das aulas realizadas por seus alunos, junto às *Reflexões*, nos fornecem este panorama geral da constituição do conceito de inconsciente

Nestes longos anos em que Kant ficou encarregado da disciplina de Antropologia (mais especificamente, durante os anos de 1772-1796), ele estudou durante longo período a obra de Baumgarten, *A Metafísica*, que criticou e comentou em vários fragmentos que podem ser encontrados nas *Reflexões*. Portanto, a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, as *Reflexões*, junto com as *Lições de antropologia*, constituem o maior acervo de referências, porém, não o único<sup>4</sup>, onde podemos encontrar os momentos em que Kant dialoga com Baumgarten e a tradição Leibniz-wolffiana. Nestes textos, o tema da representação obscura, ou inconsciente, é sempre um ponto de crítica e reelaboração conceitual por parte de Kant: conceitos como de nota (Leibniz-

---

<sup>2</sup> Por exemplo, BEISER (2009, p. 78).

<sup>3</sup> As *Lições de antropologia*, como redigidas pelos alunos de Kant e não do próprio Kant, devem sempre ser utilizadas com certo cuidado, já que não se tratam de fato de uma obra autoral. Evidentemente, que tal ponto não deve reduzir a importância de tais trabalhos, mas apenas restringir seu uso à relação com os textos do próprio Kant. É assim, que nesta pesquisa, o uso das *Lições* virá sempre relacionado as referências do próprio Kant, sobretudo nas *Reflexões*.

<sup>4</sup> Citamos também a *Lógica Jäsche* e a *Dissertação*, além da própria *Crítica da razão pura*, essa última em referências mais pontuais, obras que serão abordadas ao longo da pesquisa.

Wolff), bem como o de representação obscura como algo referente somente aos sentidos, ou como uma representação menor, algo que de todo não contribui para o conhecimento (Leibniz-Wolff; Baumgarten), serão pontos que Kant verá com discordância e reelaborará sob uma nova perspectiva, conforme teremos oportunidade de expor nos capítulos à frente. Já a divisão clareza-distinção-obscuridade, presente tanto em Leibniz quanto em Wolff e Baumgarten, serão pontos importantes de aproximação com a teoria de Kant, assim como a metáfora da luz em Wolff, como parte da possibilidade que Kant sempre atribuirá à representação obscura de torna-se clara.

Assim, tendo em vista tais questões, o primeiro capítulo pretende abordar o essencial para a discussão sobre compreensão das referências históricas e conceituais que Kant tinha em vista em sua elaboração de um conceito de inconsciente, de modo que, para cumprir tal intento, serão apresentados quatro tópicos principais, onde nos três primeiros serão abordadas as referências conceituais que Kant entra em contato para a constituição de um conceito próprio de inconsciente em sua filosofia, conforme já aludimos brevemente, a saber, Leibniz, Wolff e Baumgarten, denominados como a tradição racionalista (HEIDEMANN, 2012). Já o último tópico deste capítulo, apresenta as críticas de Kant a essa tradição, onde Kant apontará diretamente ou indiretamente autores que, embora sejam importantes matrizes conceituais – é o caso de Wolff, no que concerne ao conceito de grau –, se equivocam, conforme Kant, com relação ao conceito de inconsciente, ou como é a terminologia mais utilizada, as representações obscuras. Reconstruir esse diálogo se coloca assim como uma tarefa importante, na medida em que a partir disso emerge em Kant uma concepção própria do que sejam representações inconscientes, o que acaba por assumir em sua filosofia um campo amplo e positivo inexistente em seus antecessores.

Já no segundo capítulo (*Representações conscientes e não conscientes em Kant*), pretendemos empreender uma sistematização do conceito de inconsciente em Kant que segue um percurso que se inicia pela análise terminológica, os termos *Dunkel* (*obsuro*) e *unbewusst* (*inconsciente*), dentre outros, e termina na reunião das várias passagens dispersas nas obras de Kant onde a reflexão acerca de um inconsciente ocorre, culminando no estabelecimento de um campo de extensão para a representação inconsciente no âmbito teórico, prático e estético. O capítulo se propõe, então, analisar a concepção do próprio Kant acerca do que sejam representações sem consciência, ou mais propriamente, inconscientes. A inclusão do conceito de representação consciente foi inserida neste capítulo com vistas a facilitar o entendimento geral acerca de um

conceito de inconsciente que, como já colocamos, encontra-se de forma fragmentária nas obras de Kant.

O capítulo tem por objetivo, assim, resumidamente tratar das seguintes questões: a) propor uma definição acerca do seja o inconsciente na filosofia de Kant, tendo em consideração alguns conceitos relacionados como os de ‘obscuro’, ‘representação’, ‘consciência’ e ‘grau’; b) fornecer uma análise terminológica dos vários termos utilizados por Kant; e c) apresentar o sentido do conceito de inconsciente como constituindo um campo amplo e positivo de representações presentes no âmbito da sensibilidade, assim como nos domínios teórico, prático e estético, o que demonstra que, para Kant, o conceito de inconsciente tem uma dimensão completamente diferenciada da de seus antecessores, constituindo não somente um campo vasto em número, mas que possui uma dimensão positiva, no sentido de entrarem no processo de constituição do conhecimento, na imaginação para um fim estético, e no âmbito prático na constituição dos princípios da moralidade.

Com relação a via terminológica, *Dunkel* e *unbewusst* fazem parte, ambos, de um gênero maior, as representações sem consciência. Embora terminologicamente diferentes, veremos que os termos assumem sentidos próximos um do outro.

O *obscuro* (*Dunkel*) remete a uma outra discussão que iremos adentrar neste trabalho: a da consciência. A primeira coisa que nos é dada é o representar-se algo, como o gênero mais geral sob o qual podemos situar a representação com consciência (*CRP*, B376). Consciência é definida pela *Lógica Jäsche* como representar-se algo com relação a um sujeito, assim, a consciência é sempre “(...) uma representação de que uma outra representação está em mim” (*Log*, AK33). Esta representação pode ser suficiente para apenas diferenciar um objeto de outro e, neste caso, chama-se *clareza*; além disso, pode ser clara em um grau maior, onde não só é suficiente para diferenciar um objeto de outro, como também é suficiente para ser consciente da composição de cada parte da representação e, neste caso, ela é *distinta*; ou ainda, pode ser uma consciência de um grau tão mínimo que não é suficiente para sequer distinguir um objeto de outro, denominada de *obscura*. Temos aqui o primeiro registro do que seja obscuro: um grau ínfimo de consciência, mas que ainda faz parte da representação com consciência.

Porém, Kant não mantém o conceito de obscuro somente neste registro. Para compreender a amplitude que o obscuro assumirá em seu pensamento, faz-se necessária uma ampla análise conjunta de suas obras. Por exemplo, na *Crítica da Razão pura* temos o apontamento de certas representações que implicam em uma limitação da nossa

percepção sensorial. Já na *Antropologia*, sabemos que o campo dessas representações é amplíssimo: “Que seja imenso o campo das nossas sensações e intuições sensíveis, isto é, das representações obscuras no ser humano (...) de que não somos conscientes, ainda que possamos indubitavelmente concluir que as temos” (*Antropologia*, AK135). Em outra definição (*Log/Blomberg*, AA24), temos que as representações obscuras são aquelas mediatizadas por outras, inferidas através das representações claras e, além disso, que podem ser situadas enquanto um campo próprio de representações. Qual seja esse campo, a *Antropologia* nos diz mais explicitamente em título que trata sobre a questão – “Das representações que temos sem delas sermos conscientes” –, onde encontramos, não gratuitamente, a menção a um campo próprio de representações, ‘as que não são conscientes’, em oposição às representações conscientes. Por essa razão, RODHEN (2009) chama a atenção para a incompletude da escala feita por Kant: existe o gênero maior, a representação, sob ela está a representação com consciência, onde se subentende uma outra espécie de representações, as sem consciência.

Retornando ao conceito de *obsuro*, vemos uma ampliação do conceito para além de um simples grau de consciência: na verdade, o obscuro pertence à escala da consciência, mas como o grau é tão mínimo, acaba por constituir um campo próprio. O que Kant quer deixar claro, quando se refere ao obscuro como um grau de consciência, é de que são representações que podem, porventura, tornarem-se conscientes, senão em todo, ao menos em parte.

Temos agora, o termo *unbewusst (inconsciente)*, termo que possui uma tradição de referência importante em Freud: é nele que muitos situam o primeiro uso do termo. Encontramos em Kant, porém, embora não comumente aceito pelos comentadores<sup>5</sup>, o uso deste termo em casos específicos, tal como na *Antropologia*, na *Lógica Jäsche* e na *Religião*. O fato do uso mais escasso do termo tem a ver com o sentido forte do termo *unbewusst* em alemão: o inconsciente é, não uma consciência obscura (*Dunkel*), que é em parte consciente, mas uma completa ausência de consciência. Kant utiliza o termo inconsciente para se referir aos lapsos de completa inconsciência do sujeito, frutos da falta de atenção, mas que podem vir a ser tornados conscientes. Também não é em outra acepção diferente o que encontramos em sua menção à inconsciência, ou falta de ‘consciência moral’ no termo *Gewissenlosigkeit*, que teremos oportunidade de discutir ao longo da pesquisa.

---

<sup>5</sup> RODHEN (2009) e BRANDT.

Assim, de modo geral, o obscuro (*Dunkel*) e o inconsciente (*unbewusst*) embora terminologicamente diferentes, são semanticamente próximos, na medida em que são representações das quais não temos consciência, mas que podem ser tornadas tal, em parte. Nesta pesquisa, optamos pelo uso do termo inconsciente, em uma acepção de obscuro, não enquanto grau, mas de fato enquanto gênero autônomo de representações sem consciência. Nesta pesquisa, a preferência pelo uso deste termo em relação ao *Dunkel* – muito mais utilizado por Kant –, frequentemente utilizada pelos comentadores, tem o intuito de marcar tanto o campo próprio destas representações, quanto a diferença entre o conceito de inconsciente em Kant – caracterizado por ele como um campo autônomo, amplo, positivo – em relação aos filósofos com quem dialogou, para os quais o obscuro constituía uma metáfora designativa de uma carência de consciência.

Já no âmbito a que pode se estender o conceito de inconsciente, já o definimos como tendo um campo de amplitude que passa pelo domínio teórico, prático e estético. Neste sentido, podemos começar pela *Crítica da razão pura*, onde o conceito do inconsciente aparece na discussão relativa a aspectos da teoria do conhecimento, presente na ideia de um ato importante para a síntese do esquematismo, situado como uma atividade que é de toda oculta a nós; nesta perspectiva, também o conceito é mencionado como sendo constituído por diversas representações obscuras (B756). Já na *Antropologia*, temos que mesmo as reflexões de mais alto grau realizada pelo entendimento são imersas em obscuridade: o conhecimento é guiado e preparado no e pelo entendimento em diversas vias dentre as quais podemos situar o *juízo provisório e são entendimento* (*Gesunder Verstand*).

No âmbito da moral, as mais diversas reflexões morais têm seus fundamentos obscuramente pensados, mas tornados claros pela análise filosófica, além de a própria liberdade ser concebida enquanto uma inclinação violenta, uma *ideia obscura*. Por fim, na estética, temos que amplas ações, pensamentos e sentimentos, são realizados de forma inconsciente ou obscura, tal como o exemplo do músico compondo ou tocando sua *fantasia*, que é a ilustração mais comentada e citada por Kant (*Antropologia*, Ak136; *Crítica da razão Pura*, B415, n.r), a qual, além de sua beleza figurativa, coloca em evidência a faculdade da imaginação como a mais numerosa em exemplos de atos que ocorrem obscuramente. Além disso, queremos mencionar o exemplo do ato que compõe o ideal da beleza, junto ao jogo (*Spiel*) da imaginação (*Imaginatio*) na produção da arte. Nisto vemos a produtividade e a beleza do produto gerado, quando da

participação das representações obscuras, tal como a bela arte e a bela música da *fantasia*<sup>6</sup> são exemplos privilegiados a esse propósito; porém, este mesmo jogo, quando mal equilibrado, pode resultar no das afecções mentais, a *fantasia (Phantasie)* destacada por Kant enquanto loucura.

Temos então um conceito bem formulado e sistematizado acerca do que seja inconsciente em Kant: uma espécie de representações paralelas às conscientes (são similares às conscientes quanto ao campo de domínio), chamadas de não conscientes, sendo que estas constituem um campo determinado e amplo que engloba as representações do campo intelectual, prático e estético, cujo uso destas representações pode ser tanto empírico (as representações que podem ser empiricamente inconscientes, mas que podem vir a tornarem-se conscientes empiricamente), quanto um uso que pode ser designado como lógico e heurístico (porque está fora do âmbito empírico e diz respeito às condições que possibilitam o conhecimento – como o ato que envolve o esquematismo, a produção de conceitos –, ou que estão na base de orientação de determinada função –, tal como no caso do juízo provisório, a capacidade de criação do gênio artístico, o *são entendimento*).

Por fim, no terceiro e último capítulo (*As representações inconscientes e o eu penso em Kant*), partiremos para o objetivo mais específico desta pesquisa, que é colocar a problemática no campo da teoria do conhecimento, por se tratar, talvez, de uma questão primeira quando falamos de uma representação inconsciente: como conceber uma representação que não faz parte da consciência, se conforme o princípio da unidade da apercepção pura, o *Eu penso*, isso parece justamente ser impossível? Em outras palavras, como compreender o conceito de uma representação inconsciente em Kant, de modo que esta não contradiga o princípio da apercepção transcendental? Afinal, se toda representação deve referir-se ao *Eu penso*, como condição de sua possibilidade, de modo que ‘ou a representação seria impossível, o não seria nada para mim’ (*CRP*, B131), como harmonizar a existência de representações inconscientes com o princípio da apercepção?

Com o intuito de resolver tal problemática, apresentaremos as teses de três autores – Locke, Heidemann e La Rocca – além da exposição que deverá anteceder a discussão das teses, acerca do conceito de apercepção pura, ou, *Eu penso*, como algo indispensável para a compreensão mais adequada do problema levantado. Temos assim,

---

<sup>6</sup>*Fantasia*, enquanto gênero musical. Este ponto será discutido no tópico sobre representações inconscientes no âmbito estético.

neste último capítulo, dois tópicos, cujo primeiro tratará do conceito de apercepção transcendental em Kant, bem como dos outros conceitos imprescindíveis à questão, tais como os de apercepção empírica, unidade objetiva e subjetiva, juízo e categorias; já o segundo, tratará das teses e dos conceitos envolvidos na discussão de cada comentador já mencionados.

Sobre o conceito de apercepção transcendental, veremos que diferentemente da apercepção empírica, Kant a concebe como uma forma em relação a qual toda a representação refere-se como sua possibilidade lógica, o que implica na compreensão de uma série de conceitos correlatos como o de unidade objetiva em diferença à unidade subjetiva e o de categoria.

Com relação às três teses que tratam da questão, temos a primeira que é a de Locke, autor com o qual Kant dialoga explicitamente em alguns momentos, tanto na *Antropologia* quanto nas *Reflexões* sobre o tema da representação obscura. Considerando a representação como, primeiramente, um interdito lógico ao pensamento, LOCKE (2013)<sup>7</sup> colocará, ainda, o problema da representação inconsciente em outra dimensão, como aquela que impossibilita a constituição da identidade de um eu, que conforme veremos, trata-se de um eu nos termos de uma *pessoa*.

A segunda tese é a de Heidemann (2012), que defende que representações inconscientes não são compatíveis com o ‘Eu penso’, por designarem justamente as representações que Kant indica como exclusas deste princípio, são aquelas que ‘não existem’ ou não são ‘nada para mim’, com a ressalva de que este autor defende duas modalidades de inconsciente, um *unconscious by degrees* e outro, o qual já nos referimos, *unconscious simpliciter*. O *Unconscious by degrees*, por constituir um inconsciente, mas que ainda faz parte da consciência (equivalente ao obscuro enquanto grau de consciência), pode ser admitido como aquele que se refere ao princípio do *Eu penso*, ao contrário do *unconscious simpliciter*, que é equivalente a uma ausência completa de consciência e que, portanto, não pode referir-se à apercepção transcendental.

Por fim, temos a última tese, que é a de LA ROCCA (2007), o qual admite as representações inconscientes como não contrárias ao *Eu penso*, na medida em que este princípio se apresenta como a possibilidade ‘estrutural’ de algo tornar-se consciente. Em outras palavras, uma representação pode ser psicologicamente inconsciente, mas precisa

---

<sup>7</sup> A obra de Locke a qual nos referimos aqui é os *Ensaio sobre o entendimento humano*.

formalmente estar referida à apercepção transcendental, como condição de ser *possivelmente pensável*. Neste sentido, é viável que não se seja consciente psicologicamente de determinadas representações, mas elas tendem a ser referidas ao princípio formal da apercepção transcendental.

Desse modo consideramos a hipótese de La Rocca (2007) como a mais viável, pelo menos no que se refere ao conceito de apercepção transcendental, na medida em que Kant concebe a apercepção sempre como *possibilidade*, ‘O eu penso *tem de poder* acompanhar todas as minhas representações’ (CRP, B131 – itálico nosso), mas não que toda a representação precise ser consciente, com efeito, a representação pode ser ‘clara’ ou ‘obscura’, mas a possibilidade da forma lógica de conhecer deve referir-se à apercepção transcendental (CRP, A117). Isso, porém, não reflete nossa concordância com o autor com relação ao aspecto de um inconsciente enquanto mera realidade psicológica. Neste sentido, nossa pesquisa irá propor que assim como a apercepção transcendental constitui a forma lógica que remete à possibilidade de toda representação, o inconsciente também pode ser compreendido do ponto de vista lógico, como o que entra na própria constituição do conhecimento, conforme mencionado anteriormente.

## CAPÍTULO I

### A REFERÊNCIA HISTÓRICA

Falar de um conceito de inconsciente é, normalmente, um tema que remete, nas análises históricas, ao período romântico e, sem dúvida, a Freud. Muitas das obras mais recentes, como é o caso de Gödde, incluem Schopenhauer e Nietzsche, além de Leibniz, autores que, realmente, sabemos terem todo mérito na genealogia deste conceito. Entretanto, as referências a Kant, quando são inexistentes, são, sem dúvida, sempre muito breves e pontuais, conforme observa LA ROCCA (2007, p. 64), apesar de Kant apresentar, de maneira fragmentada, um conceito de inconsciente cuja dimensão se coloca como uma novidade frente à tradição que lhe antecederá.

O objetivo desta breve reconstrução histórica coloca-se, assim, em apresentar a concepção de inconsciente em Kant como uma concepção original frente aos autores que o filósofo dialoga. Com efeito, Kant mantém contato com toda a tradição dos filósofos racionalistas – Leibniz, Wolff e Baumgarten –, inclusive utilizando-se de suas obras para a elaboração de sua disciplina, a Antropologia, que ministraria durante muitos anos, tal como é o caso conhecido do uso da *Metaphysica* de Baumgarten. Mas, o contato que Kant mantém com esses autores é sempre crítico e, sobretudo, para o que mais exatamente destacamos, em relação ao conceito do inconsciente. Kant criticará e apresentará uma nova concepção acerca do que seja o inconsciente, a qual romperá com a tradição racionalista que se mantém dentro de uma psicologia empírica, que pensa na existência de um obscuro como algo ‘caótico’ depositado no *fundus animae*<sup>8</sup> (MADRID, 2012, p. 198).

Em Kant, o inconsciente assume uma dimensão positiva e ampla, que não diz respeito a uma *falta* ou *desordem*, ou a algo oculto na alma como um reino das ‘trevas’ – veremos estas concepções em Leibniz, Wolff e Baumgarten –, mas faz parte ativa dos mais variados processos tanto no âmbito intelectual, prático quanto estético, tendo assim o mérito de definir para a base “(...) de toda ulterior análise da profundidade oculta da alma humana, uma indagação do inconsciente como esfera autônoma que

---

<sup>8</sup> “(...) Rationalist philosophers remained within the boundaries of empirical psychology, which deals with the chaotic and rough matter deposited in the *fundus animae*” (MADRID, 2012, p. 198).

abrange múltiplos eventos e processos mentais”<sup>9</sup> (LA ROCCA, 2007, p. 64 – tradução nossa.)

## 1. O conceito de inconsciente em Leibniz

Gödde (1999) situa em Leibniz o primeiro momento da elaboração, por assim dizer, do conceito de inconsciente que mais tarde será desenvolvido e ampliado pelos românticos e, em seguida, por Schopenhauer e Nietzsche, alcançando um estatuto conceitual mais sistematizado em Freud – embora este comentador, curiosamente, cite Kant apenas muito brevemente.

É Leibniz que representa a primeira investida, a primeira resposta à concepção do eu consciente privilegiada por toda uma tradição que remonta até Descartes. Em Leibniz, o inconsciente é caracterizado, segundo Gödde, como algo que é confusamente percebido, de maneira tão vaga e indistinta quanto os ‘murmúrios do mar’ (*DM*, §33). Vejamos como se encontra esse conceito na concepção de Leibniz.

### 1.1- As representações confusas e obscuras

Em sua obra *Monadologia*, Leibniz coloca a existência de determinadas percepções inapercebidas, ou seja, percepções ‘desprovidas de consciência’, ou sem ‘apercepção’. São percepções das quais não temos consciência por duas razões principais. Primeira, por falta de atenção, quando há outra percepção que nos chame mais atenção, como é o exemplo do ‘moinho’, ou de uma ‘queda d’água’, os quais não são mais notados quando alguém mora por muito tempo ao lado; neste caso, as impressões continuam a afetar o espírito, porém “(...) não são suficientemente fortes para atrair a nossa atenção e a nossa memória, ocupada com objetos que chamam mais a atenção”. Segunda, por serem muito ínfimas e indistinguíveis na multidão de tantas outras pequenas percepções:

Para melhor julgar sobre as pequenas percepções que somos incapazes de distinguir em meio a multidão delas, costume utilizar o exemplo do bramido do mar, que nos impressiona quando estamos na praia. Para ouvir este ruído como se costuma fazer, é necessário que ouçamos as partes que compõe este todo, isto é, os ruídos de cada onda, embora

---

<sup>9</sup> “(...) per ogni ulteriore analisi delle profondità nascoste dell’animo umano, una indagine dell’ inconscio come sfera autonoma che abbraccia molteplici eventi e processi mentali” (LA ROCCA, 2007, p.64).

cada um desses pequenos ruídos só se faça ouvir no conjunto confuso de todos os outros conjugados, isto é, no próprio bramir, que não se ouviria se esta onda que o produz tivesse sozinha. Com efeito, é necessário afirmar que somos afetados, por menos que seja, pelo movimento desta minúscula onda, e que temos alguma percepção de cada um dos seus ruídos, por menores que sejam; se assim não fosse, não teríamos a percepção de cem mil ondas, pois cem mil ondas nunca poderiam produzir alguma coisa. (NE, 1980, p.12.)

Assim, estas pequenas percepções, que embora existentes, não se tornam conscientes, também Leibniz designará como ideias obscuras. Os NE apresentam uma divisão entre ideias claras e obscuras, a primeira como sendo aquela suficiente para reconhecer algo e distingui-lo entre outros, e a segunda como sendo incapaz de ambas. No ensaio *Meditationes* (1684), o conceito de obscuro novamente aparece com uma definição semelhante a dos NE: “Noção obscura, é aquela que não é suficiente para reconhecer um objeto representado”. (LEIBNIZ, 1684, A2- tradução nossa), ou seja, é aquela percepção desprovida de apercepção, conforme a definição já fornecida pela *Monadologia*.

Nesses termos, o empreendimento de se apontar uma teoria do inconsciente em Leibniz estaria assim circunscrito ao conceito de obscuridade, ou seja, das percepções inapercebidas. Porém, Leibniz aponta para um segundo grupo, ou espécie de representações que não são de todo obscuras, mas também não são suficientemente distintas ao ponto de produzirem uma definição conceitual do objeto representado: são as ideias ‘confusas’, que aparecem como uma espécie das ideias claras. Novamente, é no ensaio *Meditationes* (1684), que Leibniz, mais explicitamente, apresentará uma classificação acerca das ideias, ou cognição – conforme a expressão utilizada nesta obra:

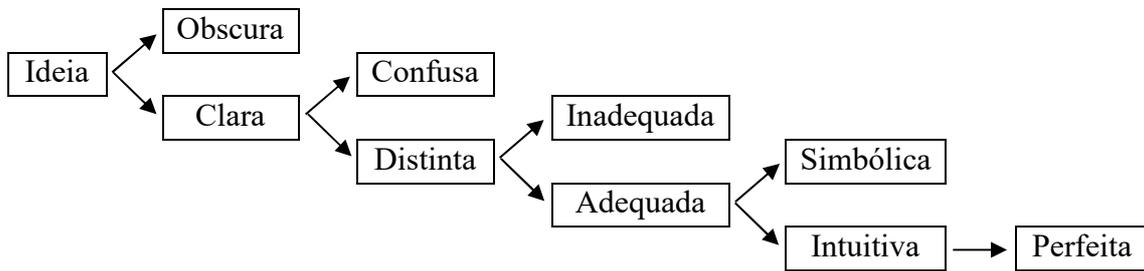
A cognição é, portanto, ou obscura ou clara, e a clara, novamente, ou confusa ou distinta, e a distinta, ou inadequada ou adequada, e a adequada, também ou simbólica ou intuitiva: e de fato se também é adequada e intuitiva, é perfeita<sup>10</sup>. (Tradução nossa)

O *Quadro 1*, abaixo, representa esta divisão de Leibniz acerca das ideias ou cognição:

---

<sup>10</sup> “Est ergo cognitio vel obscura vel clara, et clara rursus vel confusa vel distincta, et distincta vel inadaequata, item vel symbolica vel intuitiva: et aquidem si simul adaequata et intuitiva sit, perfectissima est” (*Meditationes*, 1684,422).

### Quadro 1:



Assim, mais precisamente, temos que uma ideia clara é aquela suficiente para reconhecer um objeto entre os demais; a distinta, aquela que distingue as características particulares de cada objeto, e gera a definição conceitual; a confusa, uma ideia clara, porém incapaz de distinguir no objeto o que lhe é particular. São confusas, conforme Leibniz, todas as sensações e as ideias que provêm dos sentidos. O campo da sensação, ou melhor, das ideias que provêm dos sentidos, é propriamente o âmbito das ideias inconscientes, ou para sermos mais precisos, da confusão, que é o termo empregado por Leibniz. Acerca das coisas sensíveis, “(...) não temos ideias completamente claras (...)”, isto porque, embora seja possível diferenciar um objeto de outro – como uma cor da outra –, não há clareza suficiente para distinguir o que elas encerram e, assim, fornecer uma definição que permita o conhecimento:

Eis porque costumo seguir aqui o modo de falar do Sr. Descartes, para o qual uma ideia poderá ser clara e confusa ao mesmo tempo: tais são as ideias das qualidades sensíveis, afetam aos órgãos, como a da cor ou do calor. Elas são claras, visto que as reconhecemos e discernimos facilmente umas das outras, porém não são distintas, pois não se distingue o que elas encerram. Assim sendo, não é possível defini-las. Só as fazemos conhecer por exemplos, e no resto somos obrigados a dizer que é um não sei quê, até lhes decifrarmos a contextura. (NE, 1980, p.192).

A confusão é, pois, comum à sensação e às ideias provenientes dela, sendo que essa também é a concepção que vigora nas *Meditationes*. Ao contrário da confusão está a distinção – a segunda espécie de ideias claras, oposta à confusão –, as quais são ideias advindas do intelecto:

(...) as ideias que provêm dos sentidos são confusas, sendo-o também as verdades que deles dependem, ao menos em parte; ao passo que as ideias intelectuais e as verdades que delas dependem são distintas, sendo que nem as ideias nem as verdades têm sua origem dos sentidos (...) (NE, 1980, p.192).

Partindo então dos termos ‘confuso’ e ‘obsuro’, poder-se-ia optar pela redução do primeiro ao segundo, porém conforme a classificação apresentada por Leibniz, ideias ‘obscuras’ constituem um grupo, e ideias ‘claras’, outro, onde a confusão encontra-se como uma espécie da *última*. Além disso, é o próprio Leibniz que reitera a diferença entre estes termos. Filaleto, seu interlocutor nos NE, é advertido ao tentar igualar os dois termos:

Quando Alexandre fez com que lhe trouxessem uma série de plantas, entre as quais reconheceu aquela que tinha visto em sonho, se por infelicidade não tivesse tido a ideia suficiente para reconhecê-la e se tivesse tido necessidade de um Daniel, como Nabucodonosor, para interpretar o seu sonho, é evidente que a ideia que teria tido da planta teria sido obscura e imperfeita (prefiro chamá-la assim, a denominá-la confusa) (...). (NE, 1980, p.193).

Para conceber um âmbito do inconsciente na filosofia de Leibniz, é preciso, então, lidar com a ambiguidade dos dois conceitos, o ‘obsuro’ e o ‘confuso’, e admitir dois gêneros de ‘ideias inconscientes’, conforme a proposta de HEIDEMANN (2012, p. 42-43): o primeiro, ligado ao conceito de uma percepção inapercebida, e o segundo a uma percepção clara, mas que não é suficientemente distinta para dá-se a conhecer o objeto:

Assim, Leibniz distingue basicamente entre duas espécies de ideias inconscientes. Primeiramente, ideias inconscientes são ideias obscuras. Elas são uma espécie de percepção, como ele diz na *Monadologia* (1714), ‘(...) que não se apercebe’, embora sejam diferentes da percepção dos sentidos e da consciência. (...) Posteriormente, ideias inconscientes são ideias confusas, i.e., ideias claras que permitem a diferenciação, todavia, não de um modo distinto que exija o conhecimento da natureza de algo (...) <sup>11</sup> (Tradução nossa).

---

<sup>11</sup> “So Leibniz basically distinguishes between two kinds of unconscious ideias. Frist, unconscious ideias are obscure ideias. They are a kind of perception, as he says in the *Monadologie* (1714), “[...] dont on ne s’apperçoit pas” though they are different from sense-perception and consciousness (...) Secondly, unconscious ideias are confused ideias, i.e., clear that allow for differentiation, however, not in a distinct way which requieres knowledge of the nature of something” (HEIDEMANN, 2012, p.42-43).

## 1.2- A consideração do conceito de obscuro na metafísica de Leibniz

Resta ainda considerar como o conceito de obscuro como uma falta, pode se encaixar na metafísica de Leibniz, ou mais precisamente, coadunar-se a sua doutrina da harmonia pré-estabelecida. O problema que surge aqui é compreender como algo a que falta consciência, e que, portanto, pode sugerir uma imperfeição, pode ser possível dentro de uma concepção que coloca a existência de uma ordem perfeita criada por Deus de antemão no mundo. Uma resposta adequada a tal questão só pode ser fornecida a partir de uma análise interna da própria metafísica de Leibniz.

Conforme a doutrina da harmonia pré-estabelecida, um dos princípios metafísicos mais importantes da filosofia de Leibniz, “Deus previu tudo e cuidou de tudo de antemão. Em suas obras há uma harmonia, uma beleza preestabelecida” (CP, 8, p. 173). No caso da substância individual, a mônada, tudo se passa da mesma forma: Deus, ao criar a mônada, acomoda cada uma a outra desde o início, pois encontra razão<sup>12</sup> suficiente para tal: “(...) Deus, ao comparar duas substâncias simples, encontra em ambas razões que a obrigam a acomodá-las uma à outra.” (*A Monadologia*, §52). Esta ordem existente de antemão entre as substâncias simples, que as acomoda umas as outras, faz com que cada mônada criada expresse a outra, e assim sucessivamente, de tal maneira que essa expressão abrange todo o universo:

Ora este enlace ou esta acomodação de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras faz cada substância simples ter relações que exprimem todas as outras e ser, portanto, um espelho vivo e perpétuo do universo (*Monadologia*, §56).

Neste ponto da discussão, é evidente o quanto esta argumentação remete para as múltiplas perspectivas existentes de cada mônada para com a outra mônada (*A Monadologia*, § 57), porém, sem nos adentrarmos neste âmbito, para a compreensão do conceito de obscuro dentro da metafísica de Leibniz, e também o confuso nos termos já abordados, nos basta destacar o seguinte: que cada mônada é criada por Deus de antemão, seguindo o princípio da ordem pré-estabelecida, de tal maneira que cada uma se acomode a outra, e, por conseguinte, expresse a outra. Disto, podemos enumerar algumas consequências:

---

<sup>12</sup> Princípio da razão suficiente, segundo o qual, Deus nada faz sem ter razão para tal.

- a) Conforme já destacado, a expressão vai tão longe, ao ponto de atingir todo o universo, ou seja, cada mônada expressa todo o universo;
- b) Porém, como a mônada é sempre criada e, portanto, ‘imperfeita’ quando comparada a seu criador, embora expresse o universo inteiro, não faz isso senão *confusamente*, pois do contrário ‘cada mônada seria uma divindade’ (*Monadologia*, §60).
- c) Ocorre que, então, a mônada expressa mais *distintamente* o que ocorre apenas a si mesma, ou seja, a seu corpo que lhe está afeto.

Considerando o ponto (a), a tendência da mônada em expressar todo o universo, (b), por sua vez, apresenta uma limitação que diz respeito à natureza representativa da mônada, ou seja, enquanto uma substância criada ela não pode representar *distintamente* todo o universo, embora possa fazê-lo de maneira *confusa*, já que imita o quanto pode seu criador:

Pode-se até dizer que toda substância traz de certa maneira o caráter da sabedoria infinita e da onipotência de Deus e imita-o o quanto pode. Por isso exprime, embora confusamente, tudo o que acontece no universo, passado, presente ou futuro, o que tem certa semelhança com uma percepção ou conhecimento infinito (...) (*DM*, §9, p.125).

Assim, embora a mônada perceba tudo quanto se sucede no infinito, não é capaz de ter apercepção – ou consciência – em todas essas múltiplas percepções; o campo de percepção dos objetos é infinito às mônadas, mas o conhecimento, a distinção, é restrito a uma pequena parte:

Porque Deus, ao regular o todo, atendeu a cada parte e muito em especial a cada Mônada, cuja natureza representativa nada conseguiria limitar à representação de uma só parte das coisas, muito embora, na verdade, *esta representação seja confusa apenas nos pormenores de todo o universo, e distinta apenas em pequena parte das coisas*, isto é, ou nas mais próximas ou nas maiores, relativamente a cada uma das Mônadas; (...) As Mônadas *são limitadas não no objeto, mas na modificação do conhecimento do objeto. Todas tendem confusamente para o infinito, para o todo, mas os graus das percepções distintas as limitam e distinguem.* (*Monadologia*, §60 – itálico nosso).

Nestes termos, o ponto (c) vem a precisar, mais especificamente, em que campo as mônadas podem realmente ter percepções distintas, a saber, nas coisas que lhe são

mais próximas, ou melhor, em relação ao corpo<sup>13</sup> que lhe está afeto: “(...) embora cada Mônada criada represente todo o universo, representa mais distintamente o corpo que lhe está particularmente afeto (...)” (*Monadologia*, §62).

Assim, o conceito de inconsciente (ou o confuso e o obscuro), cumpre um papel fundamental no sistema metafísico de Leibniz: no que diz respeito ao princípio da harmonia preestabelecida, uma representação confusa é completamente explicável e integra mesmo parte da ordem do universo, pois a mônada não pode nunca ser consciente de tudo quanto se passa no universo, já que não constitui uma divindade. Ela tende para o infinito confusamente – não esqueçamos do conceito de confuso, que é sempre uma *consciência*, mas não suficiente para o conhecimento –, mas refere-se sempre distintamente para um pequeno campo de objetos aos quais seu corpo se refere. Se prosseguirmos mais longamente neste viés metafísico, tem-se ainda o papel das representações obscuras em outro ponto que parecia ficar irresoluto, se formos agora lembrar a discussão mais gnosiológica do conceito da representação confusa dos sentidos: se recorrermos a (c), que afirma uma distinção das representações do corpo pela mônada, como entender as percepções confusas, outrora discutidas, dos sentidos? Neste caso, embora a confusão destas percepções possa ser entendida como uma falta, elas são perfeitamente adequadas à metafísica de Leibniz, pois todo corpo está em relação com tantos outros no universo – o universo é pleno – e recebe deles também sua impressão, o que torna impossível evitar certas representações obscuras nas percepções de cada corpo em particular:

Vê-se também que as percepções dos nossos sentidos, mesmo quando sejam claras, devem conter necessariamente algum sentimento confuso, pois, simpatizando todos os corpos do universo, o nosso recebe a impressão de todos os outros e, embora os nossos sentidos se refiram a tudo, é impossível nossa alma a tudo poder atender em particular. (...) (*DM*, §33, p. 148).

Assim, o conceito de inconsciente em Leibniz pode ser compreendido por duas vias: em primeiro lugar, pela via que podemos designar como gnosiológica, aquela que

---

<sup>13</sup> Mesmo representando mais distintamente apenas seu corpo, a mônada continua a expressar todo o universo, pois seu corpo nunca está só no mundo, mas refere-se a todo o universo, ou seja, cada corpo está em relação com outro corpo, e como o universo é pleno, preenchido de matéria, esta conexão segue até o infinito, de modo que a mônada, ao expressar seu corpo, expressa também todo o universo: “(...) como esse corpo exprime todo o universo, pela conexão de toda a matéria no pleno, a alma representa também todo o universo ao representar esse corpo que lhe pertence de um modo particular” (*Monadologia*, §62).

entende a representação confusa como uma falta, ou seja, representações em que falta uma consciência suficiente para o conhecimento, e em segundo lugar, pela via metafísica, como fundamento de uma ordem perfeita do mundo, seguindo o princípio da ordem pré-estabelecida. Conforme destaca La Rocca (2007, p. 67), “(...) em Leibniz aquilo que parece do ponto de vista gnosiológico como uma falta, é do ponto de vista metafísico, mesmo, o fundamento da harmonia do mundo”<sup>14</sup>.

## 2. O conceito de inconsciente em Wolff

Embora comumente Leibniz e Wolff sejam em grande parte sistemas filosóficos estudados em paralelo, onde Wolff aparece como um divulgador da filosofia de Leibniz, cabe ressaltar aqui a correção no que diz respeito a tal tradição muito difundida, que constitui um grande equívoco e uma maneira simplificada de entendermos os dois filósofos (RUIZ, 2000, p. 7). No caso específico de Wolff, pode-se situar uma concepção própria e mesmo objeções e reformulações a determinados conceitos de Leibniz, como o de Mônada, que apesar de constituir uma importante referência para Wolff não deixa de ser por ele reinterpretada em outros termos (RUIZ, 2000, p. 10). Da mesma forma, acerca do conceito de inconsciente, Wolff, apesar de manter a divisão de Leibniz em representações claras e obscuras, apresenta uma nova concepção, onde podemos destacar o conceito de grau, assim como a relação mais explícita entre clareza e consciência, e, inversamente, entre obscuro e não consciente.

### 2.1- Pensamentos claros, distintos e obscuros

Wolff segue a classificação de Leibniz apresentada, sobretudo, nas *Meditações*, acerca da divisão das representações entre claras e obscuras, onde a representação clara, por sua vez pode ser distinta ou confusa (PR, §275). ‘Pensamentos’ – como é o termo mais utilizado por Wolff no lugar de representação – claros são aqueles que “(...) estão constituídos de tal maneira que sabemos muito bem o que percebemos, e podemos distinguir do resto”<sup>15</sup> (PR, § 198); os distintos são aqueles onde é possível também, além da clareza suficiente para a diferenciação, a determinação da diferença entre as

---

<sup>14</sup> “(...) in Leibniz ciò che appare dal punto di vista gnoseologico come una macanza, è, dal punto di vista metafísico, addirittura il fondamento dell’ armonia del mondo” (LA ROCCA, 2007, p. 67-68).

<sup>15</sup> “(...) están contituidos de tal manera que sabemos muy bien lo que percibimos, y los podríamos distinguir del resto” (PR, §198).

partes (PR, §207); já os obscuros constituem aqueles pensamentos aos quais “(...) nem nos mesmos sabemos bem o que dizer a respeito daquilo que percebemos (...)”<sup>16</sup> (PR, §199), ou seja, onde não se é possível distinguir as partes de um objeto, suas *notas* características.

Neste contexto, o conceito de nota assume uma importância central em Wolff, onde clareza e obscuridade consistem essencialmente na presença ou falta de distinção das notas: “A clareza surge, portanto, do tomar nota da diferença em um múltiplice; a obscuridade, ao contrário, da falta deste tomar nota.”<sup>17</sup> (PR, §201). Nestes termos, também a representação confusa, embora seja uma espécie de representação clara, adentra o campo do obscuro, pela falta da distinção de notas suficientes à diferenciação de uma representação de outra, como quando se dá a impossibilidade de explicar a diferença de uma cor de outra:

Ocorre muito frequentemente, e em muitos homens na maioria das vezes, que não podem determinar a diferença daquilo que pensam e, portanto, tampouco podem dizer a alguém quando se solicita. Então são nossos pensamentos confusos. Por exemplo, quando vejo a cor vermelho, eu sei distinguir perfeitamente do verde, do amarelo e do resto das cores, e o pensamento que tenho, segundo isto, é claro. Porém, não posso determinar a diferença, e tampouco falar dele, quando alguém me pergunta, em que é diferente a cor vermelho do verde e de qualquer outra cor. E, portanto, é confuso meu pensamento a respeito disso.<sup>18</sup> (PR, §214 – tradução nossa).

O conceito de confuso, assim, não oferece notas distintivas o suficiente para a distinção, isto porque a clareza está contida na representação confusa em um *grau* menor, que mais tende para o obscuro: “(...) a confusão é uma carência de graus ulteriores de claridade e, de acordo com isso, surge quando nossos pensamentos são

---

<sup>16</sup> (...) ni nosotros mismos sabemos bien lo que hacer de aquello que percibimos (...)” (PR, §199).

<sup>17</sup> “La claridad surge, por tanto, del tomar nota de la diferencia em lo múltiplice; la oscuridad, em cambio, de la falta de este tomar nota” (PR, §201).

<sup>18</sup> “Ocurre muy frecuentemente, y en muchos hombres la mayoría de las veces, que no pueden determinar la diferencia de aquello que piensan y, por tanto, tampoco pueden decirlo a nadie cuando se les requiere. Entonces son nuestros pensamientos confusos. Por ejemplo, cuando veo el color rojo, lo sé distinguir perfectamente del verde, del amarillo y del resto de colores, y el pensamiento que tengo de él es, según esto, claro. Sin embargo, no puedo determinar la diferencia, y tampoco decir por ello, cuando alguien me pregunta, en qué es diferente el color rojo del verde o de cualquier otro color. Y, por tanto, es confuso mi pensamiento respecto de él” (PR, §214).

oscuros com respeito às partes (...)”<sup>19</sup> (*PR*, §215 – tradução nossa). O conceito de grau também é um ponto central e de destaque para a compreensão da divisão das representações em Wolff, conceito inexistente em Leibniz– ao menos explicitamente – que aponta para a escala clareza-distinção-confuso-oscuro, como algo a ser compreendido em torno de uma variação de grau. Com efeito, se quanto mais o grau de clareza aumenta, mais os pensamentos se tornam distintos<sup>20</sup>– sendo que a própria distinção também possui graus<sup>21</sup> –, inversamente, quanto mais o grau de clareza decresce, mais o pensamento torna-se confuso e obscuro:

(...) quando não se dá clareza alguma no conjunto de coisas que pensamos ao mesmo tempo, não podemos então distinguir entre si nada em absoluto (...), e não reina nem claridade nem distinção no pensamento completo que abarca tudo o que pensamos simultaneamente. E nos encontramos, por isso, no estado de pensamentos oscuros<sup>22</sup>. (*PR*, §213- Tradução nossa).

O conceito de grau coloca-se assim, como primordial para compreensão do estatuto da representação em termos de clareza ou obscuridade. A diferença entre uma e outra não se refere a uma cisão inflexível, mas tão somente a um aumento ou diminuição de grau.

## 2.2- A metáfora da clareza e o campo da obscuridade

Para expor o conceito de clareza e obscuridade, Wolff faz uso da metáfora da luz em oposição às trevas. Com efeito, as duas expressões são referidas ao sentido da visão (*PR*, §200), onde a clareza remete à ideia de luz, ou seja, assim como a luz solar ilumina

---

<sup>19</sup> “(...) la confusión es una carencia de grados ulteriores de claridad, y, de acuerdo com ello, surge cuando nuestros pensamientos son oscuros com respecto a las partes (...)” (*PR*, §215).

<sup>20</sup> “(...) El primer grado de la claridade no posee distinción (...); com el segundo grado de la claridade comienza el primer grado de la distinción (...) y así sucesivamente” (*PR*, §211).

<sup>21</sup> “(...) cuando podemos determinar la diferencia dentro de aquello que pensamos, tenemos el primer grado de la distinción. Lo que determinamos como diferencia encierra, a su vez, algo em sí a partir de lo cual se lo conoce y se lo diferencia de otras cosas. Si podemos determinar aún más esta diferencia, tenemos entonces el segundo grado de la distinción y así sucesivamente hasta que ya no tengamos más que pensamientos claros de la diferencia. (...)” (*PR*, §210).

<sup>22</sup> “(...) Cuando no se da claridad alguna em la conjunto de cosas que pensamos a la vez, no podemos entonces distinguir entre sí nada em absoluto (...), y no reina ni claridad ni distinción em el pensamiento completo que abarca todo lo que pensamos simultáneamente. Y nos encontramos, por ello, em el estado de pensamientos oscuros. (*PR*, §213).

os objetos do mundo para que se tornem perceptíveis, a clareza lança sua luz sobre o pensamento para que possamos perceber a diferença de uma percepção para outra: “Do mesmo modo que podemos chamar luz no mundo aquilo que torna visível os corpos que nos rodeiam (...) assim chamamos também luz àquilo que em nossa alma aclara os pensamentos (...)”<sup>23</sup> (PR, § 203-tradução nossa). De maneira oposta, o obscuro é a ausência dessa luz, ou como designa em outro lugar, é *Tenebra in anima*, ‘trevas da alma’, (PE, §36).

Mas, a questão ainda mais pertinente é a equiparação explícita ao conceito de clareza e distinção como o que implica consciência e, por sua vez, o obscuro à privação da luz e a uma ‘não consciência’. A clareza, assim, ao diferenciar as coisas de outras na multiplicidade, e a distinção, ao tornar clara também as partes desta representação já clara no seu todo, fazem surgir a consciência: “(...) a clareza e a distinção nos pensamentos fundamentam a consciência”<sup>24</sup> (PR, § 732 – tradução nossa.), onde, de maneira inversa, a incapacidade de estabelecer diferenças entre as coisas, como a que caracteriza os estados de pensamento obscuros, ocasionam a total indistinção do pensamento – e a supressão da consciência de si mesmo<sup>25</sup> – e, portanto, a não consciência. Conforme esclarece Wolff, “(...) Em tal caso não seríamos conscientes de nenhuma coisa (...), conseqüentemente *tampouco de nós mesmos* (...). É assim que a total obscuridade suprime a consciência”<sup>26</sup> (PR, §731– tradução e itálico nosso.).

Agora, no que concerne a definir um campo próprio para o obscuro, em Wolff, temos que o âmbito das sensações é próprio da obscuridade: “(...) nossas sensações são em sua maior parte confusas e obscuras (...)”<sup>27</sup> (PR, § 319- tradução nossa). Porém, Wolff também situa nos conceitos e no conhecimento<sup>28</sup> a presença do obscuro, onde no caso dos conceitos, afirma que “(...) possuem precisamente a mesma diferença que expliquei antes com respeito aos pensamentos em geral, a saber, que são *claros* ou

---

<sup>23</sup> “Del mismo modo que solemos llamar luz em el mundo a lo que hace visibles a los cuerpos que nos rodean (...) así llamamos también luz a aquello que em nuestra alma aclara los pensamientos (...)” (PR, §203).

<sup>24</sup> “(...) La claridad y la distinción en los pensamientos fundamentan la conciencia” (PR, §732).

<sup>25</sup> Para Wolff, a consciência de si mesmo dá-se a partir da consciência da diferença entre as coisas externas e o eu (PR, §730).

<sup>26</sup> “(...) Em tal caso no seríamos conscientes de ninguna cosa (...), consiguientemente tampoco de nosotros mismos (...). Es así que la total oscuridad suprime la conciencia” (PR, §731).

<sup>27</sup> “(...) nuestras sensaciones son en su mayor parte confusas y oscuras (...)”.

<sup>28</sup> Cabe observar que sensibilidade e intelecto não constituem faculdades separadas. Para Wolff, existe uma única faculdade, o ânimo, tido como uma força representativa de onde se originam todas as mais variadas atividades (as sensações, a imaginação, a atenção, o entendimento, etc.) (ARAÚJO; PEREIRA, 2014, p. 1661). Kant, ao contrário, não considera o ânimo como uma única faculdade; com efeito, a filosofia transcendental concebe três faculdades para o ânimo, reguladas por diferentes princípios: faculdade do conhecimento, do sentimento do prazer e desprazer e da faculdade de apetição.

*oscuros (...)*”<sup>29</sup> (PR, § 275 – tradução nossa). Mas, essa presença do obscuro não aponta para uma consideração positiva, pois o que é obscuro é sempre tido como algo imperfeito, como indica a divisão do conhecimento entre perfeito e imperfeito, em que este último provém, sobretudo, do que é obscuro e confuso, pois “(...) se originam, a partir da confusão e da obscuridade, os graus de conhecimento imperfeito (...)”<sup>30</sup> (PR, §281 – tradução nossa). Esta visão mais negativa já fora outrora mencionada em sua obra *Psicologia empírica* (§36), onde o obscuro aparece como um *defeito*, uma *falta* (*defectus privatio*), tendência aliás, presente tanto em Leibniz, quanto em Baumgarten. Ademais, é por ser essencialmente um defeito que o obscuro tende sempre a não sê-lo completamente, como aponta Wolff, quando introduz o conceito de *atenção*, como aquilo que direciona a luz para o pensamento (PR, §268). É por meio da atenção que sempre se pode ser capaz de ‘aclarar’ um pensamento, e o obscuro trata-se assim de uma forma de desatenção que pode, de certa forma, ser ‘corrigida’.

### 3. O conceito de inconsciente em Baumgarten: o campo do obscuro

Baumgarten em sua obra *Metafísica*(1993) conserva em grande parte Leibniz como uma referência importante, como bem demonstra a observação no prefácio desta obra acerca de sua aceitação da doutrina das mônadas e do princípio da razão suficiente<sup>31</sup>. A presença do termo obscuro, assim como a classificação geral das ideias (clara, distinta e obscura), também fornece a indicação da influência de Leibniz na filosofia de Baumgarten no que se refere particularmente a esse ponto.

Baumgarten vem fornecer, na *Metafísica*, particularmente na seção sobre a psicologia empírica, uma definição acerca da representação como estando dividida em dois grupos, o campo das percepções claras – ou da luz –, e o campo das percepções obscuras – ou das trevas –, que também constitui o *fundo da alma*<sup>32</sup>. O fato de termos representações claras ou obscuras é explicado por Baumgarten pela posição do corpo no mundo, ou seja, é a posição que o corpo ocupa no mundo que definirá se a representação será clara ou obscura, pois é a partir do corpo que a alma representa.

---

<sup>29</sup> “(...) poseen precisamente la misma diferencia que explique antes respecto de los pensamientos en general, a saber, que son *claros* u *oscuros* (...)” (PR, §275).

<sup>30</sup> “(...) se originan, a partir de la confusión y de la oscuridad, los grados del conocimiento imperfecto (...)” (PR, §281).

<sup>31</sup> Conforme os comentários dos tradutores e editores Courtney D. Fugate e John Hymers, à edição inglesa *Metafísica* de Baumgarten (2014, p. 13)

<sup>32</sup> *Metafísica*, §514

As percepções claras podem ser distintas ou confusas<sup>33</sup>, de acordo com a clareza das notas distintivas. Para ele, a representação obscura é aquela que não contém tantas marcas distintivas para diferenciar uma percepção de tantas outras, ou seja, não é suficiente para ‘reconhecer’ algo: “As representações obscuras não contêm tantas representações de marcas distintivas quantas possibilitem reconhecer o objeto representado e distingui-lo dos outros; por outro lado, as representações claras contêm-nas (por definição) (...)” (*Estética*, §13).

Já o termo *confuso*, requer um esclarecimento adicional. Uma representação confusa, que é uma subdivisão da representação clara, é aquela cujas marcas distintivas são indiscerníveis. Não é possível em uma percepção confusa distinguir com clareza uma percepção de outra, no entanto, é possível que o indivíduo ao menos represente para si as marcas distintivas do objeto percebido, caso contrário, não haveria de forma alguma sequer a percepção da diferença, ainda que confusa, de um objeto de outros. Baumgarten trabalha assim com uma forma peculiar para conceber uma percepção confusa: as marcas distintivas são indiscerníveis, porém são ao menos representáveis, ou seja, são parcialmente claras e parcialmente obscuras, pois“(...) aquele que pensa de modo confuso alguma coisa representa certas coisas para si mesmo de modo obscuro” (*Metafísica*, §510). A indicação de um componente obscuro na própria representação clara, aponta, assim, para uma concepção relativamente mais positiva do inconsciente<sup>34</sup>, no sentido de contribuir de alguma forma para o campo da clareza, ainda que o obscuro continue referido a uma falta, ou a um defeito atribuído a sensação.

O campo da obscuridade e da confusão é ainda característico de uma faculdade inferior de conhecer, é o campo das representações sensíveis, que embora possam conter marcas distintivas, são essencialmente obscuras:

(...). Segue-se que a obscuridade é um grau menor do conhecimento, enquanto que a clareza é um grau mais elevado, e, pela mesma razão, a confusão é um grau menor do conhecimento, ou ainda, um grau inferior, enquanto que a distinção é um grau maior ou então um grau superior. A faculdade de conhecer alguma coisa de modo obscuro e confuso, ou então de modo indistinto, é, pois a faculdade do conhecimento inferior. Minha alma, portanto, dispõe de uma faculdade do conhecimento inferior (*Metafísica*, §520 – tradução nossa).

---

<sup>33</sup> *Estética*, §15.

<sup>34</sup> ROCCA, (2007, p. 72).

Baumgarten utiliza assim, como forma de distinguir entre faculdades inferiores e superiores, o critério da clareza e da obscuridade, de tal forma que, se a representação obscura e confusa é própria da sensibilidade, a representação clara e também distinta é, por sua vez, característica do intelecto; o que é sensível deve ser empregado para o que se refere ao domínio das representações obscuras, para que estas sejam “(...) distinguidas das representações intelectuais distintas, segundo todos os graus possíveis.” (*Estética*, §3). A distinção é, dessa forma, própria à faculdade superior, o intelecto: “Minha alma conhece alguns objetos distintamente. A faculdade de conhecer alguma coisa distintamente é a faculdade cognitiva superior, o intelecto (...)” (*Metafísica*, §522).

Comparativamente, podemos dizer que a divisão entre faculdades inferiores e superiores de acordo com o critério de clareza e obscuridade, é assim mantida segundo a mesma perspectiva de Leibniz, para o qual a sensação era o campo da confusão e da obscuridade, enquanto que o intelecto era caracterizado pela distinção. Essa concepção será em vários momentos criticada por Kant, conforme apresentaremos no próximo tópico, que considera esse critério de classificação entre as faculdades como meramente lógico.

#### **4. A crítica de Kant**

Para a elaboração de um conceito de representação não-consciente, ou inconsciente, Kant contava com uma longa tradição atrás de si, a qual havia travado um exaustivo debate acerca de tal temática. Partindo de Leibniz, essa tradição racionalista composta por Wolf, Meyer e Baumgarten, vai teorizar acerca da representação, em que o conceito de obscuro aparecerá como uma privação e como característica distintiva da faculdade inferior – a sensibilidade. Kant não era indiferente a tais teorizações. A tradição racionalista desempenha mesmo uma real importância para o conceito de representação inconsciente em Kant, conforme destaca Heidemann (2012, p. 39 – tradução nossa): “(...) Kant, para sua discussão da possibilidade das representações inconscientes, até certo ponto, conta com os racionalistas antecedentes”. Em suas aulas de *Metafísica* e *Lógica*, Kant utilizou mesmo, por vários anos, obras de Meyer e Baumgarten (ROCCA, 2007, p.76), sendo que este último constitui uma referência

importante para Kant no que se refere à elaboração de uma ulterior disciplina, a Antropologia:

Nos primeiros anos da década de 1770, a antropologia era uma disciplina incipiente. Kant achava conveniente incluí-la no currículo da formação universitária porque considerava que poderia ser proveitosa para os estudantes. (...). Desde 1772 e durante mais de quinze anos ensinou antropologia, empregando como fonte particularmente a *Metafísica* de Baumgarten, particularmente a seção da psicologia empírica (MARTINEZ, 2014, p. 28 – e tradução nossa).

Entretanto, a leitura de Kant destes autores é, particularmente, crítica com relação à terminologia empregada por eles (HEIDEMANN, 2012, p. 39), bem como a determinados conceitos. Será através dessa crítica empreendida através do diálogo com tais obras que, mais propriamente, emergirá a ‘teoria’ ou doutrina do inconsciente na filosofia de Kant. Dada a limitação, e conforme a proposta deste trabalho, apresentaremos então, algumas destas críticas de Kant no que se refere à concepção de Leibniz, Wolff e Baumgarten.

Em várias obras, Kant destaca o equívoco de Leibniz – ou da tradição Leibniz-Wolfiana – com relação ao termo confuso. Uma representação, conforme Kant, ou é clara, ou obscura. Se a clareza se estende ‘à composição da representação’ se chama distinta, do contrário, é indistinta. A representação distinta, pois, não pode se opor à confusa<sup>35</sup> – conforme a terminologia utilizada por Leibniz, assim como Wolf, conforme já frisamos –, já que “Aquilo que é confuso tem de ser composto; pois no simples não há ordem, nem confusão. Esta última é, pois, a causa da indistinção, não a definição dela”. Ainda nos *Manuais dos cursos de Lógica* – ou como é conhecida, ‘Lógica Jäsche’ –, ao mencionar explicitamente Wolf e seus discípulos, a mesma crítica é apontada com relação ao termo:

Os discípulos de Wolf chamam confusa (*verworrene*) a representação indistinta. Mas a expressão é imprópria, pois o oposto da confusão (*Verwirrung*) não é a distinção (*Deutlichkeit*), mas a ordem

---

<sup>35</sup> Para um maior aprofundamento da questão ver, *Kant e la rappresentazioni “chiare e confuse”* (PROCURANTI, 2008).

(*Ordnung*). Sem dúvida a distinção é um efeito da ordem e a indistinção um efeito da confusão, e todo conhecimento confuso é também indistinto. Mas não vale a proposição inversa – todo conhecimento indistinto é confuso –, pois, nos conhecimentos em que não há multiplicidade, não há ordem, mas não há também confusão (*Log*, AK34).

Além desta crítica terminológica, Kant empreende uma segunda crítica que se refere à distinção conceitual contida nos conceitos de representação clara e obscura, em que esta segunda objeção é direcionada tanto a Leibniz quanto a Baumgarten.

Conforme Kant, a clareza e a obscuridade não podem servir de critério de distinção entre faculdades superiores e inferiores, sensibilidade e intelecto. No caso de Leibniz, conforme exposto anteriormente, as ideias sensíveis são sempre confusas por provirem dos sentidos, enquanto o intelecto é sempre o âmbito da verdade e da distinção (e, portanto, da clareza). O mesmo se aplica a Baumgarten, o qual, em sua obra *Metafísica*, concebe o ‘reino da luz’ como o campo próprio da faculdade superior, o intelecto, e o ‘reino das trevas’ – a obscuridade – ao sensível. De acordo com Kant, essa concepção é equivocada, pois tanto a sensibilidade quanto intelecto podem ter representações claras e obscuras, sendo assim que ele adverte:

(...) o sensitivo é mal definido como aquilo que se conhece mais confusamente e o intelectual como aquilo cujo conhecimento é distinto (...). Os sensitivos podem ser absolutamente distintos e os intelectuais maximamente confusos (*Dissertação*, §7).

Da mesma maneira, o critério de ‘clareza-obscuridade’ leva em conta apenas um aspecto lógico, meramente formal, com o qual a filosofia de Kant inaugura definitivamente uma nova concepção: o aspecto que distingue as faculdades entre inferior e superior, é o aspecto transcendental, a sensibilidade como uma passividade, ‘como receptividade das sensações’ e o intelecto como uma ‘espontaneidade da apercepção’. Conceber a sensibilidade como o campo de representações confusas<sup>36</sup> e o

---

<sup>36</sup> Ainda sobre tal ponto, na *CRP* (B60): “Imaginar, pois, que a nossa sensibilidade não fosse mais do que a representação confusa das coisas, contendo simplesmente aquilo que pertence a elas em si mesmas, mas apenas como um amontoado de características e representações parciais que não pudéssemos separar umas das outras conscientemente, seria uma deturpação dos conceitos de sensibilidade e fenômeno e tornaria inútil e vazia toda a doutrina dos mesmos.

intelecto como o campo da distinção, consiste em um grande erro inaugurado pela tradição Leibniz-wolffiana<sup>37</sup>:

A filosofia Leibniz-wolffiana adotou por isso um ponto de vista inteiramente equivocado, em todas as investigações sobre a natureza e a origem de nossos conhecimentos, ao considerar meramente lógica a diferença entre sensibilidade e o intelecto, quando ela é na verdade transcendental e não diz respeito somente à forma da clareza ou obscuridade, mas sim à origem e ao conteúdo dos mesmos (...) (CRP, B61)

Outra crítica que se dirige particularmente a Wolff é acerca do conceito de *nota*, conceito este que embora já possa ser identificado em Leibniz, com Wolff ganha mais amplitude. A *nota* designa a parte de uma multiplicidade, e a distinção, conforme Wolff, consiste em tornar claras as notas. Kant concorda em geral com o conceito de nota nos termos de Wolff, ao afirmar que “uma nota é o que constitui, numa coisa, uma parte de seu conhecimento, ou, o que é o mesmo, é uma representação parcial, considerada fundamento do conhecimento de uma representação total” (Lóg., AK58) – mas não ocorre o mesmo com o conceito de distinção. Com efeito, para Kant, a distinção não pode resumir-se na decomposição das partes, no tornar claras as notas, pois há uma diferença essencial em ‘tornar um conceito distinto’ e ‘formar um conceito distinto’ pois, no primeiro, a distinção consiste em tornar claras as notas existentes, mas, no segundo, as notas surgem apenas no final, produto da síntese<sup>38</sup>. É assim que, conforme Kant:

Os lógicos da escola wolffiana faziam consistir toda operação de tornar distintos os conhecimentos [*Deutlichmachung*] em sua decomposição [*Zergliederung*] pura e simples. Mas nem toda distinção repousa sobre a análise [*Analysis*] de um conceito dado, o que só ocorre em relação às notas que só entram no conceito como

---

<sup>37</sup> Apesar de em muitos momentos Kant referir-se a Wolff genericamente – é comum a referência ‘à tradição Leibniz-wolffiana’ –, e incluí-lo em tal crítica no que diz respeito à divisão intelecto-distinção, sensibilidade-confuso-obsuro, todavia, Wolff não atribui a obscuridade somente à sensibilidade, mas também aos conceitos e ao conhecimento, como fora exposto anteriormente no tópico dedicado a este filósofo.

<sup>38</sup> É o que Kant denomina de distinção sintética (Log, AK63).

partes do possível conceito total [*als Theile des ganzen möglichenBegriffs*] (*Lóg.*, AK63).

A crítica ao conceito de nota que Kant efetua, tem por objetivo, assim, desvincular a relação entre consciência e nota (MADRID, 2012, p. 198) que pode ser encontrada na tradição racionalista, implícita ou implicitamente, de maneira que é possível, pois, formar um conceito do qual me torno consciente, sem, contudo, ter em vista as notas – que surgem apenas no fim. O obscuro não é, assim, um ‘defeito’, uma ‘privação’ que tem como consequência a indistinção das notas. Trata-se de outro registro, tal como veremos à frente.

## CAPÍTULO II

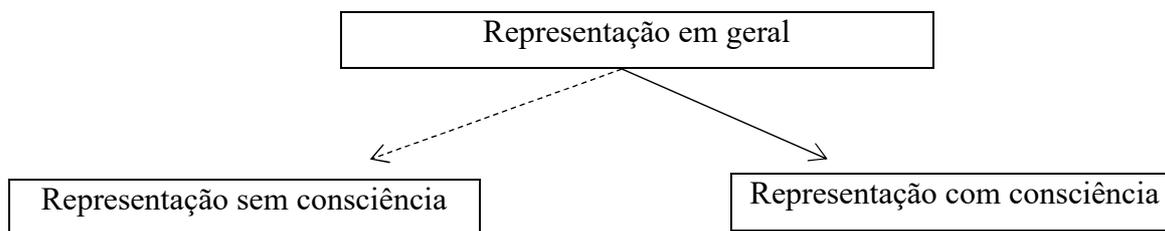
### REPRESENTAÇÕES CONSCIENTES E NÃO CONSCIENTES

Em uma passagem da *CRP* (B376-7), Kant desenvolve uma breve reflexão sobre o conceito de representação, cujo intuito é fornecer uma classificação geral das representações. Para isso, ele parte do conceito mais extenso, a saber, a classe ou o gênero superior da ‘representação em geral’ (*Vorstellung überhaupt*). A partir daí, ele apresenta apenas um único ramo da divisão deste conceito geral e se ocupa exclusivamente das suas partições. A este ramo ele denomina de ‘representações com consciência’ (*Vorstellungen mit Bewusstsein*). Naturalmente, a partir deste fato, surge a seguinte questão: qual seria, então, o outro ramo da ‘representação em geral’ não tratado sistematicamente por Kant nesta (e talvez em nenhuma outra) passagem? A suposição óbvia é a de que este ramo tácito se refere às representações opostas àquelas mencionadas por ele, a saber, as ‘representações sem consciência’ (*Vorstellungen ohne Bewusstsein*).

Portanto, ao tratar explicitamente das representações com consciência (*mit Bewusstsein*), Kant remete implicitamente em suas obras a outra forma de representações: aquelas sem consciência (*ohne Bewusstsein*). Em suas palavras: “o gênero é a representação em geral (...), sob ela está a representação *com* consciência” (*CRP*, B376, *itálico acrescentado*). A respeito desta classificação, Rohden comenta que “(...) sob as representações em geral poderia supor-se um segundo grupo, o das representações sem consciência (...)”, isto porque – continua ele – segundo a escala de Kant, “todas as demais representações que se seguem são especificações desta representação com consciência” (2009, p. 3). Na verdade, Kant desenvolve nesta passagem tão somente as divisões relativas às representações com consciência, deixando completamente de lado as referidas divisões quanto às representações sem consciência.

Esquemáticamente, nesta passagem, temos a seguinte visão de Kant acerca da representação em geral, segundo a sua divisão em representação com consciência e sem consciência (*Quadro 2*):

## Quadro 2:



A linha cheia indica a divisão explícita de Kant quanto à representação com consciência, e a linha tracejada a sua divisão implícita quanto à representação sem consciência.

De fato, o assunto é inúmeras vezes inserido, sempre fugidamente, na *CRP*, tal como, por exemplo, pode-se ver nas seguintes passagens: “ (...) toda ligação – quer sejamos dela conscientes ou não (...) – é um ato do entendimento (...) ” (*CRP*, B130); “(...) Há incontáveis graus de consciência, portanto até seu desaparecimento” (*CRP*, B415); “tudo, no entanto, e mesmo toda representação, na medida em que se é dela consciente, pode ser denominado objeto” (*CRP*, B235).

O fato é que as representações sem consciência, ou como também menciona, as representações *obscuras*, constituem um tema abordado por Kant não somente na *CRP*, mas tem o seu registro já desde o período pré-crítico<sup>39</sup> de forma sempre espargida. Por exemplo, nos *Sonhos* (1766), Kant escreve:

(...) muitos conceitos nascem de conclusões ocultas e obscuras por ocasião das experiências e se transferem depois para outros sem a consciência da própria experiência ou da conclusão que fundou o conceito sobre ela. (...) Há muitos deles, que em parte nada mais são do que uma ilusão da imaginação, e em parte também são verdadeiros, na medida em que mesmo conclusões *obscuras* nem sempre erram (...) (II 320 – itálico nosso).

Nas *Reflexões* tanto de *Antropologia*, quanto *Lógica e Metafísica*, inúmeras são as referências a uma obscuridade, que passa a ampliar-se, assumindo uma

---

<sup>39</sup> *Reflexões, de lógica, Antropologia e metafísica.*

preponderância no âmbito, teórico prático e estético, a ser exposto nos tópicos mais à frente. As *conclusões obscuras* a que se referem os *Sonhos*, ampliam-se gradativamente assumindo papel de relevante importância, constituindo mesmo a base de onde se originam os pensamentos claros, já apontado pelos *Sonhos*. Nesta direção temos o apontamento das *RA* (177, AA XV – tradução nossa), onde “as representações obscuras se encontram prenas das claras”<sup>40</sup>, delas se originando mesmo algo elevado como o conhecimento racional: “Todos os conhecimentos racionais (invenções) se encontram preparados em obscuridade”<sup>41</sup> (*RA*, 1482, AAXV – tradução nossa). Trata-se sempre de um conceito que passa a ganhar relevância na concepção de Kant, fundando um registro próprio aquém de um grau de consciência, conforme examinaremos adiante.

## 5. Representações conscientes: clareza, distinção e obscuridade

Cabe agora fornecermos uma definição em que consistem as representações com consciência. Conforme Kant, um segundo grau de conhecer é o representar algo com consciência<sup>42</sup>, ou *perceber* (*Lóg.*, AK64). A ideia de conceber a representação com consciência como percepção também aparece novamente na *CRP* (B376), onde Kant apresenta a subdivisão dessa espécie de representação. Se apresentássemos o trecho referido esquematicamente teríamos o que se segue (*Quadro 3*)<sup>43</sup>:

---

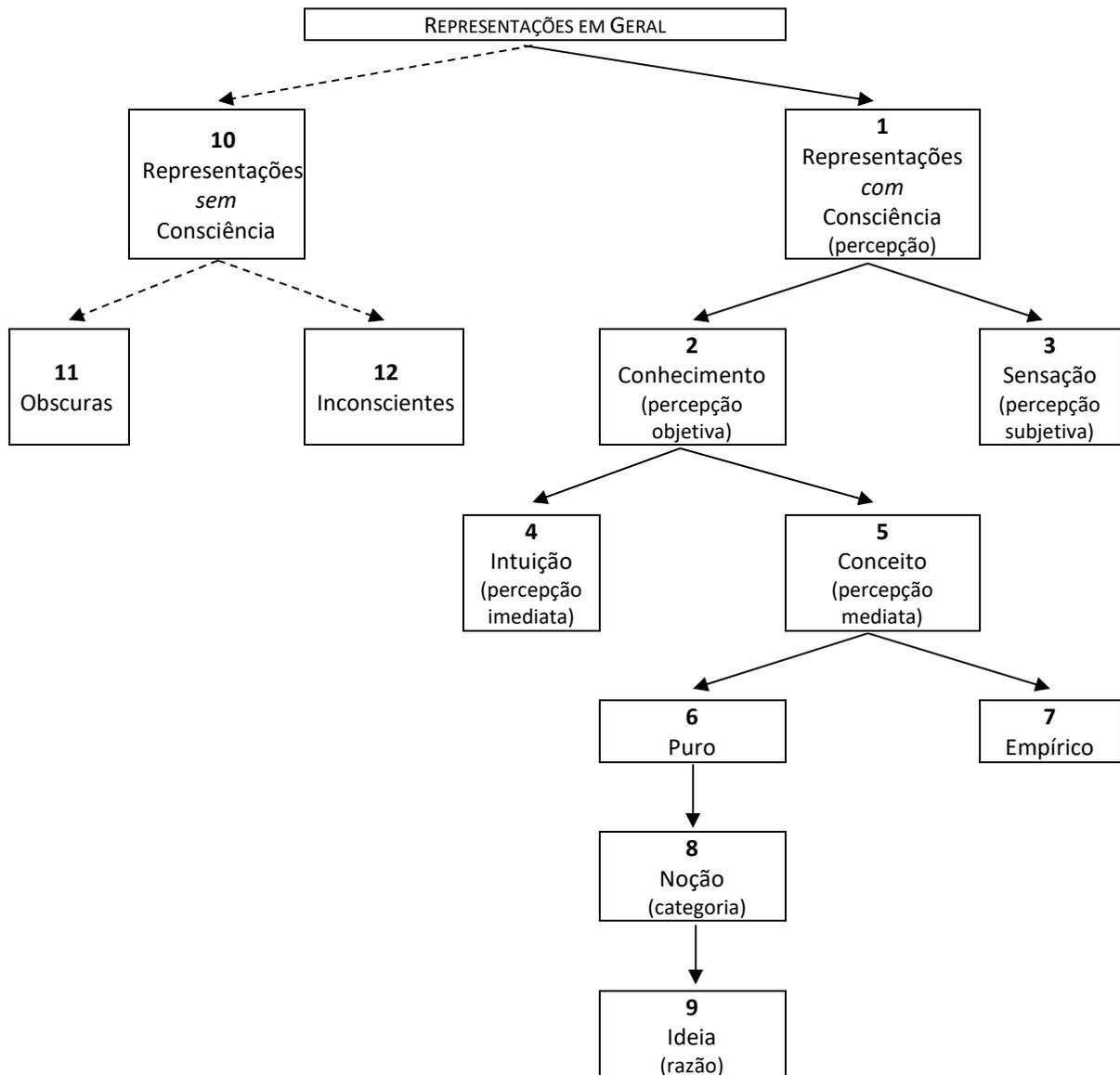
<sup>40</sup> “Dunkle Vortellungen sind praegnant von klaren.” (*RA*, 177, XV)

<sup>41</sup> “(...). Alle Vernunftkenntnisse (Erfindungen) sind praeparirt im Dunkeln.” (*RA*, 1482, AAXV)

<sup>42</sup> O primeiro grau é simplesmente representar-se algo (*Log*, AK64), ou seja, tanto *com* ou *sem* consciência.

<sup>43</sup>Correspondências do mesmo esquema, por exemplo, em *RL* (2835, AAXVI); *Log/Dohna*, (752, p.485).

**Quadro 3:**



Lado direito (linha cheia): apresenta a divisão das representações com consciência. Lado esquerdo (linha tracejada): mostra a divisão das representações sem consciência (a ser tratada à frente, no tópico 6).

Colocando, por ora, o gênero das representações sem consciência à parte, pois serão tratadas em um tópico específico, e foram apenas incluídas no quadro acima para oferecer uma visualização mais ampla, partiremos, então, para as representações com consciência. Com efeito, ele chama: (1) a representação com consciência de *percepção*; (2) o conhecimento de percepção objetiva; (3) a sensação de percepção subjetiva; (4) a intuição de percepção imediata; (5) o conceito de percepção mediata. Embora ele não indique explicitamente, poder-se-ia ainda dizer que: (6) o conceito puro é uma

percepção mediata pura; (7) o conceito empírico é uma percepção mediata empírica; (8) a noção é uma percepção mediata pura intelectual; (9) a ideia é uma percepção mediata pura racional. Por questão de economia, Kant usa expressões simples ao invés de complexas para designar todas estas espécies de percepções.

Sem nos adentrarmos sobre o conceito de consciência empírica e transcendental, a serem tratados no próximo capítulo, podemos dizer da consciência de uma maneira geral, enquanto capacidade de perceber algo, que ela possui três variações diferentes, ou como é o termo de Kant, a variação de três *graus*, a saber: a *distinção*, a *clareza* e a *obscuridade*. Esta tríplice divisão dos graus de consciência pode ser, por sua vez, aplicada, no domínio teórico, às representações intelectuais e estéticas, ou mais precisamente, aos conceitos e às intuições sensíveis. Na verdade, dito de modo mais amplo, esta tríplice divisão dos graus de consciência se aplica a todos os domínios: teórico, prático e estético.

O primeiro grau de consciência<sup>44</sup>, a *clareza (Klarheit)*, é uma representação que tem a ver com a consciência que percebe a simples diferença entre um objeto e outro, sem, porém, distinguir as suas partes constituintes – isto é, tal como esclarece Kant, “a consciência das próprias representações que basta para diferenciar um objeto de outro é a clareza” (*Antropologia.*, Ak138). Kant oferece o exemplo da via láctea, onde apenas perceber-se-á como uma ‘faixa esbranquiçada’. Minha consciência é neste caso ‘clara’, ou seja, suficiente para diferenciar a via láctea de outros objetos, ainda que não seja possível ver as estrelas individuais que a compõe – este último ponto, aliás, será apenas possível no segundo grau, a *distinção*.

Com efeito, o segundo grau de consciência, a *distinção (Deutlichkeit)*, é uma representação que se refere a uma consciência clara de nível mais elevado, que consiste na clareza das partes contidas em uma representação, constituindo uma espécie de análise – é a clareza das *notas*:

Vejo, por exemplo, a via láctea como uma faixa esbranquiçada. Os raios luminosos de cada uma das estrelas individuais que nela se encontram devem ter chegado necessariamente até meu olho. Mas sua representação foi apenas clara e só pelo telescópio se torna distinta,

---

<sup>44</sup> A noção de grau é aplicada por Kant também a outros conceitos, além do de consciência, como por exemplo, o de sensação (*CRP*, B207ss.), o de faculdade e do eu (*CRP*, B414-5).

porque agora vejo as estrelas individuais contidas naquela faixa esbranquiçada (*Log*, Ak35).

A distinção pode ainda ser dividida em duas espécies (*Log*, AK35), a saber: a *sensível*, relacionada a multiplicidade da intuição – como o exemplo acima citado da via láctea; e a *intelectual*, referente aos conceitos tornados distintos através da decomposição dos mesmos, como é o exemplo de Kant acerca do conceito de virtude (*Log*, AK35).

O terceiro e último grau de consciência, o *obsuro* (*Dunkel*), é uma representação definida, por Kant, mediante duas notas complementares: de um lado, o obscuro tem um *grau* de consciência muito fraco, devido a uma limitação – isto é, a diminuição do grau – de uma das faculdades do sujeito (memória, atenção, linguagem, sentidos, conceitos); de outro, devido a tal limitação do grau de consciência, o obscuro é percebido de forma mediata ou indireta, através das representações claras ou distintas.

O primeiro sentido da definição da representação obscura pode ser explicado por Kant através do exemplo do enfraquecimento da faculdade da memória:

(...) Um certo grau de clareza que não baste para a rememoração pode ser encontrado até mesmo em muitas representações obscuras, já que sem consciência alguma nós não faríamos qualquer distinção na ligação de representações obscuras, e isto é algo que conseguimos fazer quanto a característica de muitos conceitos (como aqueles do direito e da equidade, ou do músico que, no fantasiar, compreende muitas notas ao mesmo tempo) (...). Há incontáveis graus de consciência, portanto até seu desaparecimento (*CRP*, B415 – itálicos acrescentados).

Nesta passagem, fica evidente que Kant compreende o obscuro enquanto um grau de consciência muito fraco que ocorre proporcionalmente a uma diminuição do grau da faculdade da memória do sujeito. Convém notar ainda que o obscuro é um grau de consciência muito tênue, porém, sem implicar um completo desaparecimento da própria consciência, uma vez que Kant afirma que a consciência tem um grau que pode ser diminuído ao infinito (*CRP*, B414-5). (Kant exemplifica ainda as representações obscuras no caso do enfraquecimento do grau da faculdade da atenção, mas este ponto

será explicado adiante no tópico das representações inconscientes, pelo fato de ele aproximar estes dois conceitos neste contexto).

O segundo sentido da definição do obscuro aparece no texto da *Antropologia*, onde Kant escreve: é obscuro se “(...) podemos ser *mediatamente* conscientes de ter uma representação, mesmo que não sejamos *imediatamente* conscientes dela” (*Antropologia*, Ak135 – itálicos acrescentados)<sup>45</sup>. Este segundo ponto pode ser mais bem compreendido ao levarmos em consideração o primeiro, pois à medida que a representação obscura é muito fraca, dada a debilidade de algumas das faculdades do sujeito, então sua percepção só é possível através de outras representações, tais como as claras e as distintas. Kant explica isto através do exemplo das representações obscuras na percepção da energia magnética devido à debilidade em grau dos sentidos:

Assim, nós conhecemos a existência de uma matéria magnética, que perpassa todos os corpos, a partir da percepção da limalha de ferro atraída pelo ímã, ainda que uma percepção imediata dessa matéria nos seja impossível em virtude da constituição de nossos órgãos (...) (*CRP*, B273 – itálico acrescentado).

Neste exemplo, vê-se que, embora a energia magnética seja uma representação obscura, pois é imperceptível aos sentidos humanos, todavia, ela pode ser percebida indiretamente mediante as representações claras, ou seja, por meio de inferências extraídas a partir da percepção empírica das limalhas de ferro e seguida da sua representação conceitual.

## **6. Representações não-conscientes: *Dunkel e unbewusst***

Embora Kant não efetue uma classificação explícita das representações sem consciência, não obstante, ao se reunirem os trechos em que se refere ao assunto, podemos notar que existem representações sem consciência no domínio teórico, prático e estético, além das que Kant reserva especificamente para o caso da sensação. Esta compreensão é também compartilhada por Allison, embora o reconheça parcialmente

---

<sup>45</sup> Em outra obra Kant reitera esta explicação: “Las representaciones oscuras son aquellas de las que no somos conscientes de modo inmediato, sino a través de su efecto. (...) no es necesario ser consciente mediante la sensación si puede alcanzarse la conciencia a través de inferencias” (*AB*, 1439-1440, p. 226).

apenas nos dois primeiros campos, ao afirmar que “apesar de que Kant não desenvolve este tema na *CRP*, veremos que está em total disposição admitir representações inconscientes capazes de influenciar nossos desejos e sentimentos (1992, p. 225)”<sup>46</sup>.

Além disso, podemos observar que, no ramo (gênero) das representações sem consciência, Kant inclui, aparentemente<sup>47</sup>, duas espécies principais de representações, a saber: as *obscuras* e as *inconscientes*. No fundo, todas as representações sem consciência analisadas por Kant recaem sob uma destas duas espécies, as quais são refletidas no campo teórico, prático ou estético. O quadro abaixo resume estas informações preliminares sobre as espécies e os domínios das representações sem consciência (*Quadro 4*):

**Quadro 4:**

		REPRESENTAÇÃO SEM CONSCIÊNCIA		
DOMÍNIO		Teórico	Prático	Estético
ESPÉCIE		Obscuro		
		Inconsciente		

As representações sem consciência possuem duas espécies principais (obscura, inconsciente) e três domínios (teórico, prático, estético). No Quadro 2, esta divisão das espécies aparece no lado esquerdo (linha tracejada)

Em linhas gerais, podemos dizer que há as seguintes relações entre as espécies e os domínios das representações sem consciência. Primeiro, para Kant, o domínio das representações sem consciência é idêntico ao das representações com consciência, uma vez que ambas têm como escopo o domínio teórico, prático e estético. Segundo, Kant considera o gênero das representações sem consciência como idêntico ao das representações não conscientes. Terceiro, ele distingue no gênero das representações

<sup>46</sup> Na edição inglesa expandida do mesmo livro, Allison escreve nesta passagem: “O eu é aqui o sujeito cognitivo concebido abstratamente, não um sujeito real, empiricamente, com sonhos, desejos, volições (ambos conscientes ou inconscientes [*unconscious*])” (2004, p. 164).

<sup>47</sup> Veremos que, embora inicialmente, possamos admitir tal divisão, o *Dunkel* e o *unbewusst* assumirão sentidos aproximados: o de um campo autônomo de representações que não mais pertencem à consciência. Portanto, essa divisão não deve ser encarada rigidamente, mas apenas como indicação inicial da problemática em Kant.

sem consciência (ou não conscientes), em um primeiro momento, em duas espécies, o obscuro e o inconsciente – sendo que o obscuro é definido mediante o conceito de *grau* e o inconsciente mediante o conceito de *déficit de atenção*, embora seus conceitos sejam aproximáveis. As justificativas e esclarecimentos destes pontos são encontrados nos próximos tópicos.

### 6.1- A terminologia de Kant para as representações não-conscientes

Para a compreensão do sentido e da função de tais representações na filosofia de Kant é imprescindível, primeiramente, destacar o que significa para ele este gênero de representações ‘sem consciência’, e como também emprega os termos ‘não consciente’, ‘obscuro’ e ‘inconsciente’. Há uma relação geral de aproximação e distinção entre tais termos, de tal maneira que para esclarecer a matéria torna-se essencial o recurso aos termos originais em alemão.

Naturalmente, o conceito central a ser aqui focalizado é o gênero da representação sem consciência, a qual é concebida por Kant como um gênero de representações contraposto ao da representação com consciência, sendo ambas derivadas do gênero superior da representação em geral.

Em linhas gerais, pode-se dizer que há uma aproximação maior entre o significado dos termos ‘sem consciência’ e ‘não consciente’, bem como uma determinação, a partir destes, do significado dos termos ‘obscuro’ e ‘inconsciente’, além de aproximações conceituais entre estas duas últimas expressões.

A primeira etapa desta tarefa consiste em justificar que, em Kant, o gênero da representação sem consciência (*ohne Bewusstsein*) tem o mesmo sentido da representação não consciente (*nicht bewusst*).

Para corroborar este ponto de vista, há duas passagens que podem ser citadas. A primeira, na *Antropologia* (Ak135), quando Kant caracteriza as representações *obscuras* (*dunkelen*) como aquelas “de que não somos imediatamente conscientes”. A segunda, na *Lógica* (Ak11), quando ele qualifica as representações *inconscientes* (*unbewusst*) como aquelas de que se faz uso “segundo regras de que não tem consciência”. Nestes dois exemplos, Kant admite que tanto as representações obscuras como as inconscientes sejam espécies contidas no gênero das representações não conscientes: a primeira porque não somos imediatamente conscientes, e a segunda porque não temos qualquer consciência.

Neste sentido, é justificável dizer que ele considera como sinônimas ou equivalentes as representações sem consciência (*ohne Bewusstsein*) e as representações não conscientes (*nicht bewussten*), as quais são, por sua vez, identificadas ao gênero que forma o ramo contraposto ao das representações com consciência ou conscientes.

Já o termo ‘inconsciente’ é empregado por ele através de duas expressões alemãs diferentes: o *unbewusst*, que é empregado como adjetivo e em nenhum momento como substantivo, e o *Gewissenlos* e *Gewissenlosigkeit*, que são substantivos usados em uma acepção moral.

De um lado, o termo ‘inconsciente’ (em alemão, *unbewusst*) ocorre com menos frequência na obra de Kant que o ‘não consciente’ e o ‘obscuro’, e nesta acepção, convém notar que o ‘inconsciente’ (*unbewusst*) vincula-se ao estado do sujeito, ao passo que o ‘não consciente’ (*nicht bewusst*) é referido ao gênero de representações. Em outras palavras, para distinguir o gênero da representação, Kant emprega o ‘não consciente’ (*nicht bewusst*), e para discernir sobre o estado do sujeito com relação a estas representações, Kant utiliza-se do termo ‘inconsciente’ (*unbewusst*). O *unbewusst* nunca é usado como substantivo e sugere um estado passageiro de desaparecimento da consciência (como bem aponta o trecho da *Lógica* que será discutido à frente), isto é, denota um estado, uma qualidade momentânea do sujeito, ao qual Kant vincula o conceito de atenção, no sentido de que somos momentaneamente inconscientes quando não voltamos a atenção para algo, isto é, quando ocorre um ‘déficit’ de atenção por parte do sujeito. Por outro lado, a ocorrência do termo ‘inconsciente’, na forma de um substantivo (em alemão, *Gewissenlos* e *Gewissenlosigkeit*), aparece no sentido de uma espécie de inconsciência moral, cujo uso é bem mais frequente nos textos de Kant, tal como pode ser constatado na *Religião nos limites da simples razão* (1793) e na *Metafísica dos costumes – Doutrina da virtude* (1797).

Por fim, o termo ‘obscuro’ aparece em Kant mediante o uso da expressão alemã *Dunkel* (substantivo) e *dunkel* (adjetivo). De modo geral, Kant compreende o termo ‘obscuro’ no sentido de um grau de consciência, isto é, enquanto uma forma de consciência muito fraca, pouco significativa, mas sem implicar um completo desaparecimento da mesma – quer dizer, sem que este grau de consciência assumira o valor zero de modo absoluto.

## 6.2- O conceito de grau

Por um lado, Kant compreende a representação obscura no sentido de um *grau* que determina o conceito de consciência, na medida em que ele emprega aí a noção de *grau de consciência*. Em linhas gerais, isso significa que a consciência de algo pode variar o grau da sua intensidade de modo contínuo e infinito dentro de uma escala compreendida entre 0 e 1. Segundo ele, toda consciência possui um grau, “pois mesmo a consciência, portanto a faculdade de ser consciente de si mesmo, e assim todas as demais faculdades tem sempre um grau que pode ser ainda diminuído” (*CRP*, B414). Na *Log* (Ak35) ele escreve: “ (...) a indistinção repousa (...) sobre a debilidade da consciência (...), a distinção pode diminuir (...) se o grau de consciência decresce (...) ”.

O conceito de grau passa então a desempenhar um papel relevante nesta discussão, e nisto podemos destacar Wolff como uma referência importante<sup>48</sup> anterior a Kant, e com o qual este último teve contato. Já na recepção da filosofia crítica à época de Kant, a noção de grau de sensação, por exemplo, é desenvolvida em pelo menos dois pensadores: Maimon e Fichte. Com efeito, Maimon (1790), retomando esta concepção de Kant, também admite o campo de sensações das quais não se tem consciência e busca na teoria dos diferenciais de Leibniz, uma explicação para essas sensações imperceptíveis. Para Maimon, a consciência é alcançada ao se chegar a um diferencial, a um grau que é suficiente à consciência:

Assim como, por exemplo, num movimento acelerado a velocidade anterior não desaparece, mas vai sempre adicionar-se à seguinte, de onde resulta uma velocidade cada vez maior, assim também não desaparece a primeira representação sensível, que vai antes associar-se sempre às seguintes, até alcançar o grau que é necessário à consciência (...) (MAIMON, 1992 [1790], p. 224).

Por sua vez, Fichte (1794) sustenta a variação de grau de sensação visual, relativo à presença ou a ausência de luminosidade. No exemplo repetido várias vezes por ele, o filósofo concebe um espaço contínuo em que os pontos extremos contêm duas

---

<sup>48</sup> Wolff, conforme visto no capítulo anterior, desenvolve a ideia de grau, estendendo-a a todas as demais faculdades.

sensações opostas, a luz e a treva, e cuja região intermediária é constituída pela sensação da penumbra. Por conseguinte, conclui ele, “luz e treva não são em geral opostas, mas distinguem-se apenas segundo graus. A treva é apenas uma quantidade exígua de luz” (*Doutrina da ciência*, B145).

A metáfora da luz é neste caso um bom recurso para compreender a noção de grau em Kant. Tal como Wolff, Kant designa o torna-se consciente em maior ou menor medida de acordo com a ‘luz’ que é dirigida para as representações, em suma, a consciência é equiparada a uma ‘luz’, que quando ilumina nossos pensamentos torna-os conscientes para nós:

A consciência é como uma luz com a qual se ilumina um espaço em nosso conhecimento; não produz um espaço, tampouco um conhecimento, mas sim, busca jogar luz sobre as reflexões que se encontram em nós<sup>49</sup>. (*A C*, AA 25: 20, 2015 – tradução nossa).

Assim, é de acordo com a presença ou a falta dessa luz que a consciência se fará presente com maior ou menor intensidade, variando nos graus mais diversos, de tal modo que, dentro da escala claro-escuro, entre cada extremo se encontra uma infinidade de variações.

Contudo, o que resta destacar é que uma divisão das representações não conscientes, isto é, as obscuras, as quais são definidas mediante o conceito de grau – em contraposição às inconscientes, definidas em termos de déficit de atenção –, é legítima se considerarmos os sentidos utilizados por Kant para referir-se a tais termos. O obscuro é, de um lado, considerado como um grau da consciência, e de outro, como conceito fundante de um novo gênero de representações, as não conscientes. Heidemann (2012) também considera brevemente essa possibilidade de divisão, ao designar um ‘*unconscious by degrees*’ (inconsciente por grau) e um ‘*unconscious simpliciter*’ (inconsciente simples), embora não sustentamos neste trabalho a posição de tal autor quanto ao segundo gênero de inconsciente, quando este afirma que Kant “(...) não é

---

<sup>49</sup> “La consciencia es como una luz con la que se ilumina un espacio en nuestro conocimiento; no produce el espacio, tampoco el conocimiento, sino que busca arrojar luz sobre las reflexiones que se encuentran en nosotros.” (*AC*, AA 25: 20, 2015, p. 33). Sobre a tarefa da filosofia em aclarar as representações: “(...) el filósofo alumbra las representaciones oscuras de quienes lo escuchan y las convierte en claras.” (*AMG1222*, p. 192)

particularmente interessado naquelas representações que são *unconscious simpliciter*”<sup>50</sup> (HEIDEMANN, 2012, p. 50 – tradução nossa).

### 6.3- O conceito de inconsciente

Já em Kant, o termo ‘inconsciente’ (*unbewusst*), de acordo com Brandt, fora admitido como uma expressão não usada por Kant, tal como aponta Valério Rohden (2009, p. 6): “Mais controversa é a afirmação de Brandt de que Kant não usa o termo *unbewusst* (inconsciente), embora Rudolf Eisler o tenha incluído em seu *Kant-Lexikon* (1930)”. O termo aparece, contudo, em vários momentos nas obras de Kant, embora com menos frequência do que o ‘não consciente’ (*nicht bewusst*) e ‘obscuro’ (*Dunkel*). De modo geral, nunca é usado como substantivo (*Unbewusst*), mas sempre como uma forma adjetiva (*unbewusst*), caracterizando o estado passageiro em que a consciência não se faz presente.

Este sentido é evidenciado no trecho da *Antropologia* (Ak166) no exemplo acerca do sono, o qual seria caracterizado por um estado no qual o homem está incapacitado de tornar-se consciente de suas representações:

O sono é, pela definição da palavra, o estado de incapacidade, em um ser humano saudável, de poder se tornar consciente das representações pelos sentidos externos. Encontrar a definição real dele cabe aos fisiologistas – aos quais compete esclarecer, se puderem, esse relaxamento que é ao mesmo tempo uma recuperação de forças para a renovação da sensação externa (mediante o qual o homem se vê no mundo igual a um recém-nascido e durante o qual transcorre, *inconscientemente* e sem pesar, um terço de nosso tempo de vida<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> “(...) is not particularly interested in representations that are unconscious simpliciter.” (HEIDEMANN, 2012, p. 50). A posição de Heidemann é contestável, na medida em que afirma ser o *unconscious simpliciter* representações que ‘não são nada para mim’ (2012, p. 52), e que, portanto, não despertam o interesse de Kant. Entretanto, se o representar algo já se trata de perceber – conscientemente ou não –, então a representação inconsciente não representa um nada para o sujeito, mas um campo produtivo ao qual Kant se refere como sendo inapreensível, embora demonstre sua importância nos mais variados campos.

<sup>51</sup> “Der Schlaf ist der Wortklärung nach ein Zustand des Unvermögens eines gesunden Menschen, sich der Vortellungen durch äussere Sinne bewusst werden zu Können. Hiezu die Sacherklärung zu finden, bleibt den Physiologen überlassen, welche diese Abspannung, die doch zugleich eine Sammlung der Kräfte zu erneuter äusseren Sinnenempfindung ist (wodurch sich der Mensch gleich als neugeboren in

Na mesma perspectiva, a *Log* (Ak11) apresenta o uso de nossas faculdades em geral como uso em parte inconsciente, pois nem sempre somos conscientes das regras que estão em jogo:

O exercício de nossas faculdades também se faz segundo certas regras, que seguimos inicialmente, *inconscientes* delas, até que, mediante tentativas e um demorado uso de nossas faculdades, chegamos ao seu conhecimento, o que acaba nos colocando em tal familiaridade com elas que nos custa muita fadiga pensá-las *in abstracto*. Do mesmo modo, a gramática geral, por exemplo, é a forma de uma língua em geral. Mas falamos mesmo não conhecendo a gramática, e quem não a conhece e, no entanto, fala, possui na verdade uma gramática e fala segundo regras de que não tem consciência(itálicos acrescentados)<sup>52</sup>.

Neste exemplo, as faculdades do sujeito seguem sempre regras, pois, para Kant, tudo na natureza “(...) ocorre segundo regras, embora nem sempre conheçamos essas regras de imediato. (...)” (*Log* AK11). Do mesmo modo se passa com a gramática, pois falamos muitas vezes sem conhecer as regras gramaticais, falamos, como diz Kant, ‘inconscientes’ das regras que seguimos, bem como nos utilizamos de nossas faculdades sem conhecer as regras pelas quais elas se guiam. Nada impede, entretanto, que através de um uso demorado, isto é, de um esforço e reflexão por parte do sujeito, não se chegue à consciência de tais regras.

Assim, a inconsciência implica em um desaparecimento de fato da consciência, mas temporária, um caso em que ela, embora exista no sujeito, é afetada por uma limitação cognitiva ou uma desatenção da sua parte. É neste sentido que deve ser também compreendida a afirmação de Kant de que ‘há vários graus de consciência até seu desaparecimento’ (*CRP*, B415). Para Kant, trata-se de um ato de voltar a *atenção*

---

der Welt sieht, und womit wohl ein Drittheil unserer Lebenszeit *unbewusst* und unbedauert dahingeht), - wenn sie können, erklären mögen.” (*Antropologia*, AK166- Itálico nosso.)

<sup>52</sup> “Auch die Ausübung unsrer Kräfte geschieht nach gewissen Regeln, die wir befolgen, zuerst derselben *unbewusst*, bis wir zu ihrer Erkenntniß allmählig durch Versuche und einen längern Gebrauch unsrer Kräfte gelangen, ja uns am Ende dieselben so geläufig machen, daß es uns viele Mühe kostet, sie in abstracto zu denken. So ist z. B. die allgemeine Grammatik die Form einer Sprache überhaupt. Man spricht aber auch, ohne Grammatik zu kennen; und der, welcher, ohne sie zu kennen, spricht, hat wirklich eine Grammatik und spricht nach Regeln, deren er sich aber nicht bewußt ist.” (*Log*, AK13-21- itálico nosso.)

para aquilo que se é, a princípio, inconsciente: “O esforço para chegar a ser consciente das próprias representações é ou atenção (*attentio*) ou abstração [*abstractio*] de uma representação de que sou consciente” (*Antropologia*, Ak131).

É evidente que esse esforço para se chegar a ser consciente possui um limite, afinal não é possível chegar ao conhecimento de todas as regras na natureza. Para Kant, conforme ROHDEN (2009, p. 7), “(...) se o homem pudesse ser consciente de todas as representações que ocupam a alma, seria uma espécie de divindade”, e neste sentido, o inconsciente representa um limite da capacidade de conhecer.

O termo ‘inconsciente’ também aparece sob outra forma, não somente como o adjetivo *unbewusst*, mas como os substantivos *Gewissenlos* ou *Gewissenlosigkeit*<sup>53</sup>, os quais significam também ‘inconsciente’, mas ligado ao aspecto moral. Assim, observa Kant, a “inconsciência (*Gewissenlosigkeit*) não é falta de consciência, mas a propensão de não prestar atenção a seu julgamento. (...)” (*MC*, p.243). Em outra passagem, ele afirma: “(...) atribuir uma lata consciência a alguém resulta em classificá-lo como inconsciente (*Gewissenlos*) ” (*MC*, §13, p. 282). Assim, a definição do estado de inconsciência como um déficit ou falta de atenção é mantida por Kant e, em particular, no campo da moral, mais do que em qualquer outro. Na ética é praticamente inaceitável excluir a consciência das ações, ou melhor, o homem age guiado por uma consciência moral, ela é como que o juiz interno que julga como se deve agir:

Todo ser humano tem uma consciência e se vê observado, ameaçado e, em geral, conservado no assombro (respeito associado ao medo) por um juiz íntimo, e esta autoridade, vigilante da lei dentro dele, não é algo que ele próprio (voluntariamente produz), mas algo incorporado em seu ser. Acompanha-o como sua sombra quando ele planeja escapar. Ele pode, realmente, atordoar-se ou reduzir-se ao sono por força de prazeres e distrações, mas não consegue voltar a si ou despertar de tempos a tempos; e quando o faz, ouve imediatamente aquela voz terrível. Ele pode, no máximo, na extrema abjeção, conseguir não dar mais atenção a ela, mas não pode ainda deixar de ouvi-la (*MC*, § 13, p. 280).

---

<sup>53</sup> *Gewissen* no alemão denota uma consciência especificamente ligada ao aspecto moral; o acréscimo da terminação *los* (em *Gewissenlos*) implica em uma negação que equivaleria a ‘sem escrúpulos’; no caso da terminação *losigkeit* (em *Gewissenlosigkeit*) significa “falta de consciência, falta de escrúpulos”.

Não é outro o sentido de inconsciente no campo moral, como algo que se quer ocultar, mas que o poder de escolha vai sempre imputar a responsabilidade ao próprio sujeito. “O ser humano joga com representações obscuras”, esse jogar é uma ‘arte de obscurecer’ agradável ao sujeito que tem prazer em manter ocultas certas representações, ou seja, “ (...) o ser humano tem como que uma arte de obscurecer e que as representações obscuras são tanto mais agradáveis quanto mais obscuras sejam (...)”<sup>54</sup> (AMG, 1223 – tradução nossa). É isso que se sucede, por exemplo, ao se considerar a origem do mal moral como algo que não se refere ao poder de escolha do sujeito, mas a algo externo a ele, como considera a teologia ao atribuir a origem do mal ao pecado original no qual todos possuem determinada participação. Nesta perspectiva, o mal é imputado ao indivíduo que é inconsciente (*unbewusst*) de si mesmo na constituição deste mal<sup>55</sup>.

Para finalizar este tópico, convém salientarmos que, em certo sentido, Kant aproxima, às vezes, o significado do inconsciente (*unbewusst*) ao do próprio obscuro (*Dunkel*). De fato, ele concebe o inconsciente como uma representação associada a um déficit de atenção, enquanto o obscuro como uma representação fraca em grau devido a uma limitação nas faculdades em geral (memória, atenção, linguagem, sentidos, conceitos). A seguinte passagem da *Lógica* (Ak33) ilustra este outro significado do obscuro próximo ao do inconsciente: “(...) Se *estou consciente* de minha representação, ela é clara (*klare*); se *não estou*, é obscura (*dunkele*) (itálico acrescentado)”. Com feito, o obscuro aqui significa uma representação não consciente de modo subjetivo, o que quer dizer que o sujeito não tem consciência momentânea de uma representação por falta de atenção, mas que pode vir a tê-la em outro momento, desde que dirija sua atenção a mesma, de modo que, neste caso, o obscuro é entendido no sentido de uma representação inconsciente (*unbewusst*).

De modo amplo, esta interpretação insinua que a variação geral dos graus (da faculdade) de atenção produzem as representações tanto inconscientes como conscientes, na medida em que envolvam graus de atenção quer reduzido quer ampliado, respectivamente. No entanto, vale destacar que embora exista essa variação

---

<sup>54</sup> “(...) el ser humano tiene como un arte de oscurecer y que las representaciones oscuras son tanto más agradables cuanto más oscuras sean (...)” (AMG, 1223)

<sup>55</sup> “(...) Die theologische Fakultät würde dieses Böse als persönliche Teilnehmung unserer ersten Eltern an dem Abfall eines verworfenen Aufrührers ansehen; entweder daß wir (ob zwar jetzt dessen *unbewußt*) damals selbst mitgewirkt haben; oder nur jetzt, unter seiner (als Fürsten dieser Welt) Herrschaft geboren, uns die Güter derselben mehr, als den Oberbefehl des himmlischen Gebieters gefallen lassen, und nicht Treue genug besitzen, uns davon loszureißen, dafür aber künftig auch sein Los mit ihm teilen müssen.” (*Religião*, AAVI, p. 40- itálico nosso.)

de grau, a consciência nunca pode jamais chegar a iluminar todas as nossas representações, e que, portanto, o termo ‘inconsciente’, vem a marcar um campo em que a consciência alcança seu limite. *Obscuro* e *inconsciente* acabam, pois, por aproximarem-se quando temos não mais a discussão de graus de consciência em vista, mas um campo próprio de representações cuja a consciência não mais alcança. De resto, ainda que tenhamos o conceito de atenção como aquele que pode propiciar o aclaramento da representação obscura, veremos que com relação aos atos que fundamentam a cognição, esta possibilidade já não se torna mais possível.

É tendo essas distinções em vista, que utilizaremos genericamente, daqui em diante, apenas o termo inconsciente e obscuro em sentido aproximado, ou seja, não estaremos mais referindo o obscuro a um grau da consciência, mas ao registro do gênero das representações não conscientes, embora seja importante que sempre tenhamos em mente a relação de diferenças e aproximações destas com o termo obscuro.

#### **6.4- As representações inconscientes na sensibilidade**

Kant trata também das representações inconscientes na sensibilidade, isto é, daquelas que são ligadas à sensação. Assim, escreve ele: “Que seja *imenso o campo* das nossas sensações e intuições sensíveis, isto é, das representações obscuras no ser humano (...)” (*Antropologia*, Ak135 – itálico acrescentado). Mais adiante, ele esclarece que tais representações “(...) só deixa perceber o ser humano em sua parte passiva, como jogo das sensações (...)” (*Antropologia*, Ak136).

Kant exemplifica de diversas maneiras a ocorrência das representações obscuras de natureza sensível (sensação), tal como no exemplo do homem no prado (*Antropologia*, Ak135), no da percepção da força magnética entre os imãs (*CRP*, 273), no das ilusões ópticas (*Antropologia*, Ak149-50) e no do músico compondo uma fantasia (*CRP*, B415 e *Antropologia*., Ak136). Através da menção a tais exemplos, nota-se que Kant admite que as representações obscuras na sensação constituem um amplo campo. No título *Das representações que temos sem delas sermos conscientes* ele afirma:

Que seja imenso o campo das nossas sensações e intuições sensíveis, isto é, das representações obscuras no ser humano (...), de que não somos conscientes, ainda que possamos concluir indubitavelmente que as temos; que, ao contrário, as representações claras contenham

apenas infinitamente poucos pontos acessíveis à consciência; que, por assim dizer, no grande mapa de nosso espírito só haja poucos lugares iluminados, isso pode nos causar espanto com relação ao nosso próprio ser (...) (*Antropologia*, Ak135).

Assim, se fosse desconsiderado todo esse campo das representações sensíveis (obscuras), o que restaria das representações? Se tomarmos como válidos apenas os dados conscientes (claros ou distintos), restaria ao conhecimento humano, de acordo com Kant, algo muito limitado e vago no âmbito das sensações, visto que estas sempre comportam obscuridade.

No campo da sensação, Kant afirma que o real de um fenômeno constitui a matéria do mesmo, que é a sensação. Esta, por sua vez, não possui uma quantidade extensiva – que vá das partes ao todo – mas apenas intensiva, ou seja, um grau determinado que preenche apenas um momento; isto significa que “a ausência de sensação no mesmo instante representaria este como vazio, logo = 0” (*CRP*, B209). No entanto, este grau zero de sensação não é visto em sentido absoluto, posto que Kant afirma que as sensações prosseguem em uma escala infinita de graus cada vez menores:

Entre a realidade no fenômeno e a negação, portanto, há uma concatenação contínua de muitas sensações intermediárias possíveis, em que a diferença de umas em relação às outras é sempre menor do que a diferença entre a sensação dada e o zero da negação completa (...) (*CRP*, B210).

Ou seja, o 0 (zero) pode ser visto apenas como um limite para o qual tendem, ao infinito, as diferenças de graus cada vez menores de sensações, porém sem nunca atingir tal limite absolutamente. Por sua vez, a esta escala de sensações, corresponde, nos órgãos dos sentidos, “(...) um determinado grau de receptividade das sensações (...)” (*CRP*, B214), ao que determinadas sensações ínfimas podem estar fora da capacidade de tal receptividade. Portanto, o grau de sensação=0 tem sentido epistêmico e não ontológico, na medida em que tal grau nulo de sensação é relativo à incapacidade sensorial e cognitiva do sujeito de representar algo, e não à ausência absoluta de algo (sensação) possível de ser representado.

Assim, ainda que não seja possível tornarmo-nos consciente de todo o campo das sensações, isto não significa, contudo, que não há qualquer grau de sensação – se fosse assim, existiriam inúmeros espaços vazios, dada a limitação dos sentidos. Neste aspecto, comenta Loparic (2005, p.167), que “é impossível representar toda a multiplicidade pensável das partes de uma sensação no domínio dos dados sensíveis conscientes”. Diante de tal fato, conclui ele: (i) ou limita-se “as partes da sensação ao domínio de representações conscientes”, ao que neste caso negar-se-ia “a validade objetiva do conceito de sensação não efetivamente possível”; (ii) ou teria de se encontrar “meios para estender o conceito de dado intuitivo além da classe de dados dáveis de modo efetivo. Para ele, Kant escolheu a segunda alternativa e admitiu sensações de fato inacessíveis para nós como elementos que constam do domínio da experiência possível” (LOPARIC, 2005, p.167). Tudo isso somente indica a existência de um campo de sensações das quais não se podem ser imediatamente consciente, o que não anula a possibilidade se serem tornadas tal, de forma mediata.

Kant ilustra, na *Antropologia*, com um exemplo similar ao da *CRP*, mas enquanto lá era a sensação da energia magnética que era percebida mediatamente, aqui é a representação sensível (obscura) da visão de um homem no prado que é feita mediante representações claras:

Se estou consciente de estar vendo, distante de mim, um ser humano num prado, mesmo não estando consciente de ver-lhe os olhos, nariz, boca, etc., concludo de fato apenas que essa coisa é um ser humano, pois se quisesse afirmar que não tenho absolutamente a representação dessas partes da cabeça (...), porque não sou consciente de percebê-las, então também não poderia dizer que vejo um ser humano: pois a representação total (da cabeça ou do ser humano) é composta dessas representações parciais (*Antropologia*, Ak135).

A conclusão primeira de que a representação equivale a um ser humano, não poderia, pois, de fato, ser obtida se não se inferisse como existentes as outras partes características da figura humana. Trata-se de um proceder lógico – inferência – no qual a sensação que não é de fato consciente é admitida como parte da experiência possível.

## 6.5- As representações inconscientes no domínio teórico

Inúmeros são as referências de Kant quanto à presença de uma obscuridade ou não consciência no campo do conhecimento, da ética e da estética. Embora Kant tenha afirmado na *Antropologia* que apenas uma consciência distinta “é a única que faz de uma soma de representações um conhecimento (...)” (Ak138), isto não invalida dizer que ele reconhece a existência de representações obscuras envolvidas nos domínios cognitivos, volitivos e estéticos.

Em particular, no domínio teórico, Kant afirma que a maior parte do entendimento ocorre na obscuridade, como por exemplo: “Todo *actus* do entendimento e da razão podem ocorrer na obscuridade”<sup>56</sup> (RA,177, AA15 – tradução nossa); “A maioria das coisas do entendimento ocorrem em obscuridade”<sup>57</sup> (RA, 177, AA15 – tradução nossa);“(...) toda ligação – *quer sejamos dela conscientes ou não* (...) – é um ato do entendimento” (CRP, B130 – itálico acrescentado).

A partir desses apontamentos, apresentaremos a reflexão de Kant acerca das representações obscuras no entendimento em duplo sentido. Primeiro, do ponto de vista do entendimento em geral, cuja discussão é apresentada, sobretudo, na *Antropologia* e nas RA (conjuntamente com as *Lições*), e aponta para o entendimento enquanto faculdade de conhecer em termos pragmáticos, dirigida para o mundo, o *são entendimento* – tal a proposta da Antropologia como disciplina voltada para a análise do homem enquanto ‘conhecimento do mundo’. Segundo, do ponto de vista do contexto relacionado com a produção do conhecimento objetivo, nos *juízos provisórios* e na CRP (esquematismo e formação de conceitos).

Considerando o ser humano com relação à faculdade de conhecer em geral, o entendimento pode ser dividido naquele que conhece as regras tendo em vista casos de aplicação (*in concreto*), *entendimento comum*, ou *sadio*, e naquele que conhece as regras antes de sua aplicação (*in abstracto*), uma *mente inteligente* (*Antropologia*, AK139). Enquanto aplicado de maneira correta, o entendimento comum é considerado como *são entendimento*,“(...) a faculdade de julgar *in concreto* é o entendimento

---

<sup>56</sup> “Alle *actus* des Verstandes und Vernunft können in der Dunkelheit geschehen. ” (RA,177, AA15)

<sup>57</sup> “Das Meiste geschicht vom Verstande in der Dunkelheit. ”(RA 177, AAXV).Comparando com a AC (22,2015, p. 10), “ O entendimento tem sua maior atividade nas representações obscuras e todas as reflexões claras são na maioria das vezes resultado de largas reflexões obscuras. ” (Tradução nossa.)

comum, porém na medida em que este é correto, se denomina *são entendimento* ”<sup>58</sup> (AP, AK359, p. 63 – tradução nossa). O ‘*são entendimento*’ constitui a maneira de julgar corretamente sem necessitar de regras previamente dadas (ensinadas, ou objetivamente pensadas), é, ao contrário, mediante um objeto da experiência determinado que este *entendimento* julgará a regra a ser aplicada:

As regras são andadeiras para aqueles que não podem discernir o que convém a cada caso particular. O *são* e o bom *entendimento* não necessita de regras. As regras não estão determinadas com precisão em cada caso; segundo isto, se devem permitir exceções (...). As regras lógicas do *ajuizamento* se extraem das coisas mesmas, porém as regras para o exercício não bastam e exigem o *são entendimento*<sup>59</sup>.  
(RL, 1580, AAXVI)

Como *ajuizamento* que não é determinado objetivamente, o *juízo* contido no *são entendimento*, parte de um talento natural da faculdade de conhecer, pela qual o objeto torna-se ‘representável por muitos lados’. Essa definição aproxima-se de certa forma, com a concepção estética de Kant, que envolve o conceito de gênio enquanto talento natural, e do *juízo reflexionante* na CFJ<sup>60</sup>, enquanto *juízo* não objetivamente determinado. De fato, o conceito de *são entendimento* constitui um conceito presente na

---

<sup>58</sup> Nas RA (430, AAXV-italico nosso.) “O *são entendimento* humano é interpretado em primeiro lugar, tanto quanto *entendimento* humano (*entendimento* comum), como aquele que pode ser suposto em todos os seres humanos e, em segundo lugar, como *são entendimento*, na medida em que não se encontre corrompido. (...)” (Tradução e italico nosso). “Der Gesunde Menschenverstand wird als Menschenverstand (gemeiner Verstand) erstlich vor denjenigen genommen, den man bey allen Menschen vermuthen kan zweytens als ein *Gesunder Verstand* sofern er nicht verdorben ist”.

<sup>59</sup> “Regeln sind Gängelwagen vor diejenige, die nicht in jedem besonderen Falle unterscheiden können, was sich geziemt. Gesunder und guter Verstand braucht keine Regeln. Die Regeln sind nicht genau auf jeden fall bestimmt, demnach muß man ausnahmen zu lassen. (...) Logische Regeln der Beurtheilung sind aus der Sache selbst genomen, aber die der Anwendung reichen nicht zu und erfodern gesunden Verstand.” (RL, 1580, AAXVI)

<sup>60</sup> De fato, o conceito de ‘*são entendimento*’ aponta para o primeiro momento da elaboração conceitual do *juízo* de gosto. Conforme aponta RODRÍGUEZ (2015, p. 28), o *são entendimento* em Kant remete tanto a elaboração do *juízo* estético, quanto ao diálogo com a tradição filosófica (Leibniz, Wolff, Baumgarten, Winckelmann, citado regularmente por Kant) para a qual o conceito de *são entendimento* se fazia constantemente presente. Na CFJ (AA,169 – tradução nossa.) o *são entendimento* é inserido como idêntico ao do *juízo* de gosto, pelo fato de não ser um *juízo* objetivamente determinado: “Porque a partir da natureza do *juízo* (cujo reto uso é exigido de forma tão necessária e universal que pelo nome de *são entendimento*, *gesunden Verstandes*, não se tem outra coisa senão justamente essa faculdade) pode se deduzir que o fundamento de um princípio deve ir acompanhado de certas dificuldades (...). Portanto, o *juízo* deve oferecer por si mesmo um conceito através do qual realmente não se conheça alguma coisa, senão que se sirva ao mesmo tempo da regra, porém não uma regra objetiva que possa acomodar a seu *juízo*, porque então se necessitaria de novo de outro *juízo* para poder discernir se é o caso da regra ou não”.

filosofia alemã, sobretudo, nas reflexões estéticas com as quais Kant esteve diretamente em contato.

No são entendimento o ajuizamento do particular à regra acontece sem que o sujeito se torne consciente da mesma; embora o ajuizamento prescindia sempre de fundamentos que o determine, eles são em grande parte, obscuramente pensados:

O certo é que, se a solução de uma questão se baseia nas regras universais e inatas do entendimento (...), é mais *inseguro* buscar princípios estudados e artificialmente estabelecidos (...) e tirar sua conclusão de acordo com eles, do que deixar a decisão aos *fundamentos-de-determinação do juízo que se encontram em massa na obscuridade da mente*, a que se poderia chamar de tato lógico, onde a *reflexão torna representável o objeto por muitos lados e obtém um resultado correto, sem se tornar consciente dos atos que ocorrem no interior da mente* (*Antropologia*, 2006, p. 39 – itálico nosso).

É pelo caráter não refletido do ajuizamento do são entendimento, ou seja, de ajuizar acertadamente sem ser, contudo, consciente do ato pelo qual tal se torna possível, que o são entendimento não pode ser ensinado através de regra alguma: “Este não pode ser ensinado; pois para a aplicação da regra não se necessita de uma nova regra, apenas de *são entendimento*”<sup>61</sup> (*RL*, 1579, AAXVI – tradução e itálico nosso). O modo de aplicar a regra que se faz sempre por meio de uma reflexão obscura, não pode ser ensinado, porque não é um ato objetivamente apreensível, trata-se sempre, novamente, de um ‘dom da natureza’, o talento natural do qual alguns já nascem providos e do qual nenhum conhecimento escolar é capaz de suprir. “A capacidade de julgar, por conseguinte, é também o específico do assim chamado senso comum, cuja falta nenhuma escola pode remediar”<sup>62</sup> (*CRP*, B172).

---

<sup>61</sup> “Diese kan nicht gelehrt werden; den es wird zur application der Regeln nicht wieder eine Regel, sondern *Gesunder Verstand* erfordert.” (*RL*, 1579, AAXVI- itálico nosso.)

<sup>62</sup> Trata-se de uma capacidade natural em oposição aquela artificial, que deve ser ensinada, o que corresponde à distinção entre *logica naturalis* e *logica artificialis*, longamente discutida na filosofia alemã por Leibniz, Wolff, Meier e Baumgarten. Segundo RODRIGUEZ (2012), Kant concebe o conceito de são entendimento sempre com referência à diferenciação entre regras naturais ao sujeito (*logica naturalis*) e aquelas ensinadas (*logica artificialis*). Apesar de esta discussão estar presente na tradição anterior – Meier, por exemplo, do qual Kant utilizava seu manual para as aulas de lógica –, Kant concebe o conceito de *logica naturalis*, diferentemente dos que lhe antecederam na discussão, não como entendimento inato, mas como aquele que se utiliza de regras das quais não se é consciente, ao passo que a *logica artificialis* é aquela pela qual a regra é um preceito que governa o conhecimento em senso normativo. Além disso, o conceito de *lógica naturalis* e *artificialis*, junto com o de *são*

Já o com relação ao entendimento no âmbito da produção do conhecimento objetivo, apresentaremos, primeiramente, o conceito de *juízo provisório*, enquanto espécie de juízo que pode ser caracterizado como *antecipações*, parte do processo constitutivo para a formação do conhecimento.

O *juízo provisório* é apontado por Kant, de um lado, como parte do opinar<sup>63</sup>, ou seja, julgar sobre algo a partir de fundamentos indecidíveis. É, pois, sempre preciso ‘opinar antes de admitir e afirmar’ (*Log*, AK660); e de outro, como parte constitutiva do conhecimento, e nesta perspectiva o juízo provisório é um juízo *problemático*, onde é representado os fundamentos de uma possível verdade acerca de determinado objeto, mas não suficiente para um juízo determinante:

*Provisório* é o juízo pelo qual me represento que há mais fundamentos pela verdade de uma coisa do que contra ela, mas que esses fundamentos ainda não são suficientes para um juízo determinante ou definitivo, pelo qual me decida francamente pela verdade. *Provisório* é, portanto, o *juízo de cuja mera problematicidade estou consciente*. (*Log*, AK74).

Embora possua, pois, um caráter negativo, já que não há de fato uma afirmação de conhecimento, o juízo provisório é o passo inicial para a *investigação*<sup>64</sup> e *meditação* acerca de qualquer objeto que o intelecto se proponha a conhecer. Os juízos provisórios cumprem a função heurística de guiar o intelecto na construção do conhecimento<sup>65</sup>, pois “Os juízos provisórios são muito necessários e até indispensáveis ao uso do intelecto em todo meditar e investigar, pois servem para conduzir o intelecto em suas investigações, munindo-o de diversos meios para que o faça”<sup>66</sup> (*Log*, AK75).É pelo fato de servirem a

---

*entendimento (Gesunden Verstandes)*, também estão concebidos dentro da perspectiva do conceito de *Urteilkraft*, conforme observa RODRIGUEZ (2012), estes conceitos fizeram parte do desenvolvimento intelectual de Kant acerca da faculdade de julgar, constituído ao longo do período pré-crítico e crítico (terceira *Crítica*). Para melhor aprofundamento de tal ponto ver RODRIGUEZ (2012).

<sup>63</sup> “Opinar, ou assentir a partir de um fundamento de conhecimento que não é nem subjetiva nem objetivamente suficiente, pode ser considerado um juízo provisório (...)” (*Log*, AK66)

<sup>64</sup> “(...) qualquer investigação deve ser precedida pelo julgamento provisório.” (*Log/Blomberg*, AK 164)

<sup>65</sup> LA ROCCA (2003, p. 85-86) comenta acerca deste processo ‘constutivo’ do conhecimento em Kant, que por não ser algo dado como pronto, mas deve ser gradualmente construído, admite, portanto, não somente as intuições e categorias, mas outros processos, como o juízo provisório, enquanto processo preliminar do conhecimento.

<sup>66</sup> “(...) julgamento provisório é um gênero da prudência. Esse é um capítulo muito útil, mas negligenciado na lógica” (*Log/Dohna*, AK 737 – tradução nossa).

tal função, que Kant menciona mesmo a possibilidade de propor regras acerca de como utilizar tais juízos<sup>67</sup>, ou mesmo de uma lógica própria<sup>68</sup>.

Neste ponto, é, porém, imprescindível distinguir entre *juízos provisórios* e *preconceitos*: os primeiros são *antecipações*<sup>69</sup> da verdade, etapa inicial para o conhecimento; os juízos provisórios propiciam ao intelecto *máximas*<sup>70</sup> que o guiam na sua investigação, apenas essa função pode ser assumida por tais juízos, que jamais podem servir de determinações necessárias da verdade, pois, trata-se sempre de juízos problemáticos que não podem ser assumidos como princípios. Nos *preconceitos* é justamente isso que ocorre: juízos provisórios são tomados como princípios, perdem a função heurística do juízo provisório e transforma-se em juízos errôneos<sup>71</sup>.

Como *antecipações* de uma possível verdade, os juízos provisórios não são dados em ordem de conhecimento, mas constituem um ajuizamento obscuramente pensado, uma primeira reflexão acerca do que pretendemos conhecer, embora não conscientemente pensada: “às vezes, temos um obscuro pressentimento da verdade, parece-nos que uma coisa contém notas da verdade e suspeitamos de sua verdade, já antes de conhecê-la com certeza determinada” (*Log*, AK67). A capacidade de descobrir essa verdade oculta, de julgar provisoriamente, requer um talento especial, pois não pode ser ensinado através de conceitos e muito menos, ser aprendido:

Descobrir algo (que está oculto em nós mesmos ou em outra parte) requer em muitos casos um talento especial, o de saber como procurar bem: um dom natural de julgar provisoriamente (*iudicii praevis*) onde se possa encontrar a verdade, de farejar as coisas e de aproveitar os menores traços de afinidade para descobrir ou inventar<sup>72</sup> o que se busca (...) (*Antropologia*, AK 223, §56).

---

<sup>67</sup> “Esses juízos têm, portanto, sua utilidade certa, e é até possível propor regras sobre como devemos julgar um objeto provisoriamente” (*Log*, AK75)

<sup>68</sup> “Essa consciência provisória constitui a maior ciência, que poderia ser utilizada como um capítulo muito útil à lógica, se não fosse muito profundo decidir como, por exemplo, o juízo provisório pode se transformar em juízo determinante” (*LV*, 861, AKXXXVI – tradução nossa.)

<sup>69</sup> “Poderiam chamar-se também *antecipações*, porque, antes de possuir um juízo determinante definitivo a respeito de algo, já antecipamos nosso juízo” (*Log*, AK75 – itálico nosso.)

<sup>70</sup> “Por isso, sob juízos provisórios, *máximas* para a investigação de uma coisa poderiam ser pensadas” (*Log*, AK75 – itálico nosso).

<sup>71</sup> “Preconceitos são juízos provisórios tomados como proposições fundamentais, princípios. Todo preconceito deve ser visto como um princípio de juízos errôneos (...)” (*Log*, AK75).

<sup>72</sup> “Todo inventor deve julgar provisoriamente.” (*Log/ Dohna*, AK 737- tradução nossa).

Além do juízo provisório enquanto parte preliminar da constituição do conhecimento objetivo, na *CRP*, temos ainda o entendimento no ato de subsunção dos fenômenos a esquemas, como um ato realizado obscuramente, tal como Kant o descreve:

Este esquematismo de nosso entendimento, em relação aos fenômenos e sua mera forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujas verdadeiras operações dificilmente conseguiremos decifrar na natureza, de modo a tê-las descobertas diante de nossos olhos (...) (*CRP*, B180-1).

O mesmo se diz dos conceitos produzidos pelo entendimento: “Todo conhecimento exige um conceito, podendo este ser tão imperfeito ou obscuro como seja (...)” (*CRP*, A106). E ainda: “(...) o conceito deste (o objeto), porém, tal como é dado, pode conter muitas representações obscuras que não percebemos ao analisá-lo, muito embora o utilizemos sempre na aplicação (...)” (*CRP*, B 756). Convém notar que, mesmo que prevaleça uma obscuridade, há sempre algum grau de consciência presente em tais processos cognitivos – onde daí nota-se a importância de ter em vista o conceito de obscuro enquanto um grau de consciência, que ao mesmo tempo indica para um gênero próprio de representações –, tal como observa Kant ainda com relação aos conceitos:

(...) Esta consciência pode muitas vezes *ser fraca*, de tal modo que só a conectamos à produção da representação no resultado, não no ato mesmo, imediatamente dessa distinção, contudo, uma consciência, mesmo que lhe falte clareza acentuada, tem de estar sempre presente, e sem ela são impossíveis os conceitos e, com eles, o conhecimento do objeto (*CRP*, A104 – *itálico*).

O entendimento pode, pois, sempre prescindir de atos, juízos e representações que de todo não se tornam conscientes, não constituem parte da cognição objetiva, porém, que contribuem para o resultado final, seja no conhecimento em termos pragmáticos, ‘conhecimento mundano’, seja no conhecimento em termos objetivos.

## 6.6-A obscuridade no campo prático

O terceiro âmbito em que Kant aponta a presença das representações obscuras é o âmbito prático, onde encontramos as seguintes afirmações: “somo *não-conscientes* (*nicht bewusstsein*) dos verdadeiros *mobiles* de nossa virtude”<sup>73</sup> (*RA* 1482, AAXV – tradução e itálico nosso); “(...) toda moral somente é uma análise de um conjunto de conceitos e reflexões que o ser humano possui de forma oculta”<sup>74</sup> (*AC*, 22, p. 10– tradução nossa). Neste sentido, a reflexão de Kant acerca da obscuridade no campo moral pode colocada nestas duas vias de análise: a primeira, na liberdade enquanto paixão; a outra, nos fundamentos e princípios da moralidade como obscuros, cuja reflexão filosófica pode, e de fato consegue, aclarar.

A liberdade como *paixão* humana, vem definida na *Antropologia*, como uma espécie de inclinação violenta<sup>75</sup>, a qual o ser humano sente em si naturalmente, conforme aponta o exemplo oferecido por Kant, da criança que ao acabar de nascer chora dolorosamente, anunciando não uma dor física, mas seu direito à liberdade:

A criança que acaba de ser tirada do ventre materno parece entrar no mundo gritando, diferentemente de todos os outros animais, porque vê como coerção sua incapacidade de se servir de seus membros, e anuncia no mesmo instante seu direito à liberdade (da qual nenhum outro animal tem uma representação) (...). (*Antropologia*, AK268).

A liberdade neste sentido, vem definida como espécie de ‘direito’ inato, cujo ser humano reivindica como uma paixão que lhe é inerente. Porém, ainda não temos precisamente o sentido destas colocações de Kant, se não examinarmos mais adequadamente o que Kant entende por paixão.

Na *Antropologia* (AK265, §80) temos a inclinação como um “(...) *desejo sensível* que serve de regra (hábito) ao sujeito (...)”. A inclinação, por sua vez, em que a razão “(...) é impedida de comparar essa inclinação com a soma de todas as inclinações em vista de uma certa escolha, é a paixão (*passio animi*)” (*Antropologia*, AK 265). Enfim,

---

<sup>73</sup> “(Das nichtbewusstseyn der wahren triebfedern unserer Tugend.)” (*RA* 1482, AAXV).

<sup>74</sup> “(...) toda la moral sólo es un análisis del acopio de conceptos y reflexiones que el ser humano ya tiene de forma oculta” (*AC*, 22, p. 10).

<sup>75</sup> “Dentre todas (a inclinação a liberdade) é a mais violenta no homem natural (...)” (*Antropologia*, AK268).

a paixão se divide em duas espécies, *inata* e *adquirida*, onde a liberdade pertence a primeira (*Antropologia*, AK 268).

Dado tal esclarecimento, podemos adotar como hipótese que a liberdade como paixão está colocada nos seguintes termos: a) conforme a definição de paixão, enquanto um *vício*; b) como um elemento ligado somente à *sensação* (inclinação enquanto desejo sensível). Mas, nestes termos, surge o problema de que temos a liberdade como algo completamente diferente e distante da liberdade enquanto fundamento da razão prática, ou seja: como entender a liberdade como paixão, se essa asserção parece mesmo se opor à liberdade enquanto considerada no âmbito da filosofia prática?

De fato, as paixões são afirmadas na *Antropologia* como ‘cancros para a razão prática’ (AK 266, §81), sendo ‘más sem exceção’ (AK267, §81). Considerando a liberdade nesta perspectiva, teríamos sempre, pois, um vício sensível sem relação alguma com a liberdade enquanto razão, porém, não é assim que se sucede: enquanto paixão, a liberdade não pode ser atribuída somente à sensibilidade e mesmo sendo um ‘cancro’ para a razão, mantém, paradoxalmente, uma relação com ela; é tendo isto em vista que Kant afirma o fato de a paixão não fazer parte dos animais, justamente pelo fato de não possuírem razão:

Nos meros animais, mesmo a inclinação mais veemente (...) não se denomina paixão, porque não possuem razão, a única que fundamenta o conceito da liberdade e com a qual a paixão entra em coalizão, paixão cujo surgimento pode, portanto, ser imputado ao ser humano (...) (*Antropologia*, AK 269, §82).

Não sendo razão prática, a liberdade como paixão, ainda sim se relaciona com a razão, de um modo bem específico, em uma ‘coalizão’ com ela, em uma contradição com sua ‘forma’<sup>76</sup>, e ao mesmo tempo, em uma *analogia*<sup>77</sup> com seus princípios. No exemplo acima da criança, o que está em jogo é sempre uma liberdade sensível, externa,

---

<sup>76</sup> LA ROCCA (2003, p. 272), comenta a esse respeito em seu texto *Libertà come passione*, a liberdade como paixão enquanto ‘perversão da máxima da razão’, ‘contradição à forma da racionalidade’.

<sup>77</sup> O conceito de *analogia* pode vir a esclarecer melhor a liberdade como paixão, pois a analogia se caracteriza pela “(...) transferência da reflexão sobre um objeto da intuição a um conceito totalmente diverso (...)” (*CFJ*, §59). No caso da liberdade como paixão, essa transferência da reflexão se dá em torno do conceito de ‘direito’, a liberdade como direito humano inato: “A liberdade (a independência de ser constrangido pela escolha alheia), na medida em que pode coexistir com a liberdade de todos os outros de acordo com uma lei universal, é o único direito original pertencente a todos os homens em virtude da humanidade destes” (*MC*, p. 83).

que, em analogia com o conceito de direito, amplifica-se a ponto de torna-se uma paixão da qual o homem não consegue se desvencilhar:

Assim, o conceito de liberdade sob leis morais não apenas desperta uma afecção, denominada entusiasmo, mas a mera representação sensível da liberdade exterior aumenta a inclinação de persistir nela ou, pela *analogia com o conceito de direito*, a amplifica até torná-la uma paixão impetuosa (*Antropologia*, AK 269).

É aliás, pela representação análoga desta paixão com a razão, da qual o sujeito em grande parte não é consciente – como no caso da criança que acaba de nascer e tem apenas o sentimento deste direito à liberdade –, que a liberdade como paixão é apontada por Kant como uma *ideia* obscura. Retornando ao exemplo já citado da criança, tem-se que “(...) nela o sentimento de incômodo não procede da dor corporal, e sim de *uma ideia obscura* (ou representação análoga a esta) da liberdade e do obstáculo a ela, a injustiça (...)”<sup>78</sup> (*Antropologia*, AK136, n.r), a existência consciente ‘trespassada por partes inconscientes’<sup>79</sup>.

Ainda no âmbito moral, Kant aponta ainda os fundamentos e os princípios acerca da moralidade, como não sendo inteiramente conscientes, mas que podem vir a sê-lo através da reflexão filosófica: “Os princípios da moralidade e da metafísica se encontram em nós na obscuridade, e o filósofo tão somente nos aclara e desvela. É como se este jogasse um raio de luz sobre o ângulo obscuro de nossa alma”<sup>80</sup> (*AC, AA 25:24*, – tradução nossa). É o que acontece por exemplo, nos conceitos morais como de ‘virtude’ que podem vir a se tornarem distintos através do procedimento analítico empregado na filosofia. Segundo Kant, por meio deste, tornam-se claras as notas constituintes do conceito e assim chega-se à distinção (*Log*, AK350).

---

<sup>78</sup> Paralelamente nas *RM*, encontramos a liberdade como paixão sugerida como um erro, quando ao considerar a liberdade enquanto poder de atuar independentemente de qualquer coação externa, de acordo com o poder da escolha, confunde-se erroneamente com o próprio sujeito, ou com uma série de representações obscuras (*dunkler Vorstellungen*): “Die Freyheit besteht in dem Vermögen, unabhängig von äussern bestimmenden Gründen nach intellectualer Willkühr handeln zu können. (...) Daher wir selbst übereilungen oder eine reihe *dunkler Vorstellungen*, die Ursachen der Irrthümer seyn, unsrer Willkühr unterworfen gedenken” (*RM*, 3872, AAXVII).

<sup>79</sup> TUPPINI (2012).

<sup>80</sup> “Los principios de la moralidad y de la metafísica se encuentran ya en nosotros en la oscuridad, y el filósofo tan sólo nos los aclara y desvela. Es como si éste arrojase un rayo de luz sobre el ángulo oscuro de nuestra alma” (*AC, AA 25: 24*, p.41).

### 6.7. A obscuridade no campo estético

Por fim, em terceiro lugar, no domínio estético, Kant revela que há uma obscuridade relacionada ao uso da faculdade da imaginação na produção da experiência estética. Para ele, a imaginação está “(...) menos sob pressão das regras que de outras faculdades (...)” (*Antropologia*, Ak225), de modo que o filósofo situa nesta faculdade grande parte das representações obscuras ou sem consciência.

Na *CFJ*, Kant confere à faculdade da imaginação uma dada preeminência sobre as demais, ainda que ela necessite estar em concordância com o entendimento e a razão. Segundo ele, a imaginação é apresentada como um poder capaz de produzir uma ‘outra natureza’, ou seja, ela é capaz de ultrapassar os próprios dados que nos são fornecidos pela sensibilidade:

A faculdade da imaginação (enquanto faculdade de conhecimento produtiva) é mesmo muito poderosa na criação como que de uma outra natureza a partir da matéria que a natureza efetiva lhe dá (...). Também a remodelamos de bom grado, na verdade sempre ainda segundo leis analógicas, mas contudo também segundo princípios que se situam mais acima da razão (...). Neste caso sentimos nossa liberdade da lei da associação (...) de modo que segundo ela na verdade tomamos emprestado da natureza a matéria, a qual porém pode ser reelaborada por nós para algo diverso, a saber, para aquilo que ultrapassa a natureza (*CFJ*, B193).

Pode-se citar diversos exemplos das produções da imaginação que implicam em uma obscuridade ou não consciência por parte do sujeito, como é o caso da elaboração do ideal da beleza, apresentado na *CFJ*, onde a imaginação ‘sabe de um modo totalmente incompreensível a nós’, evocar incontáveis conceitos e imagens passados, sendo ainda capaz de compará-los entre si e deles extrair um intermediário. A descrição de Kant para esse processo não consciente de elaboração do ‘ideal da beleza’ por parte da imaginação dá-se da seguinte maneira:

Deve-se observar que a faculdade da imaginação sabe, de um modo totalmente incompreensível a nós, não somente revocar os sinais de

conceitos mesmo de longo tempo atrás, mas também reproduzir a imagem e a figura do objeto a partir de um número indizível de objetos de diversas espécies ou também de uma e mesma espécie; e igualmente, se o ânimo visa comparações, ela, de acordo com toda a verossimilhança, se bem que *não suficientemente para a consciência*, sabe efetivamente como que deixar cair uma imagem sobre a outra e, pela congruência das diversas imagens da mesma espécie, extrair uma intermediária, que serve a todas como medida comum (...)” (*CFJ*, B57 – itálico acrescentado).

Trata-se de um ato realizado de forma não consciente, mas que desempenha de todo uma importância relevante no âmbito estético. De fato, à imaginação Kant atribuirá sempre o *jogo* (*Spiel*) entre clareza ou obscuridade, consciente e inconsciente, de modo que a imaginação, neste aspecto, “(...) É um tipo de sentido que a vontade pode produzir os objetos como por encanto, ou afugentá-los, *traze-los à luz* ou *obscurece-los* (...)”<sup>81</sup> (*RA*, 370, AAXV – tradução e itálico nosso). No caso do *ideal da beleza*, consiste em trazer a imagem que serve como medida comum, e obscurecer o ato pelo qual se chega a tal resultado, por se tratar de um ato que, como condição do ideal da beleza, não pode ele mesmo ser apreendido.

### 6.7.1. O músico e o *fantasiar*

Há ainda outro exemplo que merece um tratamento mais minucioso, no caso das produções da imaginação: trata-se do caso da música, ou mais especificamente, do músico compondo uma *fantasia*.

Exemplo privilegiado, o caso do músico compondo é recorrente em várias obras, sobretudo, nos diversos escritos sobre antropologia, e também na *CRP*, assim como na *CFJ*. Explicitamente, como é na maioria dos casos, ou implicitamente, Kant refere-se a uma forma musical específica, a *fantasia*. Embora não seja seu objetivo dedicar-se ao estudo ou crítica de algum estilo musical em particular, esta referência pontual é destacada pelo filósofo e medida que coloca em relevo o conceito de inconsciente.

---

<sup>81</sup> “Es ist eine Art von Sinn, der die Gegenstände nach Belieben herbey zaubern oder verjagen, in Helligkeit setzen und verdunkeln kan.” (*RA*,370, AAXV).

A *fantasia* consistia em uma forma musical predominante no século XVII, caracterizada pela livre improvisação por parte do músico, onde este poderia compor sem qualquer respeito às regras ou formas musicais<sup>82</sup>, pois “O simples enunciado do título Fantasia demonstra já claramente que a obra que o ostenta tem algo à margem de toda a constituição previamente estabelecida” (MARQUES, 2012, p. 5). Na *CJ*, a fantasia é referida na seção onde Kant discute acerca do juízo de gosto, como sendo ou *juízo puro*, ou *juízo aplicado*. Para ambos os juízos se segue duas formas de beleza, a *livre* e a *aderente*, onde a primeira subsiste por si mesma, sem qualquer conceito do objeto, e a segunda, em uma beleza que pressupõe um conceito do objeto no ajuizamento (*CFJ*, §16). Conforme Kant, o juízo é puro no caso da beleza livre, porque na ausência de qualquer conceito do objeto, a imaginação pode jogar com plena liberdade, e este é o caso, além de outros exemplos citados, da fantasia: “(...) Também se pode computar como da mesma espécie o que na música denomina-se fantasias (sem tema), e até a inteira música sem texto” (*CFJ*, §16). Como jogo livre da imaginação, a fantasia musical coloca em questão o estado em que se encontra o músico quando se dedica a tal forma de composição: é imprescindível que, improvisando livremente, sem qualquer regra musical, o estado do músico seja inconsciente em grande parte, pois em instantes, um grande número de representações é desperto em sua alma, representações com as quais ele joga simultaneamente. Na *Antropologia*, Kant apresenta o seguinte exemplo sobre a fantasia:

(...) Quando um músico toca com dez dedos e ambos os pés uma fantasia ao órgão, e ainda fala com alguém que se encontra ao seu lado, um grande número de representações é em poucos instantes desperto na alma, representações que exigiriam, para a escolha de cada uma delas, um juízo particular sobre sua adequação, porque um só movimento de dedo destoando da harmonia seria imediatamente percebido como dissonância; e no entanto o todo produz tal resultado, que o músico, improvisando livremente, desejaria com frequência conservar, em notação musical, algumas das peças executadas por ele,

---

<sup>82</sup> A fantasia consistia em uma improvisação por parte do músico, em um estado ‘sonhador’: “O desenvolvimento da fantasia com relação a uma liberdade cada vez maior comparada às restrições formais, portanto, confirma, como Schleuning aponta, que “o desempenho de improviso era o meio essencial para a livre fantasia (...). A tarefa do músico era “instigar e acalmar muitas emoções na conclusão” e “efetuar a repentina mudança inesperada de uma emoção para a outra” de forma que “a emoção do público domine (...)” (KNELLER, p. 175).

peças que, por mais que se aplique, talvez não tenha esperança de realizar de novo tão bem (*Antropologia*Ak136).

Na improvisação, o músico deve como que refletir com ‘cada um dos dedos colocados em jogo’, de tal maneira, que possa produzir sua nova música (*AF*,25:479). A *AF* (25:479) coloca este processo como “ Uma atividade da alma admirável, em que ela[a alma]reflete com todos os dedos, sobre o que está sendo jogado, e também sobre o que se quer jogar momento”<sup>83</sup>.

Mas a peculiaridade que se apresenta no exemplo do músico ainda se torna mais patente quando voltamos o olhar para o tratamento dado por Locke a essa questão. Contrariamente a Kant, que compreende o exemplo do músico no fantasiar, como um caso em que se torna evidente uma atividade inconsciente positiva da mente, Locke, em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, apresenta e concebe o mesmo exemplo como um caso de associação entre ideias, e não como uma representação obscura. Locke não admite um inconsciente, o qual seria, em sua concepção, uma contradição ao supor-se que o homem possa ter ideias sem ser consciente delas (*Ensaio*, I, §10). Para ele, o caso do musicista refere-se a uma conexão entre ideias, que estão de tal modo interligadas pelo hábito, que basta a presença de uma para que, imediatamente, a outra seja posta. Assim, o músico consegue improvisar, compondo uma música inteiramente nova, não porque joga com uma gama de representações das quais não tem consciência, mas porque associa a um determinado padrão musical, determinadas notas que se sucedem uma à outra graças ao princípio da associação das ideias:

(...) Um musicista que se habituou a um padrão, descobrirá que, uma vez que ele se inicia em sua cabeça, as ideias das várias notas se seguirão ordenadamente em seu intelecto, sem qualquer cuidado ou atenção, com a mesma regularidade com a qual seus dedos se movem sequencialmente nas teclas do órgão tocando o padrão iniciado, ainda que seu pensamento vague desatento em outro lugar. Não quero determinar que a causa natural destas ideias, assim como a dança regular de seus dedos, seja o movimento de seu espírito animal, ainda que, neste exemplo, pareça muito provável que assim seja; mas talvez

---

<sup>83</sup> “Here one must admire the quickness of the soul, in that it reflects on all the fingers, on what is being played, and also on what one wants to play in the moment.” (*AF*, 25:479)

isso nos auxilie um pouco a conceber o hábito intelectual e a ligação ente as ideias (*Ensaio*, XXXIII, § 6 – tradução nossa)<sup>84</sup>.

Locke entende que a execução de uma melodia, no caso do fantasista, não pode referir-se a “(...) um processo ou conteúdo obscuro do intelecto humano, mas deve ser explicada graças ao princípio psicológico da associação das ideias” (GIORDANETTI, 2001, p. 9 – tradução nossa)<sup>85</sup>. Neste sentido, Kant confronta a concepção de Locke acerca das representações inconscientes, como já fizera citando Locke explicitamente na *Antropologia* (§5), no que se refere a inexistência de representações das quais não se tem consciência. O exemplo do fantasista é o contra-exemplo mais claro que Kant apresenta para expor seu conceito de inconsciente: um campo positivo, produtivo e numeroso, principalmente no que diz respeito a faculdade da imaginação. Para Kant, o músico executando uma fantasia, joga com ideias e representações, pode associá-las, porém de forma obscura. No entanto, ainda que sua reflexão ocorra inconscientemente, há ainda presente uma vaga consciência que permite que o músico julgue acerca do que deve ‘escolher’ para entrar em sua composição, ou seja, ainda que jogue livremente com sua imaginação, um determinado grau de consciência<sup>86</sup> faz-se presente. O compositor é, então, inconsciente do jogo de sua imaginação, mas tem uma ‘escolha consciente’:

A diferença entre o músico da fantasia e o sonhador, para Kant, é o fato de que o organicista desenvolveu grandes habilidades técnicas a tal nível que poderiam ser acessadas sinesteticamente, ou seja, quase inconscientemente. Há, então, um sentido no qual o improvisador não é um artista “consciente”. Em vez disso, é um artista que tem uma escolha conscientemente em um estado sonhador a fim de deixar sua imaginação “brincar” com suas decisões sobre quais ideias musicais expressará. O resultado é um objeto natural, não um “composto” (KNELLER, 2010, p. 178).

---

<sup>84</sup> “(...) Un musicista che abbia fatto l’abitudine ad un motivo troverà che, una volta che esso comincia a formarsi nella sua testa, le idee delle varie note si seguiranno ordinatamente nel suo intelletto, senza alcuna cura o attenzione, con la stessa regolarità con la quale le sue dita si muovono ordinatamente sui tasti dell’organo per suonare il motivo iniziato, anche se i suoi pensieri disattenti vagano altrove. Non voglio determinare qui se la causa naturale di quest’idea, come di quella danza regolare delle sue dita, sia il movimento dei suoi spiriti animali, per quanto, da questo esempio, sembra molto probabile che sia così; ma ciò forse ci aiuterà un poco a concepire le abitudini intellettuali e i legami fra le idee.” (*Saggio sull’ intelletto umano*, XXXIII, § 6, p. 438).

<sup>85</sup> “(...) a processi o contenuti oscuri dell’ intelletto umano, ma deve essere spiegata grazie al principio psicologico dell’associazione d’idee” (GIORDANETTI, 2001, p. 9).

<sup>86</sup> Esta ideia de uma determinada consciência envolvida é mencionada na *CRP* (B415 n).

Como entender então, que o músico possa ser inconsciente e consciente ao mesmo tempo? Ou melhor, refletir obscuramente, mas ainda assim efetuar escolhas das quais é requerida certa consciência? Talvez algum esclarecimento se encontre no conceito de gênio, talento “por meio do qual a natureza dá regra à arte” (*Antropologia*, Ak226), ainda que isso se passe de forma não consciente: “(...) quem tem esse talento não pode explicar para si mesmo os arroubos dele, nem tampouco tornar compreensível para si mesmo como chega a uma arte que não pôde aprender” (*Antropologia*, Ak225). No gênio artístico, assim, encontra-se a regra pela qual o artista concebe sua arte, mas como para realizá-la joga livremente com sua imaginação, adentra o campo das representações obscuras, onde é, portanto, empiricamente inconsciente da forma pela qual chega a determinada arte. É assim que no caso do músico pode-se frisar a observação de Kant, de que o músico por mais que se aplique não conseguirá novamente reproduzir com a mesma perfeição, a melodia composta livremente: “(...) o músico, improvisando livremente, desejaria com frequência conservar, em notação musical, algumas das peças executadas por ele, peças que, por mais que se aplique, talvez não tenha esperança de realizar de novo tão bem” (*Antropologia*, Ak136).

### **6.7.2.O conceito de jogo: dissonância e fantasia.**

O conceito de *jogo* assumirá agora um papel relevante a ser destacado, até ao ponto de, conforme MADRID (2012, p. 217), a relação entre esse conceito e o de representação obscura apresentar-se mesmo como o ponto essencial para a ruptura com a tradição Leibniz-Wolffiana. Mas acerca do conceito de jogo, ainda podemos oferecer uma dupla divisão, aquele com o qual se joga voluntariamente; e o outro, um jogar que não está sob o controle do indivíduo (MADRID, 2012, p. 2107).

Sob o primeiro gênero está o jogo da imaginação com a música e a sensação, esta última ocorrendo com imagens ou cores (*AF*, 25:497). No caso do jogo das cores, tem-se a produção de *consonâncias* e *dissonâncias* que culminam nos diferentes tons das cores. Mais uma vez, é no âmbito da música que o conceito de dissonância ganhará um sentido mais amplo, como elemento desprazeroso, por corresponder a um sentimento de dor e sofrimento. Conforme Kant, “(...) O contentamento é o sentimento de promoção da vida, e a dor, o sentimento de obstáculo a vida” (*AM*, 25: I318 –

tradução nossa)<sup>87</sup>. O jogo<sup>88</sup> da dissonância na música<sup>89</sup> introduz intervalos na harmonia que remetem a um sentimento momentâneo de dor ou sofrimento que prolongam o sentimento de contentamento na melodia, pois “(...) Dissonâncias são dores, porém, elas servem para aumentar o contentamento na harmonia” (AM, 25: I318 – tradução nossa)<sup>90</sup>. O jogo da dissonância na música assemelha-se, assim, ao mesmo jogo presente na vida, onde há intervalos entre dor e contentamento, e onde se faz necessário a dor como elemento a ressaltar a vida:

Um contentamento tampouco pode seguir imediatamente a outro, mas, entre um e outro, tem de se encontrar a dor. São pequenos obstáculos à força vital, mesclados com incrementos dela, que constituem o estado de saúde, o qual erroneamente consideramos como sendo o sentimento de um contínuo bem-estar; porque consiste unicamente de sentimentos agradáveis que se sucedem com intervalos (sempre com a dor se intercalando entre eles). A dor é o aguilhão da atividade e somente nesta sentimos nossa vida, sem esta ocorreria a ausência da vida (*Antropologia*, AK231).

Mas este jogar com a imaginação ainda possui outro terreno muito fértil, além da música, onde o sujeito escolhe conscientemente ocultar de si mesmo seus desejos que não pretende – e não quer – ser consciente. Como diz Kant, “É que frequentemente jogamos com representações obscuras e temos interesse em ocultar à imaginação objetos desejados e indesejados (...)” (*Antropologia*, AK136) – tal como é o caso, por exemplo, do amor sexual (*Antropologia*, AK136). Do mesmo modo, a imaginação quando põe em jogo imagens e sensações aleatórias ao sujeito, impele o espírito à reflexão desinteressada:

---

<sup>87</sup> “(...) Enjoyment is the feeling of the promotion of life, pain is the feeling of the hindrance of life (...)” (AM, 25: I318).

<sup>88</sup> Lembrando que esse jogo na música é jogo das sensações que assume sempre um ‘parentesco’ com as relações numéricas. A beleza deste jogo artístico que assume propriedades matemáticas é o que o sujeito está sempre apto a apreciar (RUFFING, 2010, p.261).

<sup>89</sup> O conceito de dissonância na música como elemento inconsciente, fruto de um jogo da imaginação em que se alternam dor e contentamento – seguido do mesmo exemplo da vida humana – é algo que mais tarde será retomado por Schopenhauer em seus complementos ao *O mundo como vontade e representação*. Nesse texto, a dissonância será vista como o elemento irracional em oposição ao elemento racional, a consonância. A posição de Kant acerca do jogo entre dor e contentamento também é reafirmada por Schopenhauer, no texto *Sobre a metafísica da música*, complementos ao livro III.

<sup>90</sup> “(...) Dissonances are pains, but they serve all the more to enhance the enjoyment in the harmonic.” (AM, 25: I318).

Figuras cambiantes postas em movimento, que não tenham por si propriamente significado que possa chamar a atenção – tais como o bruxuleio da fumaça de uma chaminé ou os diversos rodopios e o borbulhamento de um riacho correndo sobre as pedras –, entretêm a imaginação com uma porção de representações de espécie totalmente diferente (que as da visão), o que faz jogar em espírito e afundar-se em reflexão (*Antropologia*, AK173-174).

O jogar do sujeito com a imaginação é colocado neste exemplo como o próprio meio pelo qual é gerada a reflexão desinteressada. O entendimento, conforme exposto no tópico anterior, pode vir a produzir as mais diversas reflexões obscuramente, ou melhor, pode gerar *reflexões* das mais sofisticadas ainda que o modo como se chega a elas seja de todo *não-refletido*. Disso a própria reflexão filosófica e a criação poética são exemplos:

Mesmo a música pode colocar um poeta ou um filósofo, se não a ouve como entendido, numa disposição na qual pode aprender ou mesmo ter em seu poder ideias sobre os objetos de sua ocupação ou dileção que não seria captado com tanto êxito se tivesse se fechado sozinho em seu aposento (*Antropologia*, AK174).

Acerca da segunda forma de jogo, trata-se daquele em que o sujeito não tem sob seu controle a capacidade do jogar. Este jogo é o da imaginação enquanto *fantasia*: o jogo cujo sujeito *joga* é a imaginação, mas o qual ele se torna *objeto do jogo*, a fantasia: “A fantasia (*Phantasie*) joga com nós;(…) nós jogamos com a imaginação (*Imaginatio*)”<sup>91</sup> (*RA*, AAXV, 806 –tradução nossa).

Enquanto ficção involuntária (*Antropologia*, AK180), a fantasia traz ao sujeito um turbilhão de imagens<sup>92</sup> e de representações, em grande parte obscuras. Nessa atividade Kant situa o sujeito como o próprio ‘objeto do jogo’ da imaginação do qual nem sempre consegue se desvencilhar, ainda que a luz da consciência se volte para tal:“(…) com mais frequência, porém, somos nós mesmos um jogo das representações obscuras, e nosso entendimento não pode se salvar dos absurdos em que é posto pela

---

<sup>91</sup> “Phantasie spielt mit uns (...), wir spielen mit der Imaginatio” (*RA*, AAXV, 806).

<sup>92</sup>Fantasia como jogo de imagens: “A fantasia é o mesmo que uma atividade infatigável; é como uma tormenta de imagens que se movem sem pausa em alguma direção. Às vezes somos conscientes dessas imagens, às vezes não (...)” (*AP*, 314, p. 55 – tradução nossa).

influência delas, ainda que as reconheça como engano” (*Antropologia*, AK136)<sup>93</sup>. Esse é o caso da representação da morte (*Antropologia* AK137) e dos casos que envolvem a loucura.

---

<sup>93</sup> Nas *RA* (313, AAXV) Kant escreve: “O jogo das imagens em nós: nós jogamos com as imagens, ou elas jogam com nós?” [“Das Spiel der Bilder in uns; ob wir mit ihnen oder sie mit uns spielen?”] (Tradução nossa).

## CAPÍTULO III

### AS REPRESENTAÇÕES INCONSCIENTES E O *EU PENSO* EM KANT

Após a apresentação geral acerca das representações inconscientes em Kant, nos mais diversos âmbitos (teórico, prático e estético), seguiremos neste capítulo com a abordagem do problema central o qual nos propusemos investigar: a relação entre o conceito de representação inconsciente e o *Eu penso*, ou apercepção transcendental. De maneira mais precisa, o problema pode ser formulado nos seguintes termos: de que forma pode-se compreender uma representação que seja inconsciente se, conforme, Kant, toda representação possui uma referência necessária ao *Eu penso*, de modo que, excluída tal referência, a representação ou não é ‘nada para mim, ou não existe’ (CRP, B131)?

Partindo de tal problemática, colocam-se inicialmente, três possíveis soluções: a) a primeira, afirma a existência de representações inconscientes como impossíveis de serem admitidas, pois colocam em questão a identidade do eu, conforme o argumento de Locke (NE); b) a segunda, afirma a existência não problemática das representações inconscientes frente à apercepção transcendental, na medida que estas representações possuem ainda certa consciência, ou seja, um ‘grau’ de consciência (*unconscious by degrees*), é a tese de Heidemann (2012); c) a terceira, afirma a existência de representações inconscientes enquanto plenamente conforme ao princípio da apercepção transcendental, o *Eu penso*, na medida em que este último constitui sempre uma possibilidade estrutural, é a tese de LA ROCCA (2007).

Tendo em vista tal objetivo, este capítulo deverá seguir um percurso que pode ser assim descrito: em um primeiro tópico, será exposto o conceito de apercepção pura e empírica, distinguindo conceitos relevantes para esta compreensão como o de Eu, unidade objetiva e subjetiva, conhecimento objetivo, dentre outros. Em seguida, exporemos as teses mencionadas acima, de Locke, Heidemann e por fim, a de La Rocca.

## 7) A Dedução transcendental

O conceito de apercepção transcendental é apresentado na dedução transcendental como parte do percurso da argumentação empreendida por Kant neste capítulo. Sendo assim, é oportuno que retomemos ao menos o essencial dessa discussão para uma melhor compreensão da importância do conceito de apercepção transcendental, a fim de contextualizarmos posteriormente o problema da sua relação às representações inconscientes.

Sendo sempre a questão de se compreender como os conceitos puros do entendimento podem se referir *a priori* a objetos, a dedução apresenta como passo inicial sempre a compreensão de que se trata da subjetividade do sujeito, no sentido de que, assim como nas formas da sensibilidade, os conceitos puros do entendimento também são condições subjetivas do pensamento (CRP§13).

A distinção segue então, entre sensibilidade e entendimento, a primeira como uma receptividade que remete a mera forma de nossa constituição subjetiva (espaço e tempo) e a segunda, como uma espontaneidade do pensamento. Como mera receptividade o múltiplo da intuição é apenas dado, e somente *ligado* de maneira a tornar-se conhecimento, pelo entendimento (B§15).

O conceito de *ligação*, nestes termos, traz consigo o conceito de um *diverso*, dado pela sensibilidade, de uma síntese realizada pelo entendimento (ou imaginação) sobre o diverso enquanto um ato da espontaneidade do sujeito, e ainda, o de *unidade*, “Ligação é a representação da unidade sintética do múltiplo ” (B§15). Enquanto unidade que é anterior a ligação e é mesmo já pressuposta na categoria, Kant apresenta essa unidade a título de uma apercepção transcendental. Os passos seguintes da argumentação (na segunda edição) podem ser divididos, por assim dizer, em três momentos principais: a explicação da apercepção transcendental como autoconsciência pura, ou o Eu penso como representação originária; a apercepção transcendental como princípio do conhecimento objetivo; e, por fim, a categoria como única forma pela qual o dado múltiplo é submetido a unidade da apercepção.

A possibilidade de se provar a validade objetiva dos conceitos *a priori* do entendimento sobre os objetos da experiência alcança assim seu objetivo no argumento de que mesmo toda experiência só é possível mediante a categoria, o que podemos explicar pela sinopse dada acima: todo múltiplo da intuição está necessariamente sob a

unidade sintética originária da apercepção, porém todo múltiplo é posto sob tal unidade por meio da categoria:

Um múltiplo contido numa intuição que chamo minha é representado, mediante a síntese do entendimento, como pertencente à unidade necessária da autoconsciência, e isto ocorre mediante a categoria. (CRP, B§21)

Logo, todo o múltiplo está necessariamente sob a categoria como a única forma em que o múltiplo pode ser reunido sob uma consciência em geral. Em outros termos, a categoria determina o diverso dado pela intuição mediante uma das funções lógicas de julgar, e assim o conduz a uma consciência em geral (B§20). Enquanto conceitos que determinam *a priori* leis para os fenômenos, a categoria torna assim a própria experiência possível.

Em suma, assim como todo fenômeno tem de concordar com as formas puras da sensibilidade, enquanto a condição de possibilidade de serem dados, da mesma maneira, tem também de concordar com o entendimento, na unidade pura da apercepção, o *Eu penso*, e com as categorias enquanto possibilidade de toda experiência.

## 8. Conceito de apercepção

O termo apercepção não é novo na tradição filosófica, conforme assinala Brandt (1994, p.1-3), pois fora um conceito abordado por vários filósofos, dentre os quais Wolff, Baumgarten e Leibniz, sendo neste último que podemos situar um uso mais frequente do termo. Na *Monadologia*, a apercepção é diferenciada da percepção, sendo que esta corresponde ao estado interno da mônada e que representa as coisas externas, ao passo que a apercepção é sempre “a consciência ou o conhecimento reflexivo daquele estado interno” (*Principes*, 4). Em Kant, a percepção é definida como uma representação acompanhada de consciência, enquanto a apercepção é apontada em várias ocorrências como autoconsciência, consciência de si mesmo (CRP, B64; *Antropologia*, AK134), a qual pode ser distinguida entre o seu uso empírico e transcendental<sup>94</sup>: o primeiro, enquanto a apercepção de si mesmo (do eu) a partir das

---

<sup>94</sup> Na CRP, A94: “ Há, contudo, três fontes originárias (capacidades ou faculdades da alma) que contêm as condições de possibilidade de toda experiência e não podem, elas próprias, ser derivadas de nenhuma

determinações de nosso estado interno, constituindo a *apercepção empírica, ou o sentido interno* (CRP, A107); o segundo, enquanto unidade formal em relação a qual todas as representações precisam ser referidas, tratando-se da representação acompanhante “ eu penso”, a *autoconsciência transcendental, ou a apercepção transcendental* (CRP, B§16).

Acerca do termo ‘Apercepção transcendental’, é necessário sempre destacar as variantes terminológicas que Kant utiliza para uma adequada discussão. Temos assim, ‘apercepção transcendental’ também compreendida enquanto *autoconsciência pura*, ou em termos igualmente similares, *apercepção pura e consciência transcendental*, ou como a segunda edição da *Crítica* mais utiliza, o *Eu penso*<sup>95</sup>.

. Assim, a consciência originária e necessária de si mesmo é, ao mesmo tempo, a consciência de uma unidade igualmente necessária da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos (...)” (CRP, A108-italico nosso.), fato também ressaltado por comentadores como GUYER (1987, p. 83-84) e ALMEIDA (1998, p. 144-145).

Veremos pois, de que modo Kant compreende esses conceitos, de que forma podemos situar o conceito de apercepção e mais especificamente o conceito de apercepção pura.

## 8.1- O ‘Eu penso’

Após estas breves considerações terminológicas, convém salientar que, na apercepção pura, ou no eu penso, tem-se, de um lado, a identidade do eu nas representações, ou seja, de que as representações são representações de um eu idêntico, e, de outro lado, o princípio da unidade sintética do múltiplo em geral, ou seja, a apercepção enquanto princípio que determina que toda síntese do múltiplo da intuição esteja conforme a unidade necessária da apercepção e, portanto, sob os conceitos puros

---

outra faculdade da mente, quais sejam, o *sentido*, a *imaginação* e a *apercepção*. (...). Todas essas faculdades têm, além do uso empírico, também um uso transcendental (...)”

<sup>95</sup> As diversas terminologias utilizadas por Kant é um tema que envolve sempre diversas posições dos comentadores, como é o caso de SCHULTING (2012, 272), e HÖFFE (2013,133-134) para os quais os termos, *Eu penso, apercepção transcendental e autoconsciência* são termos equivalentes; em discordância a tal posição temos ALMEIDA (1998, p. 144), para o qual *autoconsciência e apercepção transcendental* devem ser entendidos enquanto termos distintos. Nesta pesquisa, embora concordemos com a equivalência terminológica (*Eu penso, apercepção pura, apercepção transcendental, autoconsciência*), não deixaremos de distinguir, conforme já apontado, entre os dois sentidos que esses termos possuem: o de identidade da consciência e o de princípio da unidade de todas as representações.

do entendimento. Com essa distinção inicial, não se pretende afirmar duas formas de apercepção, afinal, os dois sentidos estão intrinsecamente imbricados como será exposto ao longo do capítulo (na representação *Eu penso* enquanto unidade analítica, já está pressuposta a unidade sintética, enquanto consciência da unidade da síntese do múltiplo das representações segundo conceitos), mas tão somente chamar a atenção para a peculiaridade do termo que requer essa ampla compreensão, já levantada por Kant: “(...) O conceito de apercepção transcendental, ou de *Eu penso* é um conceito que possui uma extensa literatura em comentadores, e conseqüentemente, em interpretações. Não tendo por objetivo nós propor a exposição de cada uma dessas interpretações, analisaremos o conceito de *Eu penso* primordialmente em Kant, onde agrupamos, tendo em vista uma compreensão mais completa possível, em tópicos que podem ser assim descritos: em a) o *Eu penso* será analisado nos termos da *Dedução transcendental* §16, como representação acompanhante; em seguida, recorreremos a análise do *Eu penso*, sobretudo, nos paralogismos, onde destacaremos os seguintes aspectos para discussão: b) O *Eu penso* enquanto proposição empírica; c) ‘Eu penso’ e ‘Eu existo’ e d) ‘Eu penso’ enquanto proposição indeterminada.<sup>96</sup>

#### **A) O *Eu penso* como ‘representação acompanhante’.**

No §16 da *CRP*, o *Eu penso* é colocado como representação originária e primeira, produto da autoconsciência e que tem de acompanhar todas as outras representações. Mas a primeira indagação que nós sobrevém disso é: o que exatamente é uma representação, conforme Kant? A representação, já vimos, trata-se em Kant do primeiro gênero existente, o mais geral, sob o qual se situam as outras espécies de representação (por exemplo, a consciente e a representação inconsciente). Kant também define a representação como algo ‘indefinível’, porque para tal seria necessário recorrer sempre a outra representação adversa, ou seja, “Esta (a representação) não pode ser de modo algum definida, pois, para definir o que a representação é, seria preciso sempre fazê-lo mediante outra representação” (*Log.* AK34 – itálico nosso). Contudo, apenas o *Eu penso* não se subsume em tal definição: enquanto representação primeira e originária, não precisa recorrer a nenhuma outra representação, mas, em contrapartida,, todas as representações devem referir-se mediata<sup>97</sup> ou imediatamente a ela.

---

<sup>96</sup> Esta também é uma proposta que se alinha a divisão de CRONE (2012, p. 138-140).

<sup>97</sup> É o caso das representações obscuras que referem-se ‘mediatamente’ (através de representações claras).

Enquanto um tipo de representação peculiar, o *Eu penso* também não pode pertencer às espécies de representação consciente e inconsciente, embora encontremos em Kant tal definição<sup>98</sup>, na medida em que se trata sempre de uma representação, produto de uma apercepção originária, uma espontaneidade do pensamento (*CRP*, B§16) que é *condição formal de todo pensar*.

## **B) O Eu penso como ‘proposição empírica’**

Kant também define o *Eu penso* enquanto uma *proposição empírica* (*CRP*, B423, n.r), o que poderia destoar de certa forma, com a definição do *Eu penso* enquanto um ato da espontaneidade do pensamento, caso não se esclareça em que sentido Kant apresenta tal ponto. Com este intuito, retomaremos em breves termos o capítulo sobre os paralogismos na *CRP* (edição A e B).

Na primeira edição, Kant opõe à doutrina da psicologia racional no paralogismo sobre a substancialidade, onde o sujeito absoluto dos pensamentos seria a substância, da qual poder-se-ia chegar a determinado conhecimento desse eu (alma) – a concepção de que este ‘eu’ na proposição ‘Eu penso’, trata-se sempre de um sujeito de todo pensar, que somente neste sentido pode ser considerado como substância, mas do qual não temos o mínimo conhecimento.

Enquanto ‘consciência’ a qual todas as representações precisam necessariamente referir-se, o ‘eu’ deve ser considerado sempre como sujeito do pensar e não como predicado, em outros termos, enquanto ‘substância’:

Agora, em todo o nosso pensamento o eu é o sujeito a que os pensamentos só são inerentes como determinações, e esse eu não pode ser empregado como a determinação de uma outra coisa. Todos têm de considerar-se necessariamente, portanto, a si mesmos como a

---

<sup>98</sup> “Toda representação deve ser representada com relação a uma consciência e assim, universalmente sujeitas à unidade da consciência (nos nem sempre somos conscientes dessa relação com a consciência, e essa representação é *obscura (dunkel)*, porém, sempre comparada com esta consciência)” (*RM*, 5709, AAXVIII- Tradução e itálico nosso). “Alle Vorstellungen müssen in Verhältnis zu einem Bewusstseyn und also als der Einheit des Bewusstseyns allgemein unterworfen vorgestellt werden (dieses Verhältnisses zum Bewusstseyn sind wir uns nicht immer bewusst, und den ist die *Vorstellung dunkel*, aber gleichwohl immer mit diesem Bewusstseyn verglichen).” (*RM*, 5709, AAXVIII – itálico nosso). Sobre o ‘Eu penso’ como representação inconsciente ver DEPPERMAN (p. 134).

substância, e ao pensamento, por outro lado, apenas como acidentes de sua existência e determinações de seu estado (CRP, A349).

O termo ‘substância’ deve, pois, ser considerado sempre limitado a um sentido bem específico: apenas para designar o sujeito do pensar, e nada além disso<sup>99</sup>. Entender substância enquanto um sujeito subsistente por si mesmo e do qual se infira uma série de conhecimentos, como a permanência da alma, é algo que não é possível de modo algum, posto que se trata sempre de um eu lógico, sujeito do pensar, ao qual nenhuma intuição é referida. A substância aqui não é considerada enquanto categoria, mas tão somente enquanto simples relação de todo pensamento ao eu na proposição *Eu penso*, “Em nossa proposição, (...), não colocamos qualquer experiência como fundamento, mas apenas inferimos algo a partir do conceito da relação que todo pensamento tem com o eu enquanto sujeito comum a que é inerente. (...)” (CRP, A350).

Na edição B, Kant evita a definição de substância ao eu enquanto sujeito dos pensamentos na proposição *eu penso*. O eu, enquanto mera consciência que acompanha o conceito (CRP, B 404), é tomado erroneamente pela psicologia racional como uma intuição do sujeito como objeto, sendo que a esta mera unidade da consciência a categoria da substância é aplicada, originando todo o equívoco pelo qual se envereda a psicologia:

A partir de tudo isso se vê que um mero mal-entendido deu origem à psicologia racional. A unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é tomada aí por uma intuição do sujeito como objeto, e a categoria da substância é aplicada a ela. Ela é apenas, no entanto, a unidade no pensamento, pela qual nenhum objeto é dado e à qual, portanto, não pode ser aplicada a categoria de substância, que sempre pressupõe uma intuição dada, nem pode esse sujeito, pois, ser assim conhecido. (CRP, B 421-422)

---

<sup>99</sup> A segunda edição, não mais se referirá à substância, conforme veremos a seguir. Embora a primeira edição mantenha a abordagem da substância restrita à compreensão de um sujeito do pensar, a segunda edição evita o termo, afim de afastar qualquer equívoco: “Em todos os juízos sou sempre o sujeito *determinante* da relação que constitui o juízo. Que, entretanto, eu, que penso, sempre tenha que valer no pensamento *como sujeito* e como algo que não pode ser considerado simplesmente como predicado inerente ao pensamento, é uma proposição *apodítica* e mesmo *idêntica*; mas ela não significa que eu, enquanto *objeto*, seja um *ente subsistente* para mim mesmo, ou uma substância(...)” (CRP, p. 260).

O destaque de Kant na segunda edição é, evidentemente, em ressaltar o eu enquanto princípio formal de todo pensar: trata-se do *Eu penso* enquanto mera forma, representação do qual não é possível obter nenhum conhecimento, mas que só é possível designá-la pelo seu caráter da espontaneidade. A exclusão da definição deste eu como substância, ainda que nos termos bem definidos da primeira edição, apontam para a compreensão deste eu enquanto uma mera função lógica, cujo paralogismo da simplicidade o reconhece como uma representação simples, porque é sem qualquer conteúdo: no eu penso não é descrito qualquer múltiplo da intuição, pelo qual possa aplicar-se a categoria, como a de substância, mas um *sujeito lógico simples* (CRP, B 408).

Temos assim, a mesma alteração na segunda edição com relação a simplicidade: a primeira edição, admite o eu como ‘substância’ (sujeito dos pensamentos), assim como o uso de ‘substância simples’ (o eu enquanto não contém nenhum múltiplo, nenhuma síntese do diverso, (CRP, A356)) , enquanto a segunda edição apresenta o caráter eminentemente lógico e formal do eu como não sendo passível de tal definição, assim, ainda que se afirme a simplicidade do sujeito, “ (...) isto não significa que o eu pensante seja uma *substância simples* (...)” (CRP, B408). Em resumo, o registro da substância é retirado do eu para deixar claro o caráter desta representação como:

- I. Um ato da espontaneidade, de um pensar<sup>100</sup>, onde , portanto, não é de maneira alguma uma intuição onde poderia ser aplicada a categoria da substância<sup>101</sup>;
- II. Não contém nenhum diverso da intuição - é uma representação vazia de conteúdo (CRP, A 355); é simples porque é uma unidade indivisível;
- III. Aquela que assume o caráter de forma de todo pensar, ‘veículo’ das categorias (CRP, B 406) que como sujeito destas (CRP, B422), não pode ser por elas pensado; é a consciência enquanto *forma; unidade* de todo pensar.

Levando em consideração, assim, o que fora até aqui apresentado, podemos retornar mais apropriadamente a questão inicial sobre o *Eu penso* enquanto proposição empírica. Conforme exposto, se o registro do *Eu penso* é sempre a de um pensar e não de um intuir; se trata sempre de uma forma lógica do pensar, que portanto, não pode

---

<sup>100</sup> Tuschling (2002) recupera a genealogia na tradição filosófica do eu como uma representação do ‘puro pensar’. Já em Leibniz, Tuschling aponta para a primeira formulação de tal concepção, o eu como ‘reino do puro pensar’, e como ‘aparecimento’.

<sup>101</sup> “O conceito de substância se refere sempre a intuições que em mim só podem ser sensíveis e, portanto, estão inteiramente fora do campo do entendimento e de seu pensar, do qual só se falará aqui, todavia, quando se falar que o eu é simples no pensamento. (...)” (CRP, B408)

conter nada de empírico, como entender, então, a afirmação de Kant, “ O “eu penso”, (...), é uma proposição empírica (...)” (CRP, B423, n.r)?

Tal afirmação pode ser compreendida em torno da própria definição do *Eu penso*: enquanto forma do pensar, conforme já mencionado, no eu não é dado nenhum múltiplo (a ideia de simplicidade do eu, conforme expomos acima), a representação ‘Eu penso’, apenas consiste no princípio de unidade no pensamento de todo o múltiplo, porém, o múltiplo mesmo tem de ser dado em outra parte, em uma sensibilidade, para então serem submetidos pela categoria, a unidade da apercepção<sup>102</sup>. Enquanto unidade do pensar, o *Eu penso* é sempre uma representação intelectual, mas que tem lugar apenas com relação às representações empíricas dadas para ligação a tal unidade. O ‘actus’ *Eu penso* só tem lugar mediante um múltiplo empírico a ser ligado, sendo neste sentido que Kant compreende o *Eu penso* enquanto proposição empírica:

Com efeito, deve-se observar que, denominando a proposição “eu penso” uma proposição empírica, não quero com isso dizer que o eu em tal proposição seja uma representação empírica; é antes puramente intelectual, porque pertence ao pensamento em geral. No entanto, sem qualquer representação empírica, que fornece a matéria do pensamento, o *actus* “eu penso” absolutamente não ocorreria, e o eu empírico é apenas a condição da aplicação ou do uso da faculdade intelectual pura. (CRP, B 423)

Enquanto a ‘mais pobre das representações’ (CRP, B408), o ‘eu’ no *Eu penso*, nada pode fornecer, nem um múltiplo, nem muito menos um conhecimento, sua função de unidade formal apenas tem lugar se uma matéria lhe for dada.

### C) ‘Eu penso’ e ‘Eu existo’

Kant define a proposição ‘Eu penso’ como já contendo a proposição ‘Eu existo’, ao escrever que “O ‘eu penso’, (...), é uma proposição empírica e contém em si a proposição ‘eu existo’” (CRP, B423, n.r). Porém, não se trata aqui de uma existência ‘concreta’ que possa ser um objeto determinado pela categoria, mas uma existência tal que precede a própria experiência. Analisemos melhor tal ponto.

---

<sup>102</sup> Esta relação ficará mais clara nos tópicos seguintes.

Um esclarecimento inicial que pode auxiliar na compreensão desta questão é a própria terminologia empregada por Kant para referir-se a essa forma de existência, *Existenz*, na proposição *Eu penso*, em oposição a *Dasein*, na categoria. A *Existenz* no ‘Eu penso’, é apenas dada, mas não determinada temporalmente, enquanto fenômeno: a este ‘eu’ no *Eu penso* não corresponde nenhuma intuição sensível, pois, conforme já mencionado, trata-se sempre de uma mera forma do pensar. Neste eu apenas ‘sei que existo’, porém, sem determinar empiricamente tal existência, já que nenhum múltiplo foi dado, pois, para tanto, seria necessária uma auto-intuição deste eu no tempo:

*O eu penso expressa o ato de determinar minha existência. Através disso, portanto, a existência já é dada, mas mediante tal ainda não é dada a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o múltiplo pertencente a ela. Para tanto requer-se auto-intuição à qual subjaza uma forma dada a priori, isto é, o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável. (CRP, B159, n.r- itálicos – exceto nossos.)*

É assim, portanto, que a existência no eu penso não pode ser a existência categorial, porque nenhum objeto é dado neste eu, ‘A existência neste caso não é ainda uma categoria’ (CRP, B 423), pois na categoria a existência é determinada sempre com relação a um múltiplo da intuição. O ‘eu’ no *Eu penso* enquanto unidade do pensar, consciência formal, lógica, exprime um ‘sentimento de existência’ (Prol§47, IV: 334), não determinável categoricamente. Que tipo de existência então, mais especificamente se trata aqui?

O *Eu penso* expressa uma representação do intelecto, que como forma e unidade do pensamento, é ao mesmo tempo, a consciência de um poder de ligar, pelo qual o sujeito representa a espontaneidade do pensar; No *Eu penso*, a existência, portanto, só pode ser dada como existência do sujeito enquanto *capacidade de um poder de ligar*, uma *inteligência*, “ (...) existo (*existire*) como *inteligência* consciente meramente da sua faculdade de ligar (...)”<sup>103</sup> (CRP,B 158-159- Tradução nossa.). ‘Eu penso’ como espontaneidade, é idêntica a ‘eu existo’, porque a existência é imediatamente dada como

---

<sup>103</sup> “(...) ich *existiere* als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber (...)” (CRP,B 158-159- itálico nosso)

existência do sujeito enquanto *consciência de uma atividade do pensar*<sup>104</sup>; tal atividade sempre como atividade de um sujeito cuja apercepção garante a existência nos termos já estabelecidos, na medida em que “(...) a existência se segue diretamente do conceito de apercepção como consciência da atividade do pensar. Não pode haver atividade sem agente e reconhecer a existência de uma atividade é reconhecer a existência de algo que atua.”<sup>105</sup> (ALLISON, 2004, p.426- Tradução nossa.)

#### D) O Eu penso como ‘percepção indeterminada’

Após as definições de Kant acerca do *Eu penso*, ainda podemos enumerar uma última em que se refere à definição do *Eu penso* como ‘percepção indeterminada’ (CRP, B423, n.r.). Embora, de início, tal definição relacione-se com a de ‘proposição empírica’, tendo esclarecido em que sentido devemos compreender esta última, a definição de ‘percepção indeterminada’ promove também uma mais abrangente compreensão deste ‘eu’ na proposição eu penso.

*Percepção* designa em Kant, uma representação com consciência (CRP, B376), onde podemos de início afirmar acerca do termo ‘percepção indeterminada’, que trata-se de uma ‘representação com consciência não determinada’. Porém, com isso não se esclarece suficientemente o sentido de tal afirmação.

Se prosseguirmos no trecho em que Kant menciona o *Eu penso* como percepção indeterminada, temos, ainda, um acréscimo a esta definição, onde a sensação (*Empfindung*) é mencionada como parte desta caracterização. É assim que o *Eu penso* “(...) expressa uma intuição [*Anschauung*] empírica indeterminada, isto é, uma percepção [*Wahrnehmung*] (por conseguinte prova que já a sensação [*Empfindung*] que consequentemente pertence à sensibilidade, subjaz a tal proposição existencial) (...)” (CRP, B423, n.r.). Sabemos que pela definição da escala das representações<sup>106</sup>, a *sensação* é um percepção que ‘se refere ao sujeito como modificação de seu estado’, (CRP, B376), ou seja, uma modificação dada como ‘real’ que afeta o sujeito, tal como

---

<sup>104</sup> “(...) não posso determinar minha existência como um ente espontâneo, mas apenas me represento a espontaneidade de meu pensar (...). Tal espontaneidade, faz, todavia, com que me denomine inteligência (*Intelligenz*)”. (CRP, B159, n.r- itálicos nossos.); E ainda “ A consciência de mim mesmo na representação eu não é por certo uma intuição, mas uma mera representação intelectual da autoatividade de um sujeito pensante” (CRP, B278)

<sup>105</sup> “(...) la existencia se sigue directamente del concepto de apercepción como conciencia de la actividad de pensar. No puede haber actividad sin agente y reconocer la existencia de una actividad es reconocer la existencia de algo que actúa.” (ALLISON, 2004, p.426)

<sup>106</sup> Capítulo II.

encontramos no conceito de sensação apresentado na exposição dos princípios do entendimento, enquanto não contendo nenhuma representação objetiva: à sensação não corresponde nenhuma intuição no espaço e no tempo, portanto, nenhuma grandeza extensiva, mas uma *grandeza intensiva*, um ‘grau’ que corresponde a algo pelo qual o sujeito é afetado:

Ora, já que a sensação não é em si de modo algum uma representação objetiva, não se encontrando nela nem a intuição do espaço nem a do tempo, claro que não lhe convirá uma *quantidade extensiva*, mas não obstante uma quantidade (...), portanto uma *quantidade intensiva*, correspondente à qual tem que ser atribuída quantidade intensiva, isto é, um grau na influência sobre o sentido, a todos os objetos da percepção na medida em que esta contém sensação (...) (CRP, B208).

Enquanto um grau de influência sobre o sentido, a sensação constitui então, uma percepção com consciência, porém, como a ela não corresponde uma intuição determinada, se trata sempre de uma ‘percepção com consciência não determinada’, por outras vias, uma ‘percepção indeterminada’. Esclarecido este ponto, resta entender de que maneira podemos conceber o *Eu penso* enquanto uma percepção desse tipo. Já vimos que este eu no *Eu penso*, refere-se sempre a algo que não pode ser dado empiricamente, pois trata-se de uma representação do intelecto, de um ato do pensamento, uma unidade lógica, formal de todo pensar; ao mesmo tempo, neste eu já é dada a existência (como inteligência) embora, não em termos empíricos, a existência concreta que só pode ser determinada temporalmente. Ora, o apontamento deste ‘eu’ enquanto ‘percepção indeterminada’, ligada a sensação, refere-se justamente a esse ponto: de maneira similar a sensação, a percepção não exprime a existência nos termos de uma realidade extensiva, determinada empiricamente no espaço e no tempo, mas sim de uma ‘realidade’ que é dada somente ao pensamento, e que de fato é efetiva – o sujeito *sabe que existe como poder, ou capacidade de ligar* –, a existência é dada como algo real (*etwas Reales*), mas indeterminada, assim como, similarmente, na sensação o sujeito sabe que é afetado por algo ‘real’, mas que é, porém, ‘indeterminável’ porque dado através de uma grandeza intensiva.

Em todo caso, temos que no *Eu penso* enquanto percepção indeterminada, a existência não é dada nem empiricamente, nem como coisa-em-si, mas tão somente como algo real ao pensamento (como atividade):

Uma *percepção indeterminada* significa aqui apenas *algo real* (*etwas Reales*) que foi dado, mas só ao pensamento em geral, portanto não como fenômeno e tampouco como coisa em si mesma (*noumenon*), mas sim como algo que efetivamente existe e que na proposição “eu penso” é designado como tal (*CRP*, B423,n.r- *italico nosso*).

A equiparação constante entre ‘Eu’ e ‘sensação’ em Kant, não remete a ideia de que de fato o eu seja uma sensação – trata-se sempre de um ato da espontaneidade –, mas sim dos termos em que deve ser pensado tal representação: como representação que não pode ser dada como fenômeno, na *empiria*, o que já fora destacado pelos tópicos anteriores, e que mais uma vez, vem reforçado na definição de percepção indeterminada.

Mas, a equiparação entre sensação e eu, também traz algo de novo a destacar, trata-se do caráter não-conceitual em que é pensado tal representação, “Por isso, também não é estranho que nós não reconheçamos o sujeito perante todos os predicados, como simplesmente o eu que, sem embargo, *não é conceito, mas uma intuição (sensação)*”<sup>107</sup> (*RM*, AA XVII 3921- Tradução e *italico nosso*). Esse caráter indefinível e não conceitual do eu – o qual em muitas das vezes é apenas definido negativamente: por exemplo, sabemos negativamente do *Eu penso* o que ele não é, um não-conceitual e não-empírico ou fenomênico, e dele sabemos positivamente somente tratar-se de uma espontaneidade, um *actus* do pensamento, sobre o qual nada mais se pode falar – é o que pretende Kant estabelecer por meio de suas várias definições. É nesta via que encontramos, novamente, a ideia do caráter não-conceitual do ‘Eu’, definido agora como *sentimento (Gefühl)*:

Se a representação da apercepção, o eu, fosse um conceito por meio do qual alguma coisa pudesse ser pensada, ele poderia então ser usado como predicado de outras coisas, ou conter em si tais predicados. Mas

---

<sup>107</sup> “Daher auch kein Wunder ist, daß wir kein subiect vor allen Prädicaten erkennen, als bloß das Ich, welches gleichwohl kein Begriff, sondern eine (*Empfindung*) *Anschauung* ist.” (*RM*, AA XVII 3921- *italico nosso*.)

ele não é nada mais que um *sentimento (Gefühl)* de uma existência sem o mínimo conceito, apenas uma representação daquilo com que todo pensamento se relaciona. (*Prol.*, IV:334, §47)

Acerca deste eu da apercepção não é dado, portanto, nada mais do que a consciência de uma unidade a qual se refere necessariamente todo pensar, e pela qual o sujeito existe enquanto *Intelligenz*. Que sobre tal ‘saber’ seja possível elaborar um conhecimento acerca da apercepção, deste eu, é outra questão, a qual Kant não autoriza: “A representação eu penso, que exprime a consciência que pode acompanhar todo pensamento, é certamente aquilo que abarca em si, imediatamente, a existência [*Existenz*] de um sujeito, mas não ainda um conhecimento do mesmo (...)” (*CRP*, A B277). Não há possibilidades de tornar a representação *Eu penso* objeto da cognição, na medida em que ele é a própria condição de conhecimento dos objetos, ou seja, “(...) não posso conhecer como objeto aquilo que tenho de pressupor para em geral conhecer um objeto (...)” (*CRP*, A402 – itálico nosso). Este caráter não-conceitual e não-cognitivo permeia sempre as reflexões de Kant acerca do eu: “O eu é uma representação inexplicável. Ela é uma intuição (*Anschauung*) a qual é invariável” <sup>108</sup>(*RM*, AA XVII, 422).

Em suma, temos que as definições de Kant acerca do Eu penso tem por objetivo deixar claro o modo como deve ser pensada tal representação. Tendo em vista a discussão feita até aqui, podemos então concluir os seguintes pontos acerca da apercepção em Kant:

I. É uma ‘representação acompanhante’, porque todo pensar a ela se refere; ao mesmo tempo, sabemos do caráter específico desta representação: pertence à espontaneidade do pensar, e não à receptividade da intuição;

II. É uma ‘proposição empírica’, porque enquanto actus do pensar, e, portanto, não-empírico, trata-se de uma ‘representação vazia’ (sem conteúdo), e sua função é apenas fornecer a unidade a um múltiplo empírico que tem de ser dado na intuição;

III. É uma ‘proposição existencial’, porque já está contida na atividade do pensar - na medida em que o eu tem uma existência enquanto inteligência, um sujeito capaz de uma espontaneidade);

---

<sup>108</sup> “Das Ich ist eine Unerklärliche Vorstellung. Sie ist eine Anschauung die unwandelbar ist.” (*RM*, AA XVII, 4225).

IV. É uma ‘percepção indeterminada’, porque a existência enunciada pertence ao intelecto e não à *empíria*; ao mesmo tempo, esta última definição conclui a compreensão do *Eu penso* por meio de definições negativas: não-conceitual; não-empírico e não-cognitivo.5).

## 8.2- ‘Eu penso’: unidade analítica e sintética

Conforme o explicitado até aqui, temos, então, o eu da apercepção, que é visto sempre como condição lógica que determina que toda representação deva poder ser acompanhada pelo eu penso, pois sem isso elas sequer pertenceriam a um sujeito, não seriam nada para ‘mim’ ou não existiriam (§16). Neste sentido, o Eu penso, enquanto ato da apercepção, atribui às representações um pertencimento determinado: as representações pertencem a ‘mim’ enquanto possibilidade de reuni-las em uma autoconsciência (*CRP*, B§16). É aquela representação acompanhante que deve, sempre como possibilidade, estar presente em toda representação, pois, se não fosse deste modo, as representações não pertenceriam todas elas a uma consciência, de tal maneira que não seria possível reconhecer nelas um pertencimento determinado, a saber, a um ‘eu’ idêntico. O próprio fato de o eu penso ser uma representação acompanhante já remete claramente a isso: todo múltiplo das representações é acompanhado pelo ‘eu penso’, reconhecido a título de um pressuposto, de tal modo que se pode dizer que na expressão ‘eu penso x’, x é a representação a ser acompanhada pelo eu. É um mesmo eu uno e idêntico que acompanha as representações, não enquanto como um eu substancial ou empírico que precisa ser consciente atualmente, mas como pura espontaneidade. Afinal, na ‘identidade de mim mesmo’ nas representações é sempre pressuposto uma capacidade de ser consciente de um poder de síntese: “(...) esta identidade completa da apercepção de um múltiplo dado na intuição contém uma síntese de representações, e só é possível pela consciência dessa síntese” (*CRP*, B§16).

Neste momento, adentramos em um ponto essencial à identidade da consciência, a saber: tal identidade não é algo dado de antemão, mas pressupõe uma síntese, e uma consciência desta. Em outras palavras, na identidade da consciência nas representações, ou seja, na identidade de si mesmo nas próprias representações, subjaz como seu fundamento a unidade sintética da apercepção. Acerca da unidade sintética da apercepção torna-se cabível uma primeira observação, a qual já aludimos no início da

seção, e que tornará a discussão muito mais clara: trata-se da *unidade analítica e unidade sintética da apercepção*<sup>109</sup>.

Assim, de um lado, temos a unidade analítica da apercepção, que exprime a mera identidade da consciência, no sentido de que as representações são representações de um eu idêntico. De outro lado, temos a unidade sintética da apercepção, que exprime a unidade do múltiplo segundo a síntese por conceitos, o que Kant expressa pelo termo unidade sintética do múltiplo, o qual designa um princípio que determina a priori que a síntese de todo múltiplo segundo conceitos deve estar submetido a unidade necessária da apercepção: “(...) Enquanto dada a priori a unidade sintética do múltiplo das intuições é portanto o fundamento da identidade da própria apercepção, que precede *a priori* todo o meu pensamento determinado” (CRP, B§16).

Em outros termos, é porque todo o múltiplo está referido necessariamente a unidade a apercepção – isto é, o eu enquanto simples forma lógica, mera unidade que deve ser pressuposta em todo pensamento – que é possível pensar a identidade do eu nas representações, sendo que essa proposição é, evidentemente, algo que podemos inferir do próprio princípio da unidade sintética, constituindo, pois, uma proposição analítica. Isso condiz com a distinção de Kant entre as duas unidades, na medida em que a unidade analítica (identidade) pressupõe sempre uma unidade sintética (ligação), de tal maneira que o pensamento de que todas as representações pertencem a um eu idêntico seria o mesmo que afirmar a consciência da síntese necessária de todo múltiplo das representações à unidade da apercepção

Sou, portanto, consciente de mim mesmo idêntico com referência ao múltiplo das representações dadas a mim numa intuição, pois denomino minhas todas as representações em conjunto que perfazem uma só. Isto equivale, porém, a dizer que sou consciente de uma síntese necessária delas a priori que se chama a unidade sintética originária da apercepção, sob a qual se encontram todas as representações dadas a mim, mas sob a qual foram postas por uma síntese. (CRP, B§16)

---

<sup>109</sup> Em CRONE (2012, p. 134), a unidade analítica e sintética são descritas como duas funções características da apercepção transcendental, embora, conforme a autora, esta diferença entre as duas unidades nem sempre seja clara na terminologia de Kant (p.135). Acerca desta última asserção, temos de ressaltar que estas duas unidades estão suficientemente descritas em Kant, embora nem sempre de maneira explícita.

Assim, se esclarece de maneira mais adequada o que dissemos no início acerca dos apontamentos de Kant sobre este eu, na representação eu penso, ser uma representação ‘vazia’, ‘sem qualquer conteúdo’: trata-se de uma mera forma que fornece às representações um pertencimento determinado, a saber, a um ‘eu’, e onde o múltiplo das representações não pode ser dado, senão em outra parte, a saber em uma sensibilidade (enquanto dado pelas formas puras no espaço e tempo, e sintetizados pela faculdade empírica da imaginação) para então serem ligadas pelos conceitos puros do entendimento (o juízo quando determinado com relação ao múltiplo da intuição, ou seja, a categoria) à sua unidade. Não se encontra, assim, qualquer diverso neste eu, que é apenas um sujeito do pensar, uma ‘consciência’, não no sentido de consciência de algo (consciência empírica), mas consciência enquanto forma (consciência transcendental) que torna possível todo pensamento, “ (...). Não se deve perder de vista, contudo, que a simples representação eu é, em relação a todas as outras (cuja unidade coletiva ela torna possível), a consciência transcendental. ” (CRP, A117, n.r). Por esta razão é que a consciência transcendental precede a consciência empírica: trata-se da forma na qual toda consciência empírica precisa estar para se tornar possível, de tal maneira que esta referência é sempre necessária (CRP, A117,n.r.).

### 8.3- Apercepção empírica.

A *apercepção empírica*<sup>110</sup>, conforme Kant aponta em vários momentos, designa a ‘consciência de si mesmo’, a qual não se trata de consciência de um eu em si mesmo (sempre impossível de ser conhecido) e nem daquele presente na apercepção pura na representação ‘eu penso’, que como simples representação vazia de conteúdo não é capaz de originar qualquer conhecimento. Porém, a apercepção empírica refere-se tão somente a um eu conforme aquele que aparece a partir do modo pelo qual se é afetado

---

<sup>110</sup> Acerca do termo *apercepção empírica*, Paton (1936) chama a atenção para a correspondência de sentidos utilizados por Kant, sobretudo, na edição A da *Crítica*, entre *apercepção empírica* e *sentido interno*. Assim, conforme Paton (1936, p. 400), ‘Sentido interno’, designa mais propriamente uma passividade, parte da sensibilidade, do que ‘apercepção’, no sentido de uma atividade do intelecto, assim ainda que se refira a uma atividade em grande parte relacionada a reconhecimento, e que envolve, evidentemente, o sentido interno, apercepção empírica não pode ser identificada com o sentido interno. Estando de acordo com a distinção de Paton, utilizaremos aqui sempre *apercepção empírica*, por corresponder mais ao sentido de uma atividade que conforme veremos, acreditamos estar de acordo com as funções da imaginação produtiva e reprodutiva que culminara na formação de uma unidade subjetiva a ser discutida ao longo deste tópico.

pelo sentido interno, trata-se sempre da *aparência do eu*, do eu enquanto um mero *aparecimento*<sup>111</sup> como tantos outros que constituem a consciência empírica:

Eu, como ser pensante, sou de fato um mesmo sujeito comigo, como ser sensível, mas como objeto da intuição empírica interna, isto é, enquanto sou afetado internamente por sensações no tempo, simultâneas ou sucessivas, só me conheço como apareço a mim mesmo, não como coisa em si mesma<sup>112</sup>. (...) (*Antropologia*, AK142)

Assim, a consciência de si enquanto apercepção empírica, dá a conhecer apenas o eu como objeto qualquer, um eu que percebe-se a si mesmo enquanto afetado por um múltiplo de percepções. Não pode dar a conhecer um eu em si, e muito menos remeter a identidade deste eu, um ponto importante para diferenciar a apercepção empírica da apercepção pura, pois é apenas nesta última que tal identidade pode ser dada. Consciência empírica, da qual a apercepção empírica é correlata, é colocada por Kant sempre como uma forma de consciência pontual, ou seja, consciência ‘atual’ sobre algo, e que por estar presente em cada representação, acompanhando-a – porém, não no aspecto da apercepção transcendental que acompanha a representação como espontaneidade – é em si sempre dispersa, e por isso mesmo, não pode ser responsável pela identidade do eu nas próprias representações, afinal, não é a consciência atual a responsável por essa identidade, não o acompanhar a representação empiricamente, mas acompanhar enquanto consciência de um poder de *ligar* as representações em um consciência, conforme o que está expresso na representação ‘eu penso’:

(...) a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si dispersa e sem referência à identidade do sujeito. Esta referência não ocorre pelo simples fato de eu acompanhar com consciência toda representação, mas de eu acrescentar uma representação à outra e de ser consciente da sua síntese. (*CRP*, §16)

---

<sup>111</sup> Adotamos a distinção realizada por CALABRIA (2017, p. 273.) entre *aparecimento*, que constitui o objeto produzido pelas sínteses da imaginação independentemente de regras conceituais, ou seja, independentemente da ação do entendimento, e *fenômeno*, onde para a produção do objeto requer-se também a síntese por conceitos.

<sup>112</sup> Ainda sobre tal discussão: *CRP*, B157-159 e *PM*, p. 30-31.

A consciência empírica possui o caráter de uma unidade sempre contingente, a qual encontramos definida como a *unidade subjetiva* da consciência (CRP, B§18), a qual se trata de uma unidade em que o múltiplo da intuição é dado mediante uma ligação empírica, um processo que Kant já descrevera em detalhes na primeira edição da *Crítica* e que podemos resumir nos seguintes termos: todo múltiplo de percepções dadas no fenômeno encontram-se dispersos, e necessitam de uma ligação que é realizada pela imaginação na síntese da apreensão que depende da reprodução, enquanto ‘fundamento subjetivo para reconectar uma percepção’ e esta, por sua vez, depende da associação, como fundamento empírico da reprodução. As representações são, pois, combinadas e unificadas contingentemente, ou indeterminadamente porque não há uma regra subjacente, “(...) o que Kant chama de “unidade subjetiva” ou “unidade empírica” da consciência ou “apercepção empírica” refere-se à unidade que resulta da forma indeterminada a qual as representações podem ser combinadas (...)” (LEE, 2012, p. 263-Tradução nossa)<sup>113</sup>. Como produto de sínteses da imaginação essa unidade traz as representações unificadas indeterminadamente no sentido de que esta unificação não é realizada por meio de regras conceituais.

Aqui se tem uma unidade empírica do múltiplo dado, que porém não é capaz de gerar um conhecimento objetivo, pois para tal seria requerido algo mais, a saber, uma regra universal que determine a associabilidade das percepções, ou seja, que seja capaz de determinar que todo múltiplo de representações devem pertencer necessariamente a uma consciência (de mim mesmo, o “eu penso”), bem como que sejam conformes aos conceitos puros do entendimento (pois a identidade da consciência nas próprias representações implica também na síntese do múltiplo segundo conceitos de objetos em geral, ou seja, nas categorias – conforme será tratado no tópico seguinte), o que configura assim a consciência transcendental, definida como *unidade objetiva*. A ligação empírica dada pela unidade subjetiva da consciência sem o fundamento transcendental é, desse modo, sempre contingente e não-necessária:

Depende de circunstâncias ou de condições empíricas se posso ser empiricamente consciente do múltiplo como simultâneo ou sucessivo. Eis por que a unidade empírica da consciência, mediante a associação

---

<sup>113</sup> “(...) that what Kant calls “ the subjective unity” or “ the empirical unity” of Consciousness or “ empirical apperception” refers to that “unity” which results from the indeterminate way in which representations have been combined (...)” (LEE, 2012, p. 263).

das representações, concerne ela mesma a um fenômeno e é inteiramente contingente. (*CRP*,§18)

Será, pois, por ser essa unidade subjetiva incapaz de gerar conhecimento objetivo que Kant coloca a necessidade de que sempre toda consciência empírica depende de uma consciência pura, enquanto possibilidade de toda percepção, no sentido de que, para ser pensável e conhecido, todo o múltiplo dado em uma consciência empírica está imediatamente referido a uma apercepção pura, ou seja, “(...) Toda consciência empírica (...), tem uma referência necessária a uma consciência transcendental (...), qual seja, a consciência de mim mesmo como a apercepção originária” (*CRP*, A117).

#### **8.4- Princípio da unidade sintética da apercepção e o conhecimento objetivo.**

O princípio da unidade sintética da apercepção é colocado pelo §17 na *CRP*, como o princípio supremo de todo uso do entendimento, pois somente a partir dele é tornado possível a unidade da intuição, unidade sem a qual nada poderia ser pensado ou conhecido. Mas em que propriamente consiste este princípio? Apenas na regra que afirma todo múltiplo da intuição como submetido necessariamente à unidade da apercepção. Que o ato pelo qual todo múltiplo é levado a esta unidade é o juízo, e que é nesta unidade onde podemos situar a possibilidade do conhecimento objetivo, é o que exporemos a seguir.

Então enquanto consciência de uma síntese, o princípio da unidade sintética da apercepção diz que todo múltiplo das representações deve estar sob a unidade da apercepção, o que implica em dizer que todo múltiplo das representações deve ser colocado sob tal unidade por uma síntese (visto que tal unidade enquanto unidade vazia, e meramente formal, não pode conter nenhum múltiplo). Mas que tipo de síntese é esta? Sabemos do ato de síntese, que ela pode ser tanto da imaginação (pelas leis empíricas da reprodução e da associação) quanto do entendimento (pelos conceitos puros do entendimento). Convém então estabelecer de qual das duas estamos falando.

Já no §20da *CRP* ficamos sabendo que o modo pelo qual todo múltiplo de representações é levado à unidade da apercepção é através dos juízos<sup>114</sup>, ou seja, todo

---

<sup>114</sup> É o que a segunda edição da *Crítica* coloca muito mais em evidência do que a primeira – cuja ênfase recai em grande parte na unidade da apercepção: a função judicativa como o modo pelo qual o múltiplo

múltiplo é determinado com relação a forma lógica dos juízos (categorias) e só assim levado a unidade da apercepção, “ (...) a ação do entendimento, pela qual o múltiplo de representações dadas (...) é submetido a uma apercepção em geral, é a função lógica dos juízos. ” (CRP,§20). Trata-se, portanto, de uma síntese segundo conceitos que ao subsumir o múltiplo das representações leva-as à unidade da apercepção. Aqui temos explicitado o sentido do termo introduzido por Kant, ao se referir à *unidade sintética da apercepção*: que toda a *síntese* por conceitos do *múltiplo* é conforme à *unidade da apercepção*. Por outro lado, aqui também é onde torna-se mais claro o papel do juízo para a identidade da apercepção, pois, enquanto proposição analítica referida a unidade sintética da apercepção, a identidade é sempre tributária da ação judicativa, enquanto aquela que encontramos na categoria<sup>115</sup>.

### 8.5- Unidade objetiva da apercepção, juízo e conhecimento objetivo.

Já expomos em outro momento que na consciência empírica pode-se encontrar uma ligação de percepções, mas que é sempre dispersa e contingente. A unidade já pode ser dada aí, porém uma *unidade subjetiva*, incapaz de gerar algo como o conhecimento objetivo. Este apenas pode ser dado mediante a referência desta unidade empírica e subjetiva à unidade transcendental da apercepção, onde o múltiplo de representações é ligado necessariamente em uma unidade. É a essa tal unidade que Kant designa como objetiva, e onde podemos situar a possibilidade do conhecimento objetivo.

O modo de levar o múltiplo de representações à unidade da consciência é o juízo<sup>116</sup>. Pelos *Prol*, ficamos sabendo que esta união pode ser de dois tipos: subjetiva, ou seja, com relação apenas ao sujeito e objetiva, com relação ao objeto. A primeira expressa pelos *juízos de percepção* e a segunda pelos *juízos de experiência*. Em suma, duas são as formas de unir as representações: ou *contingentemente*, ou *necessariamente*“(...) os juízos são ou simplesmente subjetivos, se as representações se

---

é levado a unidade da apercepção, muito embora, evidentemente, que esta reflexão sobre o juízo já esteja presente deste muito cedo nas reflexões de Kant, a esse respeito, consultar o comentário de BECKENKAMP (2017, p. 107-108).

<sup>115</sup> “A possibilidade, no entanto, e mesmo a necessidade dessas categorias, baseia-se na relação que a sensibilidade como um todo, e com ela também todos os fenômenos possíveis, mantêm com a apercepção originária, em que tudo tem de ser necessariamente conforme às condições da unidade completa da autoconsciência, isto é, estar sob as funções universais da síntese, mais especificamente da *síntese segundo conceitos como a única em que a apercepção pode provar a sua completa e necessária identidade a priori*.” (CRP, A111-112)

<sup>116</sup> “A união das representações numa consciência é o juízo. Por isso, pensar é julgar ou relacionar representações a juízos em geral.” (*Prol, IV: 304*)

referem apenas a uma consciência num sujeito e nela são unidas, ou objetivos, se são unidas numa consciência em geral, isto é necessariamente”. Não é tarefa difícil de identificarmos a primeira forma de união com aquele presente na unidade subjetiva e empírica da apercepção e a segunda com aquela que se dá na unidade objetiva. Se na primeira apenas encontramos uma união contingente – regida pelas leis empíricas da imaginação – na segunda, tem-se a união do múltiplo de representações de maneira necessária – submetida às leis a priori do entendimento.

No §19 da *CRP*, encontramos essa mesma distinção – embora implícita – da diferença entre o juízo de experiência e de percepção expressa pela partícula ‘é’, que no juízo de experiência designa a referência necessária das representações à unidade da apercepção, marcando a diferença entre a unidade objetiva e subjetiva. Enquanto nesta última, afirma Kant, apenas é dado a representação segundo leis empíricas (exemplo da lei de associação), onde as representações estão ligadas apenas no sujeito, na unidade objetiva as representações estão ligadas no objeto, sem depender do estado do sujeito, evidentemente isto não quer dizer que as representações pertençam uma a outra na intuição, mas que pertençam todas à unidade da apercepção (*CRP*, B§19). Expliquemos de maneira mais adequada: o modo pelo qual todo o múltiplo das representações é submetido à unidade da apercepção é, conforme já frisamos, o juízo. Por outras vias, através dos conceitos puros do entendimento o múltiplo das representações é determinado com relação a uma forma do juízo em geral, e assim levado a uma consciência em geral (à unidade da apercepção). Agora como os conceitos puros são sempre regras universais e necessárias, o múltiplo de representações é determinado com relação a forma do juízo também de maneira *necessária*, isso quer dizer que as percepções são determinadas com relação à forma do juízo e não no sujeito.

Dessa forma, temos por exemplo, que no conceito de causa a intuição subsumida servirá *necessariamente* no juízo hipotético na relação do antecedente para o consequente<sup>117</sup> sem depender dos estados do sujeito, de maneira que somente nisto reside a validade universal do juízo – designado nos *Prol* como juízo de experiência. Em outros termos, as representações pertencem umas às outras com relação a forma do

---

<sup>117</sup> “Seja um tal conceito o conceito de causa, ele determina a intuição que nele é subsumida, por exemplo, a do ar relativamente ao juízo em geral, a saber, que o conceito do ar, a respeito da dilatação, serve na relação do antecedente para o consequente num juízo hipotético. O conceito de causa é, pois, um conceito puro do entendimento, que é completamente diferente de toda a percepção possível e só serve para determinar a representação que sob ele está contida, relativamente ao juízo em geral, por conseguinte, para tornar possível um juízo universalmente válido.” (*Prol*, p.74)

juízo que as determina, e como no juízo a unidade da apercepção já está pressuposta<sup>118</sup>, então todo o múltiplo das representações é representado como pertencente uma a outra na forma do juízo em ‘virtude da unidade da apercepção’.<sup>119</sup>

Vejamos agora, pois, a forma pelo qual é dado a possibilidade do conhecimento objetivo. Já explicitamos que é por meio do conceito puro que o múltiplo é unificado e conduzido a uma consciência em geral. É, pois, somente a partir disso que é tornado primeiramente possível o conhecimento objetivo: o conhecimento, consiste na referência determinada de representações a um objeto; “objeto, porém, é aquilo em cujo conceito é reunido o múltiplo de uma intuição dada” (CRP, §17). Ora, toda reunião requer unidade da consciência como um fundamento que está na base de toda possibilidade de conhecimento, neste sentido, encontramos mesmo no §18 a afirmação de que é na unidade objetiva da apercepção onde ‘todo o múltiplo dado na intuição é reunido num conceito do objeto’ (CRP, §18), a ação, porém, pelo qual um múltiplo é

---

<sup>118</sup> É importante ressaltar que embora o juízo seja o modo de levar á unidade o múltiplo das representações, a importância da apercepção não pode ser reduzida a ação judicativa como aponta Almeida na sua tese de que o juízo seria a condição da apercepção (ou consciência de si, conforme seu uso mais frequente). Muito embora a apercepção enquanto identidade da consciência (o eu penso) seja expressamente afirmada por Kant como dependente de uma unidade sintética, ou seja, que para a identidade das próprias representações seja pressuposta uma síntese ( a unidade sintética, ou seja, uma *síntese segundo conceitos* do múltiplo das representações que é conforme a unidade da apercepção), e evidentemente, a ação judicativa, a unidade da apercepção ( o ‘eu’ enquanto pura forma) constitui um fundamento que antecede mesmo a as funções lógicas do juízo, “ (...)Esta unidade, que precede a priori todos os conceitos de ligação, não é aquela categoria da unidade (...), pois todas as categorias fundam-se sobre funções lógicas em juízos, mas nestes já é pensada a ligação e por conseguinte a unidade de conceitos dados. Portanto, a categoria pressupõe a ligação. ” (CRP, B§15). O eu como representação simples, é uma condição formal, uma unidade vazia que tem de ser admitida em todo pensamento, de forma que não pode ser produto do juízo, mas já está nele pressuposto, como bem destaca BECKENKAMP (2017, p. 424), esse eu, ou esse sujeito (transcendental) é mais “ (...) um resto formal que tem de ser admitido para que seja possível conceber simplesmente a unidade do pensamento, quer dizer, a unidade das operações judicativas(...)”. A questão da *identidade* do eu e do eu enquanto *princípio da unidade sintética do múltiplo* não é difícil de ser compreendida se retornamos a esclarecer o que Kant em muitos momentos ressalta: a identidade do eu tem de ser uma condição presente em toda representação, porém enquanto proposição analítica, deriva do princípio da unidade sintética da apercepção: que todo o múltiplo esteja referido a este princípio (a um eu puramente lógico) é o que Kant sublinha quando diz que é este o princípio supremo de todo entendimento (CRP, B§17). A questão de se pensar a identidade se coloca sempre com relação a unidade sintética: só porque toda representação é necessariamente referida a um eu, é que posso, por isso mesmo, pensar a identidade desse mesmo eu enquanto sujeito dos pensamentos, mas como a unidade sintética pressupõe a ação judicativa, podemos afirmar, que indiretamente, a identidade do eu pressupõe o juízo. Agora o eu enquanto princípio da unidade sintética, deve ser pensado em outros termos, a saber como aquilo que é o fundamento do juízo, “ A *apercepção* é ela própria o *fundamento da possibilidade das categorias* (...)” (CRP, A401, Itálico nosso) e que ao mesmo tempo o pressupõe, não se trata de uma origem causal entre a unidade da apercepção e o juízo, mas uma imbricação entre os dois: o eu deve ser admitido como condição de toda representação; toda representação tem, portanto, necessária referência a esta unidade, o que ao mesmo tempo implica em que todo o múltiplo seja levado a tal unidade por meio do juízo.

<sup>119</sup> “Com isso não quero, na verdade, dizer que na intuição empírica tais representações pertençam necessariamente umas às outras, mas que na síntese das intuições pertencem umas às outras em virtude da unidade necessária da apercepção (...)” (CRP, B §19)

levado a tal unidade, já o dissemos, tratar-se do juízo que quando determina o múltiplo relativamente a sua forma lógica, designando-se categoria, leva-o a unidade da apercepção. O juízo está assim, intimamente imbricado na constituição da objetividade requerida para o conhecimento, junto com a unidade da apercepção constituindo mais precisamente o que BECKENKAMP (2017, p. 107) designara como ‘o *modus operandi* desta função de unidade’<sup>120</sup>, ou seja, enquanto a unidade da apercepção seja o fundamento requerido para a unidade do conhecimento, o juízo é o modo pelo qual o múltiplo é levado a esta unidade de tal maneira que ambos estão intimamente imbrincados.

## 9. A tese de Locke: Representações inconscientes e o argumento da identidade pessoal.

Kant, conforme já destacado, refere-se explicitamente na *Antropologia* à hipótese da existência de representações inconscientes levantada por Locke, afirmando a existência de tais representações que embora, não possam ser percebidas *imediatamente* podem sê-lo *mediatamente*, através de outras representações (*Antropologia*, AK§5)<sup>121</sup>. Porém, com vistas a abordar mais especificamente a problemática que envolve a existência de representações inconscientes frente a apercepção transcendental em Kant, abordaremos o argumento de Locke em sua questão central, que não se restringe somente ao aspecto lógico<sup>122</sup>, mas que envolve a hipótese da identidade do eu, onde a possibilidade da existência de representações inconscientes levantaria um problema para a identidade do sujeito, embora, porém, conforme veremos, Locke esteja sempre falando de identidade do eu em termos de uma *identidade pessoal*.

O argumento de Locke quanto à identidade do eu como aquilo que depende sempre de se ser consciente, é algo a ser explicitado já nos primeiros livros dos *Ensaio*

---

<sup>120</sup> “Considerado em relação à unidade da apercepção, constitutiva da unidade objetiva do múltiplo de representações intuitivas no conceito de um objeto, o juízo é precisamente o *modus operandi* desta função de unidade” (BECKENKAMP, 2017, p. 107).

<sup>121</sup> Paralelamente a *Antropologia*: “Ha habido disputas en la filosofía sobre si hay representaciones oscuras de las que no somos conscientes en todo momento. Diferentes filósofos dicen que las representaciones son de tal tipo que no sabemos que las tenemos, pero como podemos afirmar que sabemos algo sobre representaciones de las que no somos conscientes? [ Esto lo] dice Locke, si bien sin razón; (...)” (*AM*, 867, p. 139).

<sup>122</sup> Acerca de tal discussão SOUZA, L. E. R.; BRITO, A. B. S. (2015, p. 315)

por meio do exemplo do sonho que pode ser dividido em duas partes, a primeira a qual podemos designar por um *argumento lógico*, no sentido de que ‘ninguém pode pensar sem ser consciente disto’, ‘logo, no sonho ninguém pensa’:

(...) é muito difícil imaginar que alguma coisa possa pensar e não estar consciente disso. Se a mente de um homem que dorme pensa sem ter consciência disso, pergunto: sentiu no pensamento algum prazer ou dor, ou foi capaz de ter felicidade ou infortúnio? Estou seguro que o homem não sentiu nada mais do que a cama ou a terra em que se encontra. Ser feliz ou miserável sem ter consciência disso parece-me totalmente inconsistente e impossível (*Ensaio*, Livro II, cap. I, Itálico nosso).

A segunda parte apresenta o argumento da identidade do eu, ou seja, se há um indivíduo que ora é consciente (vigília) e ora é inconsciente (sonho), de modo que garantir a unidade deste sujeito torna-se uma questão controversa:

(...) Certamente, Sócrates dormindo e Sócrates acordado não é a mesma pessoa, pois sua alma quando dorme, e Sócrates o homem, consistindo de corpo e alma, quando está acordado, são duas pessoas. Portanto, Sócrates, acordando, não tem conhecimento da felicidade ou relação como o infortúnio de sua alma, sentido por ele só quando dormia. Sem, contudo, percebê-los, assemelha-se à sua falta de sentimento pela felicidade ou infortúnio pelo homem das índias, simplesmente porque não o conhece. *Se for excluída totalmente a consciência* de nossas ações ou sensações, especialmente as do prazer e sofrimento, juntamente com os problemas que acompanham, *será difícil caracterizar a identidade pessoal* (*Ensaio*, Livro II, cap. I, Itálico nosso).

Assim, vemos então enunciada a problemática acerca de se admitir representações inconscientes: constituem uma hipótese logicamente inaceitável, e representam um sério impasse para se pensar a identidade do eu. Neste caso, evidentemente, vemos que o conceito de identidade a que Locke se refere é o de *identidade pessoal* que depende e envolve sempre uma consciência atual, inseparável do

sujeito. É esta consciência que empiricamente presente, garante a unidade do sujeito, ou seja, o eu – a *pessoa*<sup>123</sup>, na terminologia de Locke – só é o mesmo consigo mesmo porque a consciência é o que permite o reconhecimento de que o eu presente é o mesmo eu de um momento passado. É pela presença da consciência em todo ato do sujeito, que ele sabe seguramente de si, a consciência é a condição da identidade pessoal, porque nela está pressuposto a ligação das ações passadas e presentes como ações de um mesmo eu:

(...). De fato, na medida em que um ser inteligente pode repetir a ideia de uma ação passada com a mesma consciência que havia a princípio e com a mesma consciência que tem agora de qualquer ação presente, se trata, neste sentido, de um mesmo eu pessoal (*Ensaio*, cap. XVII, §12 – Tradução nossa).<sup>124</sup>

Trata-se sempre de uma consciência capaz de garantir que o eu, a pessoa seja sempre a mesma, que responda por qualquer ação passada ou presente como sendo sua. Excluída a consciência das ações, o eu já não se reconheceria como unidade indelével uma vez que depende desta capacidade de ser consciente. Vejamos como em Kant este problema pode ser encontrado.

Em Kant, à luz do que já fora apresentado nos tópicos anteriores, podemos agora melhor analisar a afirmação, “ O eu penso tem de poder acompanhar todas as minhas representações; (...)” (*CRP*, B§16), sob pena de que a ‘representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada’, e acerca disso, indagar se aqui Kant está falando de um eu tributário de uma consciência tal como Locke, ou seja, de uma consciência que não pode jamais ser eximida do pensar e do qual este próprio eu depende. Podemos, assim, partindo dessa perspectiva, resumir em termos mais breves a concepção de Kant acerca do eu e da consciência:

---

<sup>123</sup> Sobre o conceito de pessoa na identidade pessoal: “Posto ciò, per trovare in che cosa consista l’identità personale, dobbiamo considerare per che cosa sta la parola persona; e sta, credo, per un essere pensante intelligente, dotato di ragione e di riflessione, che può considerare se stessa come se stessa, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi, il che accade solamente mediante quella coscienza che è inseparabile dal pensare e, a me risulta, essenziale ad esso, giacché è impossibile che qualcuno percepisca senza *percepire* che percepisce.”

<sup>124</sup> “Infatti, nella misura in cui un essere intelligente può ripetere l’idea di un’azione passata con la stessa coscienza che ne aveva in principio e con la stessa coscienza che ha adesso di qualsiasi azione presente, in questa misura si tratta dello stesso io personale. ”

- 1) *Eu penso*, em Kant, exprime a *unidade sintética*, ou seja, a unidade formal, ‘eu’, sempre pressuposta em qualquer representação, a qual está ligada todo o múltiplo das representações, e também a *unidade analítica*, o pensamento de que todas as representações pertencem a um eu idêntico.
- 2) Este eu é, portanto, apenas representação vazia, um eu lógico que serve de unidade formal para as ações judicativas, onde se não encontra mais do que o ‘saber’ de que toda a síntese do múltiplo segundo conceitos precisa estar referida a esta unidade;
- 3) Que nem o eu ou a consciência (o eu é a consciência transcendental) presente na afirmação de Kant se trata, portanto, de um eu *empírico* ou de consciência *empírica* (atualmente presente), mas condição *transcendental* das representações.

Temos pois, em Kant um eu, uma consciência transcendental, que deve estar presente em todo pensamento, mas não enquanto consciência empírica e atualmente presente como o é em Locke, e sim como pura unidade formal do pensar, conforme já expomos em outro momento, “ (...) a única condição que acompanha todo pensamento é o eu na proposição “eu penso” (...). (...) ela é a condição formal, qual seja, a unidade lógica de todo pensamento *em que faço abstração dos objetos; (...)*” (CRP, A 398-*itálico* nosso). O mesmo se dá com a identidade desse eu, que não depende de uma capacidade de ser consciente ou não (empiricamente). Em Kant, vimos que a identidade desse eu está ligada a unidade da apercepção enquanto princípio de unidade da síntese do múltiplo segundo conceitos, o que significa dizer, que essa identidade é sempre tributária da ação judicativa: através do juízo, o múltiplo é sintetizado segundo conceitos e levado a unidade da apercepção, onde somente a partir daí posso afirmar que esse múltiplo de representações são representações de um eu idêntico, é pois, por meio de um poder de síntese que é dada tal identidade, e não pela consciência atual, empírica, se lembrarmos a afirmação de Kant, a referência a identidade do eu “ (...) não ocorre pelo simples fato de *eu acompanhar com consciência toda representação*, mas de eu acrescentar uma representação à outra e de ser consciente de sua síntese.”

(CRP, B§16- itálico nosso.). Aqui temos, pois, um ponto que merece destaque, trata-se da diferença entre *identidade do eu* e *identidade pessoal*<sup>125</sup>.

A identidade do eu como dependendo de uma consciência de síntese (a síntese segundo conceitos) e, portanto, puramente intelectual, enquanto a identidade pessoal, embora não seja um conceito recorrente em Kant, pode ser definida de duas formas: em primeiro lugar, como aquela que designa uma condição empírica onde torna-se necessário algo mais que a aquela unidade formal, é requerida a ‘história’ empírica do sujeito que só pode ser dada através da continuidade da consciência (consciência empírica). É porque sou consciente de minhas ações, tanto passadas quanto presentes – ainda que no recordar existam lacunas de memória, fatos dos quais não sou consciente inteiramente – que posso dizer que sou um mesmo ‘eu’ comigo mesmo, uma *pessoa*:

Se conseqüentemente, qualquer um se tornasse consciente de si mesmo e fosse consciente também de toda aquela ação, das quais nos recordamos, então seria um si mesmo. Portanto, a identidade da pessoa *não repousa na concordância da apercepção*, mas na *continuação* dessa, também em um estado de *representação obscura (dunkeln vorstellungen)*.<sup>126</sup> (RM,4562, AA XVII 594,1772-96-Tradução e itálico nosso.)

Identidade pessoal requer, portanto, consciência empírica e atual: não se trata de uma *concordância* com a apercepção, ou melhor, concordância com a *consciência enquanto forma lógica*, condição de todo pensar, mas sim, com a *continuidade* da consciência, consciência das ações passadas e presentes, trata-se sempre, portanto, do registro da consciência empírica, a consciência ‘pontual’ de algo e que pode ser tanto clara quanto obscura – conforme ressaltado nos capítulos anteriores, a classificação claro-obsuro refere-se sempre a um aspecto psicológico, não diz respeito, portanto, ao conceito de uma consciência transcendental, o *Eu penso* enquanto mera forma de todo pensar. Em segundo lugar, tem-se a outra definição da identidade pessoal, como aquela relacionada a algum componente moral, pois somente enquanto consciência moral, o sujeito se encontra como perfeita unidade de si mesmo:

---

<sup>125</sup> La Rocca comenta sobre tal ponto nos seguintes termos, “ (...) l’identità dell’io non è l’identità personale. L’identità è quella di un atto logico, che consiste nel collegare e (...) portare sotto l’unità dell’appercezione.” (LA ROCCA, 2007, p. 104).

<sup>126</sup> No original: “Wenn in der folge sich einer seiner selbst bewusst würde und sich auch aller solcher Handlungen, als wir uns erinnern, bewusst würde, würd er darum ich selber seyn. Also beruht die identitaet der Persohn nicht auf der übereinstimmung der apperception, sondern auf der continuation derselben, solte es auch unter dunkeln vorstellungen seyn. ” (RM,4562, AA XVII 594).

Nos *aparecimentos* (*Erscheinungen*) do sentido interno (...) não se pode se considerar como um si mesmo idêntico, nem sequer segundo um caráter sensível. Somente em relação a moralidade, que é a pura consciência de nós mesmos independentemente de uma determinação no espaço e no tempo, o mesmo sujeito da ação livre sob a mesma lei existe em todo momento nos quais somos conscientes de nós mesmos, e neste caso, o todo da nossa ação vem considerado como unidade<sup>127</sup> (...) (*RM*, 5646, AA XVIII, ‘*Das Ich*’ - tradução nossa.)

A consciência moral teria assim, o mérito de reunir no eu, a consciência de todos seus atos e assim de si mesmo, culminando nesta unidade requerida para a identidade pessoal. O sujeito moral, consciente de si mesmo enquanto agente da ação livre tem o poder de considerar-se em toda ação sempre como um si mesmo sem perder de vista, portanto, sua identidade (enquanto pessoa).

Em ambos os casos, o que fica evidente, entretanto, na discussão, é que Kant refere sempre a identidade pessoal a qualquer componente empírico ou moral – ou seja, a continuidade da consciência, e também de um recordar-se de um lado, ou de uma consciência moral, de outro – para referir-se à identidade pessoal, diametralmente oposta a identidade do eu enquanto tributária de uma condição meramente formal de uma capacidade de síntese.

#### **10. A tese de Heidemann: O *unconscious simpliciter* – representações obscuras não governadas pelo ‘Eu penso’.**

Conforme a concepção de Heidemann, a representação inconsciente pode ser compreendida em Kant como um aspecto de importante relevância em sua filosofia. Aponta assim, para duas espécies de inconsciente em Kant, a primeira que envolve representações inconscientes por grau (*unconscious by degrees*), governadas pelo *Eu penso*; a segunda, o inconsciente simples (*unconscious simpliciter*), que não são governadas pelo *Eu penso*.

---

<sup>127</sup> “Nach den Erscheinungen des inneren (...) Sinne kan man sich niemals als das identische Selbst ansehen, selbst dem sensibelen Character nach. Blos in Ansehung der Moralitaet, welche das reine Bewustseyn unserer selbst unabhängig von Bestimmung in Raum und Zeit ist, ist immer dasselbe Subiect der freyen Handlungen unter denselben Gesetzen in allem, wo wir uns unserer bewusst seyn, und da wird das Gantze unserer Handlungen wie Einheit angesehen (...)” (*RM*, 5646, AA XVIII, ‘*Das Ich*’)

Heidemann (2012), define essas duas espécies de representações partindo de dois critérios: a) o primeiro, da consciência ou inconsciência; b) da existência ou não da unidade da consciência, *Eu penso*. Examinemos o primeiro critério.

Conforme Heidemann, Kant distingue entre representações claras e obscuras, sendo representações claras, aquelas definidas como representações das quais somos conscientes, e obscuras, aquelas que somos inconscientes. Kant, porém, designa de obscuras também as representações indistintas, que pertencem ainda a escala das representações claras (representações claras podem ser distintas e indistintas). A proposta de Heidemann é então, de classificar as representações indistintas, porém claras, que possuem ainda certo grau de consciência, como um *unconscious by degrees*, e as que não são capazes de se tornarem conscientes de um *unconscious simpliciter*:

(...) Kant distingue entre representações claras e obscuras. Em seu trabalho ele frequentemente usa ‘obscuro’ no sentido de ‘inconsciente’. Refere-se também, às representações claras, porém, indistintas, como representações obscuras. Para evitar confusões, (...), permitam-me chamar todo nível mais elevado de representação obscura de ‘inconsciente *simples*’. Kant concebe estas representações como aquelas que temos sem sermos conscientes que as temos. Por contraste, representações claras, porém, indistintas são inconscientes, porém não inconsciente simples. Permitam-me chama-las de ‘inconsciente por grau’. (...) <sup>128</sup> (HEIDEMANN, 2012, p.50- Tradução nossa)

Realizada essa primeira distinção, Heidemann parte para alguns exemplos das duas classificações de inconsciente em Kant. Temos assim, representações que podem ser caracterizadas como *unconscious by degrees*, ou seja, todas as representações indistintas, onde não há consciência das partes da representação em questão, o exemplo de Heidemann é o da habitação descrito por Kant na *Lógica Jäsche*, onde o indivíduo que avista de longe uma casa não é consciente das partes que a compõe, embora possa

---

<sup>128</sup> “(...) Kant distinguishes between obscure and clear representations. Unfortunately, in his work he frequently uses ‘obscure’ in the broadest sense of ‘unconscious’. Thus he even refers to clear but indistinct representations as obscure representations. In order to avoid confusion, (...), let me call all top-level obscure representations ‘unconscious *simpliciter*’. For Kant conceives of them as representations that we have without being conscious of them. By contrast, clear but indistinct representations are unconscious but not unconscious simpliciter. Let me call them ‘unconscious by degrees’. (...)” (HEIDEMANN, 2012, p. 50).

ser consciente conceitualmente deste objeto (habitação humana); representações *unconscious simpliciter*, dentre as quais podemos citar, o amor sexual, as sensações dos sentidos, o exemplo do musicista, as ‘complexas atividades do campo prático e intelectual’ (HEIDEMANN, 2012, p. 50), e o mesmo exemplo da casa avistada por indivíduo, mas que neste caso, trata-se de um selvagem que vê o objeto, (casa), sem a compreensão conceitual de tal. Heidemann afirma assim, acerca das representações que são *unconscious simpliciter*, que não constituem as representações pelas quais Kant tem interesse. Uma das razões para tal, seria o motivo de que tais representações não sejam governadas pelo *Eu penso*. Chegamos aqui, pois, ao segundo critério para a classificação proposta pelo autor.

Partindo do exemplo da casa avistada por um indivíduo, já mencionado acima, Heidemann aponta duas variações desse exemplo que pode ser encontrado na *Lógica Jäsche*, a primeira, a do selvagem, que avista a casa como um objeto sem ser consciente do seu conceito, e assim, apenas concebe esta representação na mera *intuição*<sup>129</sup>. Trata-se de um ser consciente de uma representação sem saber que a tem de fato, e este é, conforme Heidemann, a definição de *unconscious simpliciter*: “(...) O argumento é, obviamente, de que a representação da casa é *unconscious simpliciter*, porque o selvagem não sabe que o objeto representado é a casa; e representações que nós temos sem saber que temos, são por definição *unconscious simpliciter*”<sup>130</sup> (HEIDEMANN, 2012, p. 53 –Tradução nossa). Já a segunda variação do exemplo<sup>131</sup>, consiste no indivíduo que avista a casa e sabe que este objeto é de fato uma casa (intuição e conceito), porém, não possui consciência das partes que constitui esta representação (janelas, portas, etc), neste caso, trata-se de uma representação indistinta, e portanto, *unconscious by degrees*. O que se observa nos dois exemplos, conforme o autor, é que no primeiro caso, não há consciência conceitual do objeto em questão e no segundo sim:

---

<sup>129</sup> O exemplo a qual se refere Heidemann, o encontramos na *Lógica Jäsche* (AK33):“(...) se um silvícola vê de longe uma casa, cujo uso não conhece, tem, no entanto, representado diante de si precisamente o mesmo objeto que o que sabe tratar-se de uma moradia edificada para o homem. Mas esse conhecimento de um só e mesmo objeto é, em um caso e no outro, diverso pela forma: mera intuição, em um caso, intuição e conceito ao mesmo tempo, no outro.”

<sup>130</sup> “(...) The argument obviously is that the representations of the house is unconscious simpliciter because the “savage” does not know that the object she is representing is a house; and representations we have without knowing that we have them are by definition unconscious simpliciter. ” (HEIDEMANN, 2012, p. 53).

<sup>131</sup> Eis o exemplo ao qual Heidemann se refere: “ Avistamos ao longe uma casa no campo. Se estamos conscientes de que o objeto intuído é uma casa, também devemos ainda ter, necessariamente, uma representação das várias partes dessa casa – janelas, portas etc. –, pois, se não vírmos as partes, não veremos a própria casa. Mas, se não estamos conscientes da multiplicidade das partes, não veremos a própria casa. Mas, se não estamos conscientes da multiplicidade das partes dessa representação, nossa representação do próprio objeto pensado é, por isso, uma representação indistinta. ” (*Lóg.*, AK34).

A diferença fundamental entre os dois casos é que no primeiro caso a representação é *unconscious simpliciter* porque na representação da pessoa, do selvagem, não se encontra um conhecimento conceitual do que é a casa. E no segundo caso, tal conhecimento encontra-se; (...) <sup>132</sup> (HEIDEMANN, 2012, p. 53- Tradução nossa)

Heidemann irá atribuir essa possibilidade de conhecer conceitualmente um objeto, à referência das representações a unidade da apercepção. Conforme o autor, tão somente representações *unconscious by degrees* possuem tal referência e as *unconscious simpliciter* estariam exclusas de tal possibilidade, “A razão pela qual representações indistintas não são *unconscious simpliciter*, porém, por grau, é que elas estão dentro do escopo do “Eu penso”<sup>133</sup>.” (HEIDEMANN, 2012, p.53 –Tradução nossa). Representações *unconscious by degrees* por estarem referidas a unidade da apercepção, são cognitivamente acessíveis e estão, portanto, sempre no campo de possibilidade da consciência conceitual das representações<sup>134</sup>. O argumento de Heidemann se sustenta na proposição de que representações indistintas são representações que podem vir a tornarem-se distintas por meio da *análise*, ou seja, por serem representações com consciência – lembrando novamente, que representações indistintas fazem parte ainda das representações claras, e portanto, com consciência – que apenas são indistintas em partes do objeto, basta que se clarifique essas partes pela análise, “A análise do conceito é análogo à clarificação da intuição, a qual torna uma percepção indistinta em distinta (...)”<sup>135</sup>” (HEIDEMANN, 2012, p. 54 – Tradução nossa). Não é por outra razão que afirma a importante contribuição dessas representações para o conhecimento.

Retornado para o conceito de análise, Heidemann, afirma que esta depende sempre da capacidade de julgar, que por sua vez, envolve necessariamente a unidade da

---

<sup>132</sup> “The fundamental difference between the two cases is that in the first case the representations is unconscious simpliciter because the representing person, the savage, does not have available conceptual knowledge of what a house is. In the second case such knowledge is available; (...)” (HEIDEMANN, 2012, p. 53).

<sup>133</sup> “The reason why indistinct representations are not unconscious simpliciter but by degrees is Thus that they fall within the scope of the “I Think”. ” (HEIDEMANN, 2012, p. 53).

<sup>134</sup> Muito embora, Heidemann tenha sublinhado, sobretudo, as representações indistintas do âmbito conceitual, reconhece ao final de seu artigo o campo das representações indistintas sensíveis – Kant aponta para esta classificação na *Lógica Jäsche* (AK 35) –, onde alude mesmo a um conteúdo não-conceitual dessas representações que poderia ser identificado com a proposta de um inconsciente não-conceitual em Kant (HEIDEMANN, 2012, 56-57).

<sup>135</sup> “The analysis of concepts is analogous to the clarification of intuition which makes na indistinct perception distinct (...)” (HEIDEMANN, 2012, p. 54).

apercepção, e mais especificamente, a *unidade analítica da apercepção*<sup>136</sup>, onde fica, pois, provado a referência das representações *unconscious by degrees* ao *Eu penso*, é indiscutível pois que “ (...) o “ Eu penso” finalmente prove ser o princípio regulador não somente das representações distintas (...) mas também das representações indistintas, isto é, das representações que são inconscientes, e conscientes por grau<sup>137</sup>.”<sup>138</sup> (HEIDEMANN, 2012, p. 55 – Tradução nossa). Em outras palavras, todas as representações conscientes (distintas e indistintas), por serem, tais, necessariamente referem-se ao *Eu penso*. Representações indistintas, ou *unconscious by degrees* justificam seu pertencimento pelo fato de a consciência presente (ainda que seja uma débil consciência) garantir o acesso conceitual a elas, por outras vias, a clarificação, a análise que permite que se tornem distintas, implica sempre que se admita o julgamento analítico e assim, a referência ao *Eu penso*.

Já as representações *unconscious simpliciter* por não pertencerem ao âmbito das representações com consciência estão exclusas da referência ao *Eu penso*, não podem ser pensadas conceitualmente, e portanto, tornadas distintas; sem a referência ao *Eu penso*, enquadram-se, pois, nas representações que Kant menciona no §16 da *CRP*, como aquelas que não representam nada, não pelo seu conteúdo, ou por alguma impossibilidade lógica, mas simplesmente porque o indivíduo não sabe dizer que as tem, “ Representações *unconscious simpliciter*, são aquelas que “ não são nada para mim” não pelo o que representam ou por alguma razão lógica, mas porque eu não sei que as tenho<sup>139</sup>” (HEIDEMANN, 2012, p. 52).

Em suma, se retomarmos em breves pontos a discussão de Heidemann, sublinhando sobretudo, o tema da representação inconsciente e do *Eu penso*, conforme o interesse de nosso objetivo, temos que: a) a referência ou não ao *Eu penso* depende da consciência ou inconsciência; b) representações inconscientes em sentido mais restrito – *unconscious simpliciter* – não podem referir-se ao eu penso, porque não respondem a tal

---

<sup>136</sup> Heidemann (2012, p. 55) se refere a unidade analítica como imbricada entre os conceitos de julgamento e unidade sintética: a unidade analítica torna o múltiplo da representação em um conceito comum (*conceptus communis*), que precisa antes, ser pensado em uma unidade sintética; assim, o julgamento analítico nada mais faz do que tornar claro (explicitar) um conceito já presente.

<sup>137</sup> Representações *unconscious by degrees* por fazerem parte ainda das representações conscientes, são chamadas por Heidemann também de *conscious by degrees*.

<sup>138</sup> “(...) the ‘I Think’ finally proves to be the regulating principle not only of distinct representations that make up cognition as such but also of indistinct representations, i. e., representations that are unconscious e conscious by degrees.” (HEIDEMANN, 2012, p. 55).

<sup>139</sup> “For representations that are unconscious simpliciter are “ nothing for me” not because of what they represent for logical reasons but because I do not know that I have them.” (HEIDEMANN, 2012, p.52).

critério. Examinaremos, pois, mais à frente esses pontos da argumentação de Heidemann, que, poderá ser melhor avaliado ao fim da exposição do segundo comentador.

### **11. A tese de La Rocca: o *Eu penso* enquanto possibilidade estrutural.**

LA ROCCA (2007), realiza um estudo minucioso sobre a ocorrência do tema das representações inconscientes ou obscuras em Kant. Em seu artigo *L' intelletto oscuro. Inconscio e Autocoscienza in Kant*, elenca os âmbitos onde podemos encontrar a presença de representações inconscientes: no entendimento, na elaboração do próprio conhecimento; no âmbito estético; na moral, enquanto contém conceitos obscuramente pensados; e além disso, sentimentos e sensações de todo, ou em parte obscuros, (LA ROCCA, 2007, p. 82). Cabe ressaltar que o autor entende 'obscuro' no sentido geral de inconsciente, sem diferenciar a noção de grau do de inconsciência.

Ao pensar a problemática da existência das representações inconscientes frente a apercepção, o *Eu penso*, La Rocca entende que a existência de tais representações não significa uma exceção ao princípio da apercepção, pois assim como as representações conscientes, as inconscientes também estão submetidas a tal princípio. Vejamos alguns pontos da tese de La Rocca acerca de tal problemática.

O cerne da concepção de La Rocca é provar a teoria da representação inconsciente enquanto realidade psicológica, enquanto a representação do *Eu penso* seria sempre uma condição lógica e estrutural. Assim, pode-se sempre ser consciente ou inconsciente de algo, trata-se de um estado psicológico que constitui algo completamente diferente da consciência enquanto condição estrutural de todo pensamento: assim, distingue-se entre 'consciência' enquanto estado subjetivo de representações de um lado, e 'consciência', enquanto condição formal de todo pensamento de outro. Ser empiricamente consciente ou não, é algo contingente, porém, é na própria forma lógica da consciência, na unidade da apercepção, que repousa a própria *possibilidade* da consciência empírica, é o que está presente na afirmativa de Kant onde “ (...) toda consciência empírica tem de ser ligada a uma única autoconsciência (...)” (CRP, A118). No prosseguimento da leitura deste trecho, vemos que, trata-se sempre da autoconsciência enquanto o princípio formal da unidade da

apercepção, *Eu penso*. Dessa forma, o implícito, conforme destaca La Rocca, nesta afirmativa é que:

(...) A relação de toda a representação a uma consciência é afirmada (...) como *possibilidade*, portanto, *não como dado de fato psicológico*, mas como conformidade a condição que consente a elevação (*assunzione*) à uma consciência (...) A forma lógica de toda consciência repousa na possibilidade de entrar em relação a uma faculdade – o *Eu penso deve poder* acompanhar toda minha representação<sup>140</sup>. (LA ROCCA, 2007, p. 111 – Tradução e itálico nosso).

Toda representação deve, assim, estar referida a unidade da apercepção, como ‘condição de possibilidade’ da própria representação, porém, a compreensão de que ela sempre faça parte desta consciência, enquanto é referida a ela, não significa dizer que a representação é inconsciente e consciente ao mesmo tempo, conforme hipótese de KLEMME apontada e criticada por LA ROCCA (2007,112); nem mesmo que está consciência transcendental, o *Eu penso*, constitua uma unidade da subjetividade transcendental que a tudo engloba, conforme hipótese de Tuschling também apontada por LA ROCCA<sup>141</sup> (2007, p. 113), trata-se sempre da compreensão de que a representação possa estar referida ao *Eu penso*, como condição de se tornar pensável: a representação pode ser consciente e inconsciente, porém, deve – como possibilidade – preencher as condições para pelo menos torna-se pensável, ou seja, em termos de realidade psicológica, a consciência e a inconsciência pode ser diferenciada uma da outra, porém, com relação a forma estrutural, esta diferença torna-se irrelevante, se considerarmos que ambas sempre precisam referir-se ao *Eu penso*.

Esta concepção traz assim, uma nova compreensão para se pensar a representação obscura ou inconsciente dentro da filosofia de Kant, conforme LA

---

<sup>140</sup> “(...) La relazione di tutte le rappresentazioni ad una coscienza è di nuovo affermata come possibilità: dunque non come dato di fatto psicologico, ma come conformità a condizioni che consentano l’assunzione in una coscienza (...) La forma logica di ogni conoscenza riposa sulla possibilità di entrare in relazione ad una facoltà – l’io penso *deve poter* accompagnare tutte le mie rappresentazioni.” (LA ROCCA, 2007, p. 111).

<sup>141</sup> LA ROCCA afirma que Tuschling defende a unidade da apercepção, enquanto um eu que seria a ‘unidade do consciente e inconsciente’ (2007, p.113). Muito embora Tuschling (2002, p. 62) aponte para esta possibilidade, refere-se particularmente a Leibniz, cuja concepção terá influência no pensamento de Kant. Cabe ressaltar, portanto, que o apontamento não se refere especificamente a concepção acerca da problemática das representações inconscientes em Kant, porém, muito mais a Leibniz.

ROCCA, a referência destas representações ao princípio da unidade da apercepção é condizente com a vasta contribuição que tais representações podem fornecer aos mais diversos âmbitos que Kant destaca. Sublinhando a importância no campo do conhecimento objetivo e na constituição da experiência, tem-se que:

Isto pode significar que a representação obscura como realidade psicológica pode fazer parte da experiência em virtude de um caráter formal, de pura possibilidade da apercepção, enquanto é a possibilidade de ser acompanhada de consciência, é isto que importa. (...) . Em outros termos, uma representação obscura é parte de uma consciência objetiva se é compatível com a condição de uma consciência intencional (...) <sup>142</sup> (LA ROCCA, 2007, p. 115 – Tradução nossa).

Assim, o que importa não é que se acompanhe cada representação com consciência, mas que as representações estejam de acordo com as condições de ‘pensabilidade’: que estejam referidas ao *Eu penso*. O fato destas representações estarem referidas a tal princípio, possibilita a elas a ‘entrada’ ou a participação ao âmbito da experiência, sem que elas precisem ser empiricamente conscientes. O fato de uma representação ser consciente ou inconsciente é assim, algo que sempre depende de condições empíricas, a ‘consciência intencional’ a que LA ROCCA se refere condiz com a possibilidade de tornar consciente uma representação outrora inconsciente; o ato de tornar distinto algo antes obscuro, porém, a *condição* mesma dessa possibilidade refere-se ao princípio formal, da unidade da apercepção, *eu penso*.

---

<sup>142</sup> “Questo può significare che le rappresentazioni oscure come realtà psicologica possono far parte dell’esperienza in forza del carattere formale, di pura possibilità dell’appercezione, in quanto è la possibilità di essere accompagnate da coscienza ciò che conta. (...). In altri termini, una rappresentazioni oscura è parte di una conoscenza oggettiva se è compatibile con le condizioni di una coscienza intenzionale (...)” (LA ROCCA, 2007, p. 115).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema da representação inconsciente nos comentadores pode agora, em termos sintéticos, ser assim enunciado em três teses: a) como algo cujo conceito já contém uma impossibilidade que representa um interdito completo, neste sentido, não há forma de se admitir uma representação inconsciente; b) como uma possibilidade admissível em parte, e, por fim, c) como possibilidade plenamente admissível.

A primeira, identificamos com a concepção de Locke, onde a representação inconsciente não pode ser admitida pelo fato de representar tanto uma impossibilidade lógica – nos termos já vistos –, quanto um interdito a identidade do eu, enquanto pessoa. A este respeito, vimos que em Kant ao citar Locke explicitamente, aponta para a impossibilidade lógica como um argumento pouco convincente, pois o sujeito pode sempre ser consciente da representação mediatamente; já com relação a identidade do eu, embora Kant não se referira explicitamente a tese de Locke, temos a diferença entre identidade do eu e identidade pessoal e a clara distinção entre esses dois termos. Kant não propõe pensar a representação inconsciente em termos de possibilidade ou não: trata-se de fato de uma efetividade que não pode ser negada. Se isso representa ou não uma exceção a identidade do eu, é algo que também já não está em pauta, visto que esta identidade é sempre lógica e tem sua referência na apercepção transcendental e não no eu empírico (identidade pessoal).

A segunda, identificamos com a de Heidemann, para o qual, a divisão entre duas espécies de inconscientes, *simpliciter* e *degrees*, implica em uma via de compreensão do inconsciente como uma possibilidade em parte admissível. Conforme o comentador, um *unconscious by degrees* está conforme o princípio da apercepção transcendental, uma vez, que ainda envolve uma certa consciência, ao passo, que o *unconscious simpliciter*, por se tratar de um inconsciente ‘de fato’, sem qualquer possibilidade de acesso consciente, estaria excluído do registro da apercepção transcendental.

Ora, vimos em outros capítulos, que a divisão entre grau e inconsciente como espécies de representações sem consciência é uma via de compreensão completamente admissível em Kant, mas que, porém, não pode ser reduzida a isto. A vinculação entre o obscuro e a consciência como um grau tem suas limitações a partir do momento em que o *Dunkel* ganha sentido similar ao *unbewusst*. Além disso, a equiparação que realiza Heidemann entre *unconscious by degrees* e apercepção transcendental é equivocada, pois conforme vimos, a representação pode ser consciente ou inconsciente

(empiricamente) mas ambas se referem a apercepção transcendental como sua própria possibilidade, trata-se sempre de uma possibilidade estrutural, lógica, a qual não pode ser compreendida no registro da consciência ou inconsciência: é condição ‘transcendental’ o que já deixa claro a maneira pela qual deve ser pensada. Estabelecer assim, que o *unconscious simpliciter* está fora das condições da apercepção transcendental, conforme propõe Heidemann, não pode ser uma tese admissível pois coloca a apercepção em termos de ‘consciência e inconsciência’ e não de condição formal a qual Kant faz questão de ressaltar em vários momentos.

Por fim, a última tese apresentada por La Rocca, define a existência de representações inconscientes como possibilidade completamente condizente com o princípio da apercepção transcendental, já que concerne sempre a um princípio formal a qual toda representação deve referir-se para torna-se pensável. Trata-se de uma tese condizente com o que defendemos até este ponto, posto que, Kant em vários momentos discute o conceito de apercepção transcendental como princípio formal, condições do conhecimento e de pensabilidade.

Realizado, portanto, o objetivo de compreender como a existência de representações inconscientes pode ser compatível com o princípio da apercepção transcendental, resta então, apenas definir melhor, o que realmente pode ser pensado através de um conceito de inconsciente na filosofia de Kant: qual sua definição, utilidade, extensão, é o que pretendemos, a seguir, oferecer de maneira mais sistematizada.

Ao fim desta pesquisa podemos agora, propor de maneira mais adequada uma definição acerca de um conceito de inconsciente em Kant e do modo como deve ser concebido frente ao conceito de apercepção transcendental, antes, contudo, faz-se necessário retomar brevemente alguns pontos indispensáveis para tal intuito.

Ao longo desta pesquisa ficou evidente que grande parte da reflexão de Kant acerca das representações inconscientes ou obscuras, como termo mais usual, ocorrem sobretudo, no período pré-crítico, nas *Reflexões*, conjunto de fragmentos das reflexões durante os anos que Kant ministrou a Antropologia enquanto disciplina acadêmica, assim como os cursos de metafísica e lógica, de onde temos o conjunto das *Reflexões de Antropologia, Lógica e Metafísica*. Durante a década de 70, chamada por muitos comentadores de ‘década silenciosa’, o grande material reunido seja das *Reflexões* quanto das *Lições* compiladas por seus alunos, nos dão a dimensão de muitos conceitos

e de um projeto que culminará na *Crítica da razão pura*, mas não somente isso: a constituição de um conceito de inconsciente que irá acompanhar o período crítico.

Em 1798 quando surge a última organização da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, a partir de grande parte do material das *Reflexões de Antropologia*, o conceito de representação obscura é apresentado em um título próprio ‘*Das representações que temos sem delas sermos conscientes*’, além de estar presente ao longo do livro nas mais diversas discursões; A *Crítica da razão pura*, também nos traz o conceito, envolvido nas faculdade da sensibilidade e nas representações e atos do entendimento. Além de todas as obras que já foram mencionadas no trabalho, esses breves apontamentos nos indicam que o conceito de inconsciente, ou de obscuro, como uma concepção que atravessa as reflexões de Kant passando pelo período pré-crítico e crítico, remetem a uma importância que deve ser de todo ressaltada e esclarecida, embora quase esquecida na filosofia de Kant. Para recuperar essa importância e empreender uma análise devida, vimos que para tal tornou-se imprescindível reconstruir o percurso histórico empreendido por Kant para elaboração de tal conceito, e isso, não somente através da análise de sua concepção no período pré-crítico através, sobretudo, das *Reflexões*, mas também do diálogo com a tradição a qual Kant esteve em estreito contato.

Nisto, a importância de Leibniz, Wolff e Baumgarten demonstram sua importância: o conceito de obscuro, de nota, a metáfora clareza-obscuridade, dentre outros aspectos, conforme vimos no capítulo acerca da referência histórica, são conceitos retomados por Kant criticamente, ao mesmo tempo em que contribuem para a elaboração de um conceito de inconsciente que será completamente mais amplo e complexo em Kant.

Neste ponto, depois de retomado brevemente o contexto histórico em que deve ser compreendido o conceito de inconsciente, podemos agora, de maneira mais adequada retomar a questão inicial a qual nos propomos. Com este propósito, temos que, a via de compreensão para o conceito de inconsciente passa por três aspectos: I) a terminologia; II) pelas faculdades (entendimento, razão e juízo); e III) a apercepção transcendental.

Com relação a I, a terminologia. Não retomaremos aqui as variantes já explicitadas em outro momento, mas tão somente o ponto primordial para nossa questão: temos assim, que, a compreensão primeira é de um grau de consciência (*Dunkel*), mas que ao mesmo tempo marca a passagem para um campo independente, o

*obscura (Dunkel)* ou *inconsciente (unbewusst; Gewinsselos e Gewissenlogkeit)* que marca a ruptura com o gênero das representações conscientes; isto também já está claro na divisão implícita (*CRP*) e explícita (*Antropologia*) entre *representações com consciência* e as *representações sem consciência*, temos então, a primeira definição, o conceito de inconsciente como *campo independente e originário de representações*.

Em II, com relação as faculdades, temos que, conforme exposto, o inconsciente está presente nos mais diversos âmbitos onde podemos enumerar duas características, a) são representações *quantitativamente numerosas*, encontramos-las nos mais diversos âmbitos (teórico, prático e estético; b) não são cognitivamente apreensíveis, em duas vias, b.1) como representações que empiricamente não se tornam conscientes, mas em ‘sentido fraco’, não absolutamente, pois podem vir a tornarem-se parte de um conhecimento empírico (exemplos de sensações empíricas, reflexões do entendimento que podem tronarem-se claras a partir do momento em que a luz a aclare; dos fundamentos da moralidade que podem ser conhecidos através da reflexão filosófica, etc.); b.2) representações cognitivamente inconscientes em sentido ‘forte’, constituem representações, atos e sentimentos, no caso dos primeiros, aqueles que assumem ou uma função lógica e ‘heurística’ (são entendimento; juízo provisório; conceito de gênio; atos e representações da imaginação )tanto no âmbito da faculdade entendimento quanto na faculdade do juízo, ou de fundamento (por exemplo, no esquema); e no segundo, que estão distantes de uma compreensão consciente (exemplo do sentimento da liberdade como paixão).

E finalmente, em III, em relação com a apercepção transcendental, temos que, embora determinados comentadores possam atribuir o não pertencimento das representações inconscientes a apercepção transcendental, por excluírem a possibilidade da consciência, como é o caso de HEIDEMANN (2012), vimos suficientemente que tal pode ocorrer, pois a apercepção transcendental, ou *Eu penso*, constitui uma representação lógica, princípio de todo pensar, não diz respeito portanto, a uma consciência empírica, mas tão somente a condição formal a qual todo pensar precisa estar referido como sua própria possibilidade. ‘Apercepção’ não significa, pois, aqui ‘apercebe-se’ de cada representação, mas, somente ao princípio de que toda representação, todo pensar refira-se a unidade da consciência, ao ‘Eu’ meramente vazio, mediante a síntese segundo conceitos do entendimento (unidade sintética), e ao mesmo tempo, a identidade das representações dada nesta consciência (unidade analítica). Pouco importa, portanto, se a representação é consciente ou inconsciente

(empiricamente), todas precisam referir-se a apercepção enquanto mera possibilidade estrutural, como aponta LA ROCCA (2007). A importância de ter em vista o conceito de apercepção pura frente o conceito de inconsciente, é manter sempre claro um aspecto importante para a discussão: a diferença entre o aspecto lógico e transcendental, em oposição ao psicológico e empírico em Kant. Compreender o conceito de inconsciente somente como aspecto psicológico, como propõe KITCHER (1990), é deixar de lado a importância deste conceito na filosofia de Kant, o que também em muitos momentos recai LA ROCCA (2007).

Assim, embora LA ROCCA (2007) apresente a importância da distinção entre a representação inconsciente e apercepção transcendental, esta última como forma a que toda representação precisa referir-se, a compreensão do que seja de fato uma representação inconsciente e qual sua importância na filosofia de Kant permanece em sua discussão limitada a uma concepção empírica.

Defendemos nesta pesquisa, que embora a representação inconsciente possa ser empírica, ainda resta um importante aspecto a ser destacado: seu aspecto *lógico* e *heurístico*, o que Kant ressalta em vários momentos, conforme vimos no capítulo acerca das faculdades. Toda essa preeminência em torno desse aspecto remete a importância que desempenha o conceito de inconsciente nas faculdades de conhecimento, fundamentando e guiando a produção dos mais diversos objetos de cognição.

O conceito de apercepção transcendental nós permite neste sentido, uma compreensão por comparação ao que podemos encontrar neste conceito e no de inconsciente (lógico/heurístico): assim como, no *Eu* do *Eu penso*, não é possível nenhum conhecimento que possa torna-se um conjunto de saber empírico sobre tal representação, devido seu aspecto lógico e formal, no inconsciente enquanto *fundamento* e *guia* da cognição nada nos dá a conhecer, porque se trata apenas de meros atos, processos e representações lógicas, condições da cognição dos quais não podemos possuir conhecimento empírico algum, não podemos nos pronunciar, ou similarmente como Kant diz, “Nem sempre podemos falar sobre aquilo que pensamos”<sup>143</sup> (RA, 177, AAXV-Tradução nossa.), embora, seja mesmo este ‘não-pronunciável’ que constitua o fundamento do que tornar-se-á pronunciável.

Neste aspecto, deixado de lado todas as modernas conotações que carrega o termo ‘inconsciente’, em Kant ele denota nada mais nada menos do que determinadas

---

<sup>143</sup> “War wir denken, können wir nicht immer sagen” (RA, 177, AAXV).

condições formais, meros princípios heurísticos que estão fora das condições de conhecimento: inconsciente não porque psicologicamente o sujeito não ‘apercebe-se’ de alguma representação, mas porque é o próprio elemento condicionante desta representação, o limite intransponível a capacidade de conhecer humana.

Contudo, podemos, portanto, então enunciar agora em termos mais sintéticos um conceito de inconsciente em Kant: um campo autônomo, amplo, composto de representações passíveis de conhecimento empírico, e outro, o qual isto não é tornado possível, devido constituir o fundamento/ guia do conhecimento. Talvez isto nos coloque de maneira mais clara o modo como Kant concebeu o gênero das representações sem consciência, de maneira similar às representações com consciência com relação a seu aspecto empírico e transcendental.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES PRIMÁRIAS:

KANT, Immanuel. *Edição eletrônica das obras reunidas de Immanuel Kant*. Facilitado por Prof. Dr. Bernhard Schröder, Dr. Hans-Christian Schmitz e Prof. Dr. Bernhard Fisseni. Disponível em: [korpora.zim.uni-duisburg-essen](http://korpora.zim.uni-duisburg-essen).

\_\_\_\_\_. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. Cléia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. **A religião nos limites da simples razão**. Lisboa: Edições 70, [s.d.]

\_\_\_\_\_. **A metafísica dos costumes**. São Paulo: Edipro.

\_\_\_\_\_. **Dissertação de 1770**. Trad. António Marques. Lisboa: Casa da moeda.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Ed. Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valerio Rohden. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. **Escritos pré-críticos**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. **Manual dos cursos de Lógica geral**. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2006.

\_\_\_\_\_. **Logik**. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2006.

\_\_\_\_\_. **Lectures on anthropology**. Trad. Robert R. Clewis. New York: Cambridge University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. **Lecciones de antropología. Fragmentos de estética y antropología**. Trad. por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada: Comares, en prensa.

\_\_\_\_\_. **Notes and fragments**. Trad. Paul Guyer. Nova York: Cambridge University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. **Lectures on logic.** Trad. Michael Young. Nova York: Cambridge University Press 1992.

\_\_\_\_\_. **Os progressos da metafísica.** Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência.** Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

\_\_\_\_\_. BAUMGARTEN, Alexander. **Estética. A lógica da arte e do poema.** Trad. Mirian Medeiros. Rio de Janeiro: Editora: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Metaphysics.** Trad. Courtney D. Fugate and John Hymers. Nova York: Bloomsbury, 2014.

LEIBNIZ, Gottfried. **Novos ensaios sobre o entendimento humano.** Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Discurso de metafísica.** Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **A Monadologia.** Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Meditationes de cognitione, veritate et ideis.** In: GERHARDT, C. I. (org.), Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, vol. 4. Hildesheim: Georg Olms, 1980.

\_\_\_\_\_. **Principes de la nature et de la grâce fondés em raison.** Hamburg: Meiner, 2002.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano.** São Paulo: Nova Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. **Saggio sull' intelletto umano.** Milão: UTET, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação (complementos).** São Paulo: Unesp, 2015.

WOLFF, Christian. **Psychologia Empirica: Methodo Scientifica Pertractata.** Charleston, SC: Nabu Press, 2012.

\_\_\_\_\_. **Pensamientos racionales acerca de Dyos, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas em general.** Trad. Agustín Ruiz. Madrid: Akal, 2000.

#### **FONTES SECUNDÁRIAS:**

ALLISON, Henry. **Idealism: an interpretation and defense** (revised and enlarged edition). USA: Yale Univ. Press, 2004.

\_\_\_\_\_. **El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa.** Barcelona: Ed. Anthropos, 1992.

ALMEIDA, Guido Antônio. **Kant e a refutação do idealismo.** *Analytica*, Rio de Janeiro, Vol. 17, N. 2, pp. 13-50, 2013.

\_\_\_\_\_. **“Dedução transcendental”: O cartesianismo posto em questão.** *Analytica*, v. 3, n. 1, 1998

ARAÚJO, S. F.; PEREIRA, T. C. **Ribeiro. La idea de psicología racional en la Metafísica Alemana (1720) de Christian Wolff.** *Universitas Psychologica*, vol. 13, n. 5, p. 1655-1666, 2014.

BEISER, F. C. *O desenvolvimento intelectual de Kant: 1746-1781.* In: **Kant.** São Paulo: Ideias e letras, 2009.

BECKENKAMP, Joãozinho. **Introdução à filosofia crítica de Kant.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

B. Tuschling. **Begriffe, Dimensionem, Funktionen der Subjektivität: Leibniz versus Locke. Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart.** Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2002.

BRANDT, R. *Rousseau und Kant “Ich Denke”.* In : **Autographen, Dokumente und Berichte. Zu editon, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants.** Hamburg: Meiner, 1994.

CALABRIA, Olavo. **Ensaio sobre a unidade sintética meramente sensível.** *Estudos Kantianos*, Marília, V. 5, n. 1, p. 265-282, Jan./Jun., 2017.

CRONE, Katja. *Pre-conceptual Aspects of Self-consciousness in Kant's Critique of pure Reason*. **Kant's Philosophy of the Unconscious**. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 20

DEPPERMAN, A. **Eine analytische Interpretation von Kants 'ich denke'**. In: Kant-Studien 92. Janeiro, S. 129-152..

GIL, Fernando (org.). **Recepção da Crítica da razão pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

GIORDANETTI, Piero. **Kant e la musica**. Milão: CUEM, 2001.

GÖDDE, Günter. **Traditionsliniendes "Unbewussten": Schopenhauer, Nietzsche, Freud**. Alemanha: Diskord (1999).

HEIDEMANN, Dietmar H. "*The 'I Think' must be able to accompany all my representations*". **Kant's Philosophy of the Unconscious**. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

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

KITCHER, Patricia. **Kant's transcendental psychology**. New York: Oxford University Press, 1990.

KNELLER, Jane. **Kant e o poder da imaginação**. São Paulo: Ed. Madras, 2010.

LA ROCCA, de Claudio. *L'intelletto Oscuro. Inconscio e Autocoscienza in Kant*. **Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica**. Pisa: Edizioni ETS, 2007.

\_\_\_\_\_. *Soggetto e mondo. Studi su Kant*. Milão: Marsilio, 2003.

LEE, Kee-Seung. *Logical forms, Indeterminacy, and the subjective Unity of Consciousness*. **Kant's Philosophy of the Unconscious**. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

MARQUES, Maria de Menezes Falcão Gomes. **A Fantasia para Piano Solo**. Porto: dezembro de 2012. (Dissertação)

MADRID, S. Nuria. *A Linneaus of Human Nature: The pragmatic Deduction of Unconscious Thought in Kant's Lectures on Anthropology*. **Kant's Philosophy of the Unconscious**. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

MARTINS, A. Cléia. (1998-1999). **Autoconsciência pura, existência e identidade em Kant**. Disponível em: [www2.marilia.unesp.br](http://www2.marilia.unesp.br). Acesso em: 22/05/2012

MARTÍNEZ, L. María. **Las nociones de claridad y oscuridad en los Apuntes de Lecciones de Antropología de la “década silenciosa” de Kant**. In: *Studia kantiana*, São Paulo, n. 17, p.27-50, dez. 2014.

ROHDEN, Valerio. **Representações não-conscientes em Kant**. In: *Revista AdVerbum*, São Paulo, v. 4, p. 3-9, jan/jul 2009.

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

PROCURANTI, Lucia. **Kant e la rappresentazioni “chiare e confuse”**. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 3, n. 2, p. 245-251, jul/dez, 2008. Disponível em: <ftp://ftp.cle.unicamp.br/.../kant.../Procuranti-2-3-2-2>. Acesso em: 01/03/2015.

SOUZA, L. E. R.; BRITO, A. B. S. **As representações sem consciência em Kant**. In: *Pensando – Revista de Filosofia, Piauí*, v. 6, Nº 11, p.292-326, 2015.

SCHULTING, D. *Non-Apperceptive Consciousness. Kant's Philosophy of the Unconscious*. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2012

RODRIGUEZ, M. **Logica naturalis, Healthy Understanding and the Reflecting Power of Judgment in Kant's Philosophy. The Source of the Problem of Judgment in the Leibniz-Wolffian Logic and Aesthetics**. *Kant-Studien*, V.103, p.188–206, 2012.

RUFFING, Margit. *A “unüberschreibare Stimme der Vernunft” e a “Melodie des besonnenen Lebens”*: a música no pensamento de Kant e Schopenhauer. **Kant e a música**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010.

TUPPINI, Tommaso. *Kant, Blows of Tears. Kant's Philosophy of the Unconscious*. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2012.