

Duas acepções distintas de identidade

Aparecida Martins

Como citar: MARTINS, A. Duas acepções distintas de identidade. In: GONZÁLES, M. E. Q. ; BROENS, M. C. ; MARTINS, C. A.(org.). **Informação, Conhecimento e Ação Ética**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p.201-214. DOI:<https://doi.org/10.36311/2012.978-85-7983-344-1>. p.201-214.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

DUAS ACEPÇÕES DISTINTAS DE IDENTIDADE

Clélia Aparecida Martins

Exploramos neste texto duas interpretações distintas que adentram âmbitos filosóficos específicos. Não procedemos aqui a uma análise exaustiva sobre um tema em ambas tendências. Não há como, nos apontamentos a serem expostos, diluir as especificidades de cada abordagem de modo a torná-las menos diferentes. E sequer tencionamos isso, como também não é pretensão deste pequeno texto desenvolver uma reflexão comparativa.

Ambas interpretações consideradas pensam a identidade do sujeito tendo focos distintos. Na filosofia teórica de Kant trata-se da identidade numérica do sujeito lógico, epistemológico dos pensamentos – identidade essa definida como condição transcendental da unidade de toda síntese das representações –, ou então de sua possibilidade moral, a nós incognoscível, posto que em filosofia prática, também a identidade moral do sujeito autônomo não remete à realidade empírica e a um conhecimento do eu empírico.

Desde a perspectiva da reflexão desenvolvida pelo prof. Antonio Trajano Meneses Arruda, a ser exposta na segunda parte deste texto, a identidade é pensada como identidade de um sujeito social, uma identidade possível de ser descrita e conhecida pela reflexão filosófica, ainda que com um recurso a outras fontes de conhecimento distintas da filosofia tradicional. Se ele entende que em geral a vida mental e a conduta humanas são pensadas no âmbito das ciências humanas, “[...] num arcabouço conceitual e num vocabulário não-naturalistas [...]” (ARRUDA, 2007, p. 272), como contraponto ele defende que, a fim de aumentar nosso entendimento da conduta e da vida mental, é necessário estudar contribuições em filosofia da mente apoiadas em disciplinas como a genética comportamental, a neurociência da mente e do comportamento, a psicologia evolucionista, a etologia, a sociobiologia e outras afins. Fazendo uso dessas fontes, esta linha de interpretação entende que se pode compreender as experiências mentais e a conduta individual e social do homem em suas várias e complexas dimensões, inclusive a da cultura e da moralidade.

O conceito de identidade psicossocial, objeto de análise do prof. Trajano, denota uma acepção contrária ao sentido de identidade que a filosofia moderna estuda, e que “[...] se refere a uma condição da pessoa que faria com que ela, enquanto existisse, permaneceria pessoa idêntica a si mesma” (ARRUDA, 2003, p. 171). E precisamente nesse último sentido enquadra-se a acepção kantiana. Logo, totalmente outra é a compreensão da identidade a partir da perspectiva da filosofia transcendental, que aqui apresentaremos na primeira parte do texto.

Se pensamos a identidade desde uma perspectiva da filosofia transcendental, de certa forma *sabemos* dela no âmbito da razão teórica, embora este saber não possa ser entendido como próximo de *conhecê-la*, pois pensá-la significa entender que ela está na autoconsciência, não obstante seja indefinido o *modo como* está. Ou seja, a acepção teórica de identidade em Kant tem a ver com seu propósito de compreender a estrutura analítica da autoconsciência, a qual como apercepção pura, não permite sua apreensão como um núcleo cognitivo próprio pois que nela o saber, que o sujeito adquire de si, não consiste em um ato de conhecer, portanto não se discute suas possíveis (abruptas ou graduais) modificações. Conforme esta acepção, não há alteração da condição nuclear desse sujeito,

que consiste em ser o mesmo independentemente de seus estados no decorrer do tempo.

Toda dificuldade pode ser atenuada se se sustenta inicialmente que são duas correntes de pensamento que não aplicam o conceito de identidade do sujeito no mesmo sentido. Há que ser possível, então, estabelecer uma ponte entre ambas, e essa pode consistir no que há de mais específico aos dois âmbitos da filosofia aqui considerados: a reflexão sobre um conceito relativo ao homem. Esse será nosso desafio na última parte do texto.

I - IDENTIDADE NA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

A filosofia transcendental, apesar de admitir que a identidade está na base da estrutura cognitiva humana, não a concebe como responsável pela elaboração do conhecimento. Kant é um crítico das teses que postulam o conhecimento da identidade pessoal (A 361-363/B 408-409)¹. Bom, se é incognoscível, por que tematizá-la?

A autoconsciência é um tema já presente na filosofia antiga e medieval, mas a Kant coube a especificidade de compreendê-la como apercepção transcendental, ou eu transcendental, a “[...] faculdade radical de todo nosso conhecimento [...]” (A 114). A relevância na compreensão do conceito de identidade da filosofia teórica kantiana existe em função de aquela faculdade ser “o supremo ponto” no qual todo uso do entendimento deve se apoiar (B 134 n.). E como não podemos prescindir de um sujeito lógico que permanece idêntico em todo e qualquer ato e estado de consciência, cabe delimitar e esclarecer, o quanto possível, o conceito de identidade naquela filosofia. Esse é um dos propósitos desta primeira parte do texto.

Embora Kant tenha se dedicado mais à identidade em termos epistemológicos também na sua filosofia prática ele pensa sobre a identidade. Logo, outra conotação de identidade na filosofia transcendental é moral;

¹ As obras de Kant são citadas a partir da edição da *Akademie* e de acordo com o padrão definido pela *Kant-Forschungsstelle* (KANT-FORSCHUNGSSTELLE..., 2012). A paginação entre parênteses diz respeito, quando antecedida da letra A, à primeira edição (1781) da *Crítica da razão pura* e quando antecedida de (B) refere-se à segunda edição (1786). As traduções utilizadas estão relacionadas nas referências bibliográficas. Esta parte do texto corresponde a um tópico modificado do quarto capítulo de minha tese de doutorado, intitulada *O sujeito em Kant: transcendência e moral*, defendida no Departamento de Filosofia da USP, em 1997.

a abordagem sobre ela nesse âmbito finalizará esse tópico. Trata-se da identidade moral em relação à qual o homem pode reconhecer que ele, como um e mesmo ser está subordinado às leis da natureza e, simultaneamente, para seu agir (como autor de ações espontâneas) delas se emancipa.²

A identidade é a pura e originária apercepção, é a consciência de um sujeito, sobre o qual é referido todo pensar como seu “sujeito comum” (A 350), um sujeito que é em todos os juízos sempre *um e o mesmo*. Essa unidade é a do eu autoconsciente, o eu permanente e que permanece idêntico a si mesmo (A 107). Apenas devido a essa unidade nos é possível pensar o múltiplo em uma representação (A 353-354). Esta unidade analítica³ (B 133n.) é o fundamento da unidade sintética “[...] de conceitos diversos em juízos, portanto [...] [é o fundamento] da possibilidade do entendimento [...]” (B 131), o fundamento “[...] dos conceitos de [...] todos os objetos da experiência” (A 106). Ela é o princípio supremo do conhecimento humano. Esta unidade, como primeira, original e transcendental, é o princípio e a condição de possibilidade de toda unificação do múltiplo. Ela unifica as características constantes e idênticas do sujeito ao igualar uma série de diversos atos de sua consciência necessários para produzir a síntese do múltiplo das representações.

Logo, essa unidade é condição subjetiva (A 354) de um conhecimento geral. A identidade da autoconsciência pura, embora esteja na base da estrutura cognitiva humana não elabora conhecimento nesta estrutura a produtora de conhecimento é a autoconsciência empírica. E isso porque a apercepção empírica é dispersa, não idêntica, derivada (A 107), dependente da apercepção transcendental. A percepção empírica repousa, pois, sobre um ato da apercepção transcendental, a qual deve ser representada como numericamente idêntica, mas que não pode ser pensada “[...] por meio de dados empíricos”, posto que precede a experiência (A 107).

A apercepção é uma consciência em geral, e isto significa que o “eu” da apercepção pura é considerado em todo pensamento como o sujeito

² Refl. 6860, AA 19: 183 - comparar com Refl. 6865, AA 19: 185.

³ A unidade lógica do sujeito é pensada como uma unidade analítica. No capítulo dos paralogismos, da segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant compreende a simples unidade lógica da autoconsciência como unidade analítica, e esta é equivalente à identidade do sujeito (no sentido de ser um eu fixo e permanente).

lógico do pensar (A 350) e, por isso, ele precisa e pode acompanhar⁴ todas as representações que temos: ele é o sujeito ao qual todos os pensamentos são inerentes (A 350, 355). Quando Kant afirma que a pura apercepção atua como “condição transcendental” (A 341/B 399), ele simplesmente quer dizer que todo conhecimento está sob a suposição de que todas as representações possíveis de serem pensadas por nós poderão ser relacionadas a um “eu” idêntico (A 365-366), e que também é possível um saber *a priori* de que o pensar está sob tal condição (A 108, 116) porque esta é uma condição formal do pensar das representações, embora todas as representações do “eu” precisam ser dadas a ele, pois o “eu pensante” não as produz, apenas as liga (B 133).

A relação entre as próprias representações e um eu que as tem como um sujeito numericamente idêntico⁵ fundamenta a unidade destas representações, as quais só podem existir porque são todas representações e pensamentos de um “eu” idêntico. A unidade da apercepção é entendida como a consciência da *identidade* numérica do eu; a consciência de um sujeito idêntico que, como tal, atua sobre todos os seus pensamentos. Trata-se, portanto, de um “eu”, “que acompanha em todo o tempo as representações na minha consciência e realmente com perfeita *identidade*” (A 362-363). E porque a pura apercepção é esta consciência do “eu” enquanto sujeito idêntico em todos os pensamentos, Kant entende que ela possui uma “unidade numérica” (A 107), cuja identidade única, simples e mesma, significa “que esta representação *eu*” é uma “[...] unidade absoluta embora puramente lógica” (A 354-355). Um eu que, por permanecer *a priori* formalmente igual a si mesmo, é constante, é o “eu sou” como proposição primeira de todo pensamento (A 354-355); sua identidade (numérica) significa eu sou quem continua sendo, “[...] o mesmo sujeito ao longo de todas as mudanças que experimentei [...]” (LANDIM, 1998, p. 284-285).

Conforme a Dialética Transcendental, precisamente no segundo paralogismo, Kant expõe a consciência como adquirida de um ato de

⁴ No §16 da Dedução B Kant diz que uma representação é algo “para mim”. Isso significa que ela poderá ser pensada por mim e a condição para isso é que o “eu penso” precisa poder acompanhá-la, pois o “ato da espontaneidade” (“Aktus der Spontanität”) não a produz, apenas a acompanha (B 132).

⁵ A pura apercepção, como condição formal do pensar das representações, significa apenas que todas as representações, pensadas pelo “eu”, são representações de um “eu idêntico” (A 341/B 399): a consciência do “eu” como ser pensante é a consciência de um e mesmo eu de todos os pensamentos; é a consciência de algo que “[...] deverá ser representado necessariamente como numericamente idêntico” (A 107).

abstração, partindo da unidade originária sintética da apercepção. O fato de todos os pensamentos (com os quais o “eu” é consciente de si) serem pensamentos de um mesmo “eu”, caracteriza esta “unidade numérica” da apercepção. A unidade da consciência é uma condição para que exista tanto a autoconsciência empírica como também o conhecimento empírico em geral:⁶ como um princípio independente da intuição sensível (B 137) posto ela tanto ser o pressuposto da unidade analítica da apercepção (B 133, 134n.) como também fundamentar a consciência empírica – o sujeito consciente desta “unidade” é o empírico e não o sujeito lógico, do qual aliás, Kant nada diz sobre sua consciência.

A apercepção pura ou transcendental, não tem conteúdo (A 381-382). Ela tem fundamento e este está nas relações do “eu” com seus pensamentos; ela é uma consciência da *identidade* do sujeito destes pensamentos. Só a consciência da espontaneidade ou apercepção originária é que estabelece uma referência à *identidade* do sujeito; conceito que tem sua importância nessa diferenciação: enquanto a consciência empírica não se refere a ele (B 133), a autoconsciência em geral é a própria *identidade* na medida em que é uma ligação originária (B 132-133) pela qual o múltiplo das representações fica ligado na consciência e só assim é possível “[...] que eu a mim mesmo represente a *identidade* da consciência nestas representações, [...]” (B 133). Esta *identidade* é lógica,⁷ isto é, temos na autoconsciência a representação de nós como um “eu lógico”, do qual, todavia nada mais sabemos ou podemos falar. Daí, na segunda parte da Dedução (§ 24, 25) e na Crítica dos Paralogismos, Kant negar o conhecimento do sujeito em si mesmo como pessoa. Este eu nos é desconhecido porque a autoconsciência pura é incondicionada (A 408); ele é uma representação sem conteúdo, vazia (A 345-6/B 404).

Kant entende, pois, que a psicologia racional erra ao considerar esta unidade absoluta como objetiva, interpretando a condição subjetiva do pensar humano como condição objetiva de todo ser pensante.⁸ Não se trata aqui da unidade do conceito ou categoria – a unidade sintética ou o conceito do objeto produzido na síntese do múltiplo, a saber, a categoria aplicada à

⁶ Só há autoconhecimento porque existe identidade da autoconsciência (BECKER, 1994, p. 250).

⁷ O “eu penso” é o primeiro ato de abstração da consciência (B 135 e 137). Em muitas passagens da *Crítica da razão pura* o “eu penso” é definido como ato lógico.

⁸ Ver: A 354 e § 12, § 15 e § 16.

intuição mediante um ato de apercepção –, e nem da apercepção empírica (a consciência interna, mutável e dispersa de nossos estados mentais).

Ora, se saber sobre a identidade pura não ocorre como um conhecimento, cabe-nos tão somente perscrutar “como” este saber é obtido, sua origem ou os nossos mecanismos para obtê-lo – o que Kant nos adianta sobre essa identidade pensada no “eu penso” e, por conseguinte, sobre a própria autoconsciência em sua capacidade de pensar. Temos um redesenho da identidade pessoal: ela deixa de ser um problema metafísico para ser um problema epistemológico da filosofia teórica.

Não conheço minha identidade, posso porém reconhecê-la reflexivamente, pois não se trata de uma concepção empírica e nem metafísica da identidade, e sim lógica. No pensar nossas representações como nossas está implícita uma referência dessas representações ao eu penso como algo idêntico (B 132, B 140); não fosse assim, seria impossível pensá-las.

Se procuramos pela fonte deste saber vemos que, precisamente em nossa faculdade perceptiva podemos encontrar a importância da filosofia teórica para a prática. Na filosofia teórica se constitui um saber que aponta os limites do conhecimento sensível e é com ela que a autoconsciência obtém o *status* de um “ser objetivo” (objektive Sein), sem o qual não haveria filosofia prática alguma, pois que esta não tem condições de fornecê-lo à nós. Os limites das especulações analíticas não reduzem a filosofia teórica a nada e sequer constituem-se em um desastre; apenas apontam para o papel fundamental dela junto à filosofia prática na compreensão que adentramos sobre nós.

Na filosofia teórica a identidade é pensada em relação a um ser absoluto de todo conhecimento, já na prática ela é referida a um ser moral. A identidade, quando concernente ao sujeito ativo, objetivo, é prática. Este outro sentido de identidade na filosofia de Kant, a saber, a identidade moral, é relativa a este ser que existe na natureza e na liberdade. É a mesma *identidade* daquele sujeito ou “eu” entendido como transcendental, porém na filosofia prática ela apresenta outra conotação. Trata-se, pois, *não* de uma *identidade semelhante* à da autoconsciência pura, mas da *mesma identidade*. No entanto, há que se notar que a nenhuma se aplica o conceito de autoengano.⁹

⁹ Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), Kant tematizou esse conceito em algumas passagens, a saber: o autoengano da mulher em relação ao homem amado (07: 309); o homem que engana a si próprio por suas próprias inclinações, que sustentam nele desejo de poder, ambição, e cobiça (07: 272); o engano oriundo da

Se esta *identidade* agora focada tivesse “semelhança” com a identidade numérica da filosofia teórica, então estaríamos afirmando tratar-se de uma outra *identidade* que se “assemelha” à da autoconsciência pura. Aí estaríamos afirmando a existência de vários “seres” na teoria kantiana do sujeito, e com isso, destruindo a articulação desta teoria, que é a descoberta do fundamento inteligível no *nosso* ser, pois enquanto ser racional o homem é portador de um sujeito duplo, o sensível e o prático. Ambos são um e mesmo ser, um ser ativo e não passivo, que deve ser compreendido nos dois âmbitos de sua atuação, inseparavelmente, isto é, deve ser visto tanto do prisma do seu *status* transcendental de senhor da produção do conhecimento, quanto do prisma do seu papel frente às leis morais, papel que nos diz que aqui ele tanto é produtor como também, e simultaneamente, subordinado as mesmas. Para ambos os casos há um e mesmo sujeito, uma e mesma *identidade*, a qual não possui características do ser sensível do homem, mas significa o “eu” do pensar e do legislar, ou seja, um ser singular, com uma *identidade* composta de diferentes aspectos.

A *identidade* do ser do mundo inteligível é a *identidade* de um ser cujo conhecimento de nossa parte consiste apenas em um pensar, visto que do próprio autoconhecimento deste ser nada poderemos experimentar. Essa *identidade* remete à representação da humanidade racional ou do “*eigentliche Selbst*”¹⁰ no homem, que tem o caráter puro da razão. Tal racionalidade do homem, este “eu originário”, significa o ser-inteligência. E tão logo o homem pura e simplesmente esteja frente ao seu próprio eu, do mesmo também nada se pode falar em termos concretos:

[...] o sujeito prático aceita a esfera de impulso na escola de sua razão e por meio disso faz-se livre da natureza, no que ele também produz o seu sistema de impulso segundo a medida da razão e da liberdade. Ele produz com isto, em liberdade, a *identidade* livre do ‘eu quero’, ele torna-se autocriador. Esta *identidade* prática é a harmonia do eu

faculdade de julgar e que nos faz cometer tolices (07: 262); o enganar a nós mesmos quando somos induzidos pelas aparências (07: 161, 219); o enganador como o que engana a si próprio (07: 151-152, 205); o ato de enganar a si mesmo deixando preponderar em si os sentidos (07: 150) ou com as representações obscuras (07: 136).

¹⁰ A fala do “eu genuíno” (*eigentlichen Selbst*) é referida ao próprio homem, mas um homem que tem do mundo da razão apenas no saber. Este saber diz que a razão contém uma legislação da liberdade e que nele ela inicia direta e categoricamente as leis competentes tão logo ele, como “*eigentliche Selbst*”, seja apenas fenômeno de seu próprio “*Selbst*”. Com isso, a espontaneidade da legislação da razão e da existência do homem é acentuada como inteligência. Para tanto, a responsabilidade pela qual o homem se deixa determinar é igualmente intimada sobre o “eu originário”; mas a responsabilidade alcança só até onde este “eu” se coloca frente ao ímpeto da natureza (04: 458).

consigo mesmo, tão logo sua racionalidade livre penetre também a inicialmente estranha natureza da razão. (04: 457).

A *identidade* moral da pessoa está referida a ela como sujeito ativo. Kant entende a possibilidade de uma revolução na disposição do ânimo em relação à tese de que é possível nós nos proporcionarmos nosso próprio caráter inteligível, e esta se esclarece se somos ativos: a *identidade* da pessoa existe na possibilidade de se entender o procedimento de um homem como expressão mesma do caráter inteligível, de sua condição autônoma. Em Kant, a autonomia é obediência e é preciso que o agir por dever seja um querer verdadeiro, por respeito à lei, que seja autêntico o valor da lei moral, que o homem se coloca a ponto de não permitir o domínio das inclinações, dos apetites que o mantém heterônomo.

A filosofia moral de Kant concebe o homem segundo um método no qual este se pensa espontaneamente fora do mundo dos sentidos, o que caracteriza igualmente o sentido de identidade a ela concernente. Fica exposto com isso um propósito da teoria kantiana do sujeito: ela visa entender que o “eu” sensível existe também sob critérios inteligíveis-morais, isto é, demonstrar que o homem não pode ser compreendido na sua totalidade se for isolado deste mundo moral e dos elementos componentes de sua pessoa no mesmo.

II - IDENTIDADE DESDE A PERSPECTIVA PSICOSSOCIAL

A noção de identidade na segunda perspectiva aqui abordada é decorrente do conceito de autonomia, em cujas definições dois pares de expressões antitéticas são apontadas: as “próprias” e as “não [...] próprias” do sujeito, respectivamente a “determinada de dentro” em contraste com as “determinada de fora”. Ambas concernem à motivação “*para agir*”. Trata-se de distinções básicas para uma compreensão da autonomia por um lado e, por outro, da heteronomia. Com a autonomia, quanto maior for seu grau, mais definida, integrada e sólida é a identidade:

[...] a conduta autônoma (externa) não é... aquela em que... não há nenhuma obediência a normas e leis, e sim aquela em que normas e leis são elegidas, e às vezes criadas ou recriadas, pela própria pessoa, e não

por qualquer outra instância, e são por ela obedecidas em virtude de razões estritamente suas, e não dos outros. (ARRUDA, 2007, p. 273).

A identidade se “[...] comprometida por influência de uma instância (inconscientemente) vista como autoridade” (ARRUDA, 2003, p. 183), é heterônoma. Ou seja, com relação à heteronomia, quanto maior ela for, tanto mais precária, desorganizada e frágil é a identidade pessoal. A conduta, neste caso, é determinada de fora, por algo exterior ao sujeito, em decorrência as crenças que defende ou tem de aceitar não fazem parte da identidade psicossocial mais própria do indivíduo (ARRUDA, 2007). Temos, pois, a caracterização da identidade pessoal: ela é o conjunto das propriedades mentais e comportamentais, sejam elas de natureza mais individual ou mais social, que definem uma pessoa numa certa fase de sua vida. Trata-se, pois, de “seus gostos, preferências, sentimentos, padrões de resposta a determinadas situações e outros padrões comportamentais”, especialmente “[...] o conjunto das crenças proposicionais e valorativas que o sujeito tem, portanto também a imagem que ele tem de si próprio, de seu corpo, de sua personalidade, de sua vida mental e de seu comportamento” (ARRUDA, 2003, p. 181).

A identidade, deste prisma, não é definida desde uma função cognitiva da consciência, mas pelo papel social que o indivíduo assume; e nos casos em que o sujeito acredita identificar-se com o papel, essa sua identificação é determinante para a identidade (ARRUDA, 2003).

A discrepância entre papel social e identidade pessoal¹¹, significa um “o auto-engano valorativo”, o qual debilita, “patologiza” a identidade psicossocial da pessoa, levando a um conflito na sua relação “[...] com os papéis sociais relevantes que [...] desempenha [...]”, e em virtude disso esse autoengano “[...] constitui um ‘desmoronamento’ da identidade pessoal [...]” (ARRUDA, 2003, p. 179, 183). Em vista disso, temos “que o caráter árduo” na questão de definir a identidade vem do “[...] enredamento do ser humano em estados de auto-engano valorativo” (ARRUDA, 2003, p. 184).

¹¹ “Suponha-se que um certo papel é problemático para um sujeito, no sentido de não ser nada natural para ele; ele pode, não obstante isso, conseguir entrar e ficar nesse papel, e lidar relativamente bem com ele, precisamente pelo mecanismo de enganar-se a si próprio que ele atribui importância aos valores associados com aquele papel.” (ARRUDA, 2003, p. 184-185).

Num processo de heteronomia, o autoengano, um engano que o sujeito “[...] inflige a si mesmo de um modo inconsciente[...]”, consiste em uma incorporação acrítica de valores que não são os seus. Logo, a ausência de auto-engano significa maior grau de autonomia, enquanto que a incidência naquele é um caso de heteronomia (ARRUDA, 2007, p. 273-274).

Desse prisma, também o dualismo se destaca na abordagem filosófica, mas ele consiste em um eu real (verdadeiro) e em um idealizado (falso). O ideal “[...] é o que somos na nossa imaginação irracional, ou o que deveríamos ser [...]”, o eu real “[...] é a força interior ‘original’ para o desenvolvimento e a realização do indivíduo, força com que podemos identificar-nos completamente [...]” (HORNEY, 1974, p. 172 *apud* ARRUDA, 2003, p. 180).

Enquanto o eu verdadeiro, ou eu real, é a nossa parte mais legítima e mais desejável, a criação de um eu falso é fruto da repressão dos impulsos mais espontâneos, a qual “[...] elimina partes do ser verdadeiro da pessoa e força a substituição do sentimento reprimido por um pseudo-sentimento [...]”; e tal repressão é oriunda da submissão a “fatores externos”, quer seja a vontade dos outros, ou a “da própria sociedade” (ARRUDA, 2003, p. 180). O processo de construção desse eu falso, idealizado, tem a ver com uma imagem que o indivíduo, imperceptivelmente, constrói de si mesmo como um “recurso para satisfazer” suas necessidades: nessa condição o autoengano “valorativo é uma anomalia”, as “razões para agir”, centrais para a identidade pessoal e que são associadas às crenças não existem nesta situação (ARRUDA, 2003, p. 180, 183).

A equivalência entre o eu falso e o eu auto-enganado sobre valores, permite admitir que o falso eu, embora faça parte da identidade do indivíduo enquanto tal, está excluído de sua “identidade pessoal” (ARRUDA, 2003, p. 184). Ou seja, desde essa perspectiva, o autoengano é um bloqueio à identidade, e este conceito, ainda que de modo não explícito, está conectado à aceção de autenticidade, espontaneidade. A identidade, portanto é uma plena autonomia, é

[...] a capacidade de se dar a si próprio suas próprias leis e regras, em conformidade com as quais ele [o sujeito, CM] se conduz no pensamento e na ação. Parte dessa capacidade é o poder que o sujeito

tem de decisão própria e independente de qualquer instância superior ou exterior a ele. (ARRUDA, 2007, p. 272-273).

III – À GUIA DE UM POSSÍVEL PARALELO

Em Kant, só é possível ter pensamentos desde que tais pensamentos pertençam ao eu – daí a apercepção transcendental ser uma consciência de um eu, enquanto sujeito de todos os pensamentos, idêntico numericamente. Eis sua imprescindibilidade. Como o homem não é só ser inteligência, mas precisa ser interpretado igualmente como um ser da natureza, e a imagem que ele mostra como ser da natureza, apresenta também indicadores de seu ser-inteligência, Kant refletiu tanto sobre a identidade cognoscitiva e pura, como também sobre a moral.

Mas nenhuma das duas considerações têm a ver com a noção de autoengano em Kant, um conceito relevante na abordagem de Trajano sobre a identidade. Enquanto Kant tematiza o autoengano de modo não vinculado ao conceito de identidade e sem articulá-lo a sua filosofia moral, Trajano procede de modo contrário, muito embora sua abordagem moral ocorra desde um ponto de vista empírico.

Se a autonomia em um não se conhece, o outro também admite que “[...] às vezes não é nada fácil reconhecer condutas autônomas e heterônomas e distinguí-las claramente umas das outras” (ARRUDA, 2007, p. 273). Se para Trajano a racionalidade “caminha” com a autonomia, e a heteronomia, com a irracionalidade (ARRUDA, 2007), também para Kant é assim: numa determinante é a racionalidade como liberdade, na outra, está presente o patológico que significa a preponderância das inclinações. De um ponto de vista moral, temos as duas linhas de interpretação próximas uma da outra, mas o que em Kant é prático é independente do empírico, em Trajano o significado de sujeito autônomo, cuja identidade moral é preservada, é de um ser moral sensível, ou seja, mesmo a proximidade entre ambas correntes não denota semelhança. Como palavras finais, temos a observar que, se consideramos esses conceitos numa dimensão, a partir da racionalidade, tanto prática quanto cognitiva, também os consideramos noutra dimensão na qual a racionalidade prática é moral, não empírica,

e na perspectiva cognitiva (a razão teórica) ela tem a ver com o sujeito lógico-transcendente.

Em comum, percebe-se que ambas tendências estão voltadas a ampliar e aprofundar nosso entendimento de nós mesmos. Ambas também referem-se, ainda que de modo distinto, ao eu não livre, patologizado. Enquanto para Kant é impossível o conhecimento do eu verdadeiro, Trajano admite “[...] uma real dificuldade de propor critérios para distinguir, sempre e claramente, um eu do outro [o verdadeiro do falso, CM]”, uma dificuldade, “[...] de se conhecer a identidade de alguém, inclusive a de si próprio” (ARRUDA, 2003, p. 184). Em vista disso temos o dualismo: o eu verdadeiro relacionado à identidade – ou identidade real ou madura ou sadia – do sujeito colocando o eu falso fora dela.

Ainda em comum, ambas tendências reconhecem a necessidade de superação ou relativização da reflexão metafísica e a feição temporal e parcial da filosofia. Mas contrariamente a Kant, cuja filosofia se apresenta como definitiva, o pensamento de Trajano orienta-se no sentido de compreender o mais amplamente possível a gama variada das manifestações de comportamento psíquico em que se coloca como epicentro o fenômeno da identidade. É claro que numa abordagem psicossocial, que considera os aspectos da vida biológica, psíquica e social do indivíduo, não se justificaria a aceção de uma identidade numérica que é sempre a mesma. Sequer se justifica recorrer à filosofia se se a concebe apenas como arcabouço conceitual bastante abstrato para compreender a identidade. Para além desses pontos em comum não é possível ir; sustentá-las juntinhas sem que uma desfigure a outra é por demais pretensioso.

Destarte é na melhor filosofia que podemos encontrar uma justificativa para ambas tendências. E curiosamente é o espírito filosófico de Trajano que nos permite encontrar um caminho, a fim de que “duas interpretações distintas” não sirvam para eventuais defesas de que uma é válida e outra não. Façamos nossas as suas palavras:

[...] podemos afirmar, agora num registro mais conciliador e de um modo mais equilibrado, que o que importa para todos nós, ao fim e ao cabo, é continuar levantando as questões que nos interessam e, no bom e velho espírito zetético que em última análise herdamos dos gregos, tentar fazer avançar nosso conhecimento a respeito delas, e aumentar nossa compreensão, ainda que pontualmente, deste ou daquele ponto

particular, desse modo reduzindo a extensão de nossa ignorância e de nossos erros nesse domínio. Isso é mais proveitoso do que passar o tempo defendendo ou atacando especulativamente esta ou aquela doutrina geral, este ou aquele *ismo*. (ARRUDA, 2007, p. 280).

E se tivéssemos que escolher entre Trajano e Kant não estaríamos no espírito da filosofia, pois então não poderíamos entender que não há uma só filosofia verdadeira, nem uma só concepção de mundo, e que cada pensador apenas encarna uma das várias possibilidades do sentir e do pensar. Neste caso, um brindou-nos com sua vida há mais de duzentos anos, o outro nos concede o privilégio de poder brindá-la agora.

REFERÊNCIAS

ARRUDA, A. T. M. Autonomia e naturalismo. In: BROENS, M. C.; COELHO, J. G.; GONZALEZ, M. E. Q. (Org.). *Encontro com as ciências cognitivas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2007. v. 5. p. 271-281.

_____. Identidade pessoal: papel social e auto-engano valorativo. In: BROENS, M. C.; MILIDONI, C. B. (Org.). *Sujeito e identidade pessoal: estudos de filosofia da Mente*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 171-187.

BECKER, W. *Selbstbewußtsein und Erfahrung: Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion*. Freiburg: Karl Alber, 1994.

HORNEY, K. *Neurose e desenvolvimento humano*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manoela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

KANT-FORSCHUNGSSTELLE: der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Disponível em: <<http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html>>. Acesso em: 05 out. 2012.

LANDIN, R. Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano. *Studia Kantiana*, Campinas, v. 1, n. 1, p. 263-290, set. 1998.