

Conceito de experiência interna entre a primeira e a segunda edição da *Crítica da razão pura*

[The concept of internal experience between the first and second edition of the *Critique of pure reason*]

David Barroso Braga¹

Universidade Federal da Bahia (Salvador, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i1.95734

Resumo

A *Refutação do idealismo* não consiste apenas de um novo método para apresentar os argumentos do “Quarto paralogismo” da *Crítica da razão pura* de 1781 e, assim, refutar o idealismo cético ou problemático de uma maneira mais clara ou convincente, mas de uma nova *Refutação do idealismo* (KrV, B XXXIXn). Nesse sentido, é possível dizer que essa nova refutação introduz alguns elementos que alteram a compreensão do que se constituía por experiência interna na primeira edição da *Crítica*. Isso posto, o presente trabalho tem por objetivo discutir a alteração que o conceito de experiência interna sofreu entre a primeira (1781) e a segunda (1787) edição da *Crítica*, tendo como parâmetro o arcabouço argumentativo defendido na “Refutação do idealismo”. Assim sendo, defende-se que Kant altera o conceito de experiência interna para ajustá-lo à nova *Refutação do idealismo* e, assim, responder às acusações de idealista solipsista.

Palavras-chave: experiência interna; auto-afecção; refutação do idealismo; experiência externa; solipsismo.

Abstract

The *Refutation of idealism* does not consist merely of a new method for presenting the arguments of the “Fourth paralogism” of the *Critique of pure reason* of 1781 and, thus, refuting skeptical or problematic idealism in a clearer or more convincing manner, but of a new refutation of idealism (KrV, B XXXIXn). In this sense, it is possible to say that this new refutation introduces some elements that alter the understanding of what was constituted by inner experience in the first edition of the *Critique*. That said, the present paper aims to discuss the change that the concept of inner experience underwent between the first (1781) and the second (1787) edition of the *Critique*, using as a parameter the argumentative framework defended in the “Refutation of idealism”. Therefore, it is argued that Kant alters the concept of inner experience to adjust it to the new refutation of idealism and, thus, respond to the accusations of solipsistic idealism.

Keywords: internal experience; self-affection; refutation of idealism; external experience; solipsism.

¹ Professor do Instituto Federal do Piauí - IFPI e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia - UFBA. E-mail: david.barroso@ifpi.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8879-8947>

Introdução

A *Refutação do idealismo* não consiste apenas de um novo método para apresentar os argumentos do “Quarto paralogismo” da *Crítica* de 1781 e, assim, refutar o idealismo problemático de uma maneira mais clara ou convincente, mas de uma nova *Refutação do idealismo* psicológico <eine neue Widerlegung des psychologischen Idealisms> (KrV, B XXXIXn). Nesse sentido, é possível dizer que essa nova refutação introduz alguns elementos que alteram a compreensão do que se constituía por experiência interna na primeira edição da *Crítica* (1781), visto que “a refutação do idealismo possui a forma de um argumento que estabelece as condições de possibilidade de um determinado tipo de experiência, a saber, da experiência ‘interna’” (Klotz, 2012, p. 415, tradução nossa).

Antes de qualquer coisa, é mister salientar que a experiência interna diz respeito ao conhecimento obtido por intermédio do sentido interno, isto é, diz respeito à maneira como podemos obter uma intuição interna determinada que seja factível de se tornar um conhecimento experiencial (mediante a intervenção do entendimento). Nesse contexto, Kant concebe dois modos antagônicos de alcançar uma experiência interna: o primeiro modo dá-se mediante auto-afecção e se caracteriza por ser autossuficiente, quer dizer, por não depender de nenhum objeto exterior; já o segundo modo estabelece a experiência externa como condição de possibilidade da experiência interna.

Assim, enquanto o primeiro modo é apresentado na “Estética transcendental” da edição de 1781, sendo aludido no “Quarto paralogismo” (1781) e especificado em algumas passagens inseridas na “Observação geral II” da “Estética transcendental” e no parágrafo 24 da “Dedução transcendental”, ambos da *Crítica* de 1787, o segundo é abordado explicitamente na “Refutação do idealismo”, embora haja uma passagem na “Observação geral II” da “Estética transcendental” de 1787 que reforça essa mesma tese. Começemos, pois, com a exposição do primeiro.

1. A auto-afecção como o único modo de alcançar uma experiência interna

O “Quarto paralogismo” de 1781 concede a Descartes² a possibilidade de alcançar um conhecimento do “eu” independentemente de qualquer objeto exterior ao sujeito, contanto que o “eu pensante” cartesiano seja interpretado como um objeto empírico (KrV, A 367). Nesse contexto, o “objeto do sentido interno <Gegenstand des inneren Sinnes> (eu mesmo e minhas representações) é imediatamente percebido e a sua existência não sofre dúvida alguma” (KrV, A 368). Por conseguinte, o “eu pensante” cartesiano não é um objeto conhecido a partir de conceitos puros, mas “é dado como substância no fenômeno, perante o sentido interno <als Substanz in der Erscheinung, vor dem inneren Sinne gegeben>” (KrV, A 379). Assim, apesar da concessão, fica nítido que Kant concebe o conhecimento do “eu” diferentemente de Descartes.

Ora, essa diferença mostra-se essencial na medida em que permite a Kant rejeitar o conhecimento do “eu” a partir do mero pensamento, quer dizer, sem a apresentação de uma intuição determinada (KrV, B 157). Isso significa que o projeto cartesiano e racionalista³ de estabelecer os fundamentos de uma psicologia racional como “ciência racional da alma” (KrV, A 342/B 400), na qual se pretendia conhecer o “eu pensante” como ele é em si mesmo

2 “Para Descartes, o conhecimento do “eu” “não supõe o conhecimento da existência do mundo nem o de Deus nem o de outras mentes. De fato, a proposição eu sou pensante foi demonstrada num contexto cético e solipsista. Segue-se daí que o conhecimento de si, que é imediato, não depende do conhecimento das realidades externas” (Landim Filho, 2009, p. 129).

3 Descartes é o filósofo a ser combatido nos paralogismos, posto que é dele o projeto de uma psicologia racional (Caranti, 2007, p. 82), embora nestes Kant também dialogue com outros filósofos racionalistas.

e independentemente da experiência — através de um ato de introspecção (Wolff, 1963, p. 192) –, é derivado de uma ilusão transcendental, pois pressupõe equivocadamente um acesso intelectual, portanto, privilegiado (imediato) ao conhecimento do “eu”: “pode dizer-se que toda a aparência <*Schein*> consiste em tomar a condição subjetiva do pensamento pelo conhecimento do objeto <*Erkenntnis des Objekts*>” (KrV, A 396)⁴.

Contudo, Kant defende que o “eu” pensante, tomado como um *ente* exclusivo do entendimento, pode ser caracterizado como “a mera consciência que acompanha todos os conceitos” (KrV, A 346/B 404), o que possibilita representá-lo como “um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos seus pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito” (KrV, A 346/B 404). Destarte, os conceitos contidos no “eu” da psicologia racional podem ser atribuídos ao “eu” pensante como “unidade do sujeito <*Einheit des Subjekts*>” (KrV, A 365) na medida em que são transcendentais, mas nunca como um conhecimento real desse “eu”, pois esses conceitos não contêm a síntese do múltiplo da intuição, quer dizer, são meros conceitos vazios de conteúdo.

Assim, a expressão *eu*, enquanto ser pensante <*denkend Wesen*>, indica já o objeto da psicologia <*Gegenstand der Psychologie*>, a que se pode chamar ciência racional da alma, se eu nada mais aspirar a saber acerca desta a não ser o que se pode concluir deste conceito *eu*, enquanto presente em todo o pensamento e independentemente de toda a experiência (que me determina mais particularmente e *in concreto*) (KrV, A 342/B 400).

Todavia, embora o “eu” pensante não possa ser conhecido, diz Kant que há um outro eu, isto é, um eu noumenal, que apesar de ser idêntico ao eu pensante, pode ser representado como um objeto do sentido interno (KrV, B 157), ou melhor, como um objeto da experiência interna na medida em que ele aparece na intuição⁵. Nesse sentido, o eu noumenal não pode ser confundido com uma coisa em si mesma exterior, mas deve ser considerado como algo em si mesmo que é inerente ao próprio sujeito <*das Subjekt*>, donde a experiência interna ser o resultado da relação do sujeito consigo mesmo, quer dizer, a relação da parte ativa do sujeito com a sua parte passiva (Vaihinger, 1992, p. 480).

Mas como poderá o eu, o eu penso, distinguir-se do eu que se intui a si próprio <*von dem Ich, das sich selbst anschauet*> (posso ainda imaginar um outro modo de intuição, ao menos como possível) e todavia ser idêntico a este último, como o mesmo sujeito <*dasselbe Subjekt*>? Como, portanto, poderei dizer que eu, enquanto inteligência e sujeito pensante, me conheço a mim próprio como objeto pensado <*als gedachtes Objekt*>, na medida em que me sou, além disso, dado na intuição <*Anschauung gegeben*>, apenas à semelhança de outros fenômenos, não como sou perante o entendimento, mas tal como me apareço <*sondern wie ich mir erscheine*>? Eis uma questão que não é mais nem menos difícil do que a de averiguar como posso ser em geral para mim mesmo objeto, e precisamente objeto da intuição e das percepções internas (KrV, B 155-156).

Em face desse eu noumenal, Kant identifica o modo como aparecemos à nós mesmos com um ato de *auto-afecção*, uma vez que o “eu” fenomenal se apresenta como o produto da afecção do “ânimo <*Gemüt*> em si mesmo” (expressão de Vaihinger, 1992, p. 483) sobre o sentido interno. Destarte, essa auto-afecção constitui a única maneira pela qual

É possível a intuição do seu estado interno <*allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein möglich ist*>, de tal modo que tudo o

4 Nesse contexto, enquanto o eu é epistemologicamente privilegiado, os objetos exteriores são apenas inferidos a partir de nossas representações internas, por isso “esse caráter especial do autoconhecimento coloca o mundo natural em desvantagem epistemológica e torna necessária uma prova especial da possibilidade de conhecimento de objetos materiais” (Wolff, 1963, p. 192, tradução nossa).

5 Segundo Kant, é mediante o sentido interno que podemos intuir a nós mesmos e nossos estados interiores (KrV, A22), sendo o tempo a sua forma *a priori*. Assim sendo, o sujeito é o (único) objeto do sentido interno (KrV, B 68). Em KrV, B 153, Kant confirma essa mesma tese, embora reconhece o *paradoxo* que há em nos comportar como *passivos* perante nós mesmos.

que pertence às determinações internas é representado segundo relações do tempo” (KrV, A 23).

Assim sendo, o “eu” fenomenal não é “a intuição da própria alma como objeto <keine Anschauung von der Seele selbst, als einem objekt>” (KrV, A 22), isto é, como sendo uma coisa em si mesma, mas apenas a maneira como ela aparece no tempo (na intuição interna) como objeto.

Porque se os meus estados de consciência são fenômenos do meu eu enquanto me afeto a mim mesmo na introspecção (enquanto a atividade do meu entendimento afeta a passividade do meu sentido interno), então impõe-se que estes fenômenos sejam fenômenos de um eu noumenal que não pode ser conhecido em si mesmo, mas apenas através dos seus fenômenos internos (Bonaccini, 2003, p. 304).

Nessa perspectiva, Kant esclarece na “Observação geral II” da *Estética*, texto também inserido na *Crítica* de 1787, que o tempo, forma *a priori* do sentido interno, não possui nada que possa representar exceto que algo seja posto na intuição, pois não pode dá a si mesmo seu próprio objeto. Destarte, o sentido interno somente adquire algo (o múltiplo) para representar quando o “ânimo <Gemüt>”⁶ é “afetado pela sua própria atividade <durch sich selbst affiziert wird>”, por conseguinte, “tudo o que é representado por um sentido é sempre, nesta medida, um fenômeno <Erscheinung>” (KrV, B 68). Consequentemente, “o sujeito <das Subjekt>, que é o seu objeto <Gegenstand>, só poderia ser representado por seu intermédio como fenômeno e não como ele se julgaria a si mesmo se a sua intuição fosse simples espontaneidade, quer dizer, intuição intelectual” <seine Anschauung bloße Selbsttätigkeit, d.i. intellektuell, wäre> (KrV, B 68).

Se a faculdade de ter consciência de si mesmo deve descobrir (apreender) o que está no ânimo <Gemüte>, é preciso que este seja afetado <affizieren> por ela e só assim podemos ter uma intuição de nós próprios <eine Anschauung seiner selbst hervorbringen>; a forma desta intuição, porém, previamente subjacente ao ânimo, determina na representação do tempo a maneira como o múltiplo está reunido no ânimo <Gemüte>. Este, com efeito, intui-se a si próprio <sich selbst anschaut>, não como se representaria imediatamente e em virtude da sua espontaneidade, mas segundo a maneira pela qual é afetado interiormente <innen affiziert wird>; por conseguinte, tal como aparece a si mesmo e não tal como é <wie es sich erscheint, nicht wie es ist> (KrV, B 68, grifo nosso).

Desse modo, é possível dizer que “eu sou um objeto do sentido interno” (KrV, A 362), ou melhor, um objeto que difere dos objetos do sentido externo por não possuir extensão, impenetrabilidade, figura, permanência, enfim, as propriedades que constituem um objeto externo. Por conseguinte,

Os seres pensantes nunca podem, como tais, apresentar-se a nós entre os fenômenos exteriores ou que não podemos intuir exteriormente os seus pensamentos, a sua consciência, os seus desejos, etc., pois tudo isto é do foro do sentido interno <denn dieses gehört alles vor den innern Sinn> (KrV, A 357)⁷.

Isso posto, é mister salientar que Kant contrapõe os sentidos externos e sua forma espacial ao sentido interno e sua forma temporal como dois modos distintos e análogos de intuir objetos. Assim, enquanto por intermédio dos sentidos externos obtemos intuições espaciais dos corpos (incluindo o nosso), por intermédio do sentido interno obtemos intuições temporais da *alma* ou do eu. Por conseguinte, os sentidos externos possibilitam intuir os objetos do mundo exterior, ao passo que o sentido interno possibilita intuir o “eu” como único objeto interno.

Contudo, uma vez que os objetos dos sentidos externos são intuídos mediante *afecção* da sensibilidade, o recurso à auto-afecção para explicar a maneira pela qual aparecemos enquanto objeto do sentido interno tem o desígnio de estabelecer também uma analogia entre esses dois

⁶ Para evitar qualquer interpretação de cunho metafísico do termo alemão “Gemüt”, decidimos seguir a orientação de Rohden (1993, p. 64) e traduzir esse termo por “ânimo” ao invés de “espírito”.

⁷ Contudo, se o sentido interno é representativo, assim como o sentido externo, então ele deve nos fornecer uma representação do eu empírico. O problema é que Kant não nos concede meios para expressar essa representação (Wolff, 1963, p. 197).

modos de afecção (Vaihinger, 1992, p. 480; Allison, 1983, p. 258) e, dessa maneira, elucidar como a nossa sensibilidade *passiva* intui os materiais (o múltiplo) dos sentidos externo e interno para poder transformá-los (com o auxílio do entendimento) em objetos de experiência⁸. No que concerne a esse analogia, Kant declara na “Dedução transcendental” de 1787 que

Se aceitarmos, quanto a estas últimas [as determinações do sentido externo], que por seu intermédio só intuimos objetos na medida em que somos afetados exteriormente <äußerlich affiziert werden>, também temos de admitir, quanto ao sentido interno, que por ele nos intuimos apenas tal como interiormente somos afetados por nós mesmos <wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden>, isto é, que no tocante à intuição interna conhecemos o nosso próprio sujeito apenas como fenômeno <nur als Erscheinung> e não tal como é em si <an sich selbst ist> (KrV, B 156).

Diante disso, podemos dizer que o recurso à auto-afecção através do “eu noumenal” tem por objetivo elucidar como podemos alcançar uma intuição determinada de nós mesmos, e isso, claro, tendo como analogia a obtenção de intuição externa (determinada) por intermédio da afecção da sensibilidade por coisas exteriores em si mesmas. Segue-se disso que temos um duplo modo de afecção por coisas em si mesmas, isto é, uma afecção interna (auto-afecção) e uma afecção externa, as quais esclarecem *independentemente* uma da outra como obtemos intuição determinada tanto de nós mesmos quanto de objetos externos.

Para finalizarmos a exposição desse primeiro modo de obtermos uma experiência interna, é relevante frisar que, segundo Vaihinger (1992, p. 482-3), a analogia entre a intuição externa e a intuição interna não foi bem sucedida, visto que, enquanto o objeto do sentido externo se submete aos cinco sentidos, tornando-se objeto subjetivo, portanto, objeto que não possui nenhuma propriedade que possa corresponder ao objeto afetante, o objeto do sentido interno é apenas adicionado à forma temporal, uma vez que não passa por nenhum “filtro” (no caso do sentido externo, os cinco sentidos) que o torne subjetivo e que lhe conceda alguma propriedade que o torne *identificável* como fenômeno, mantendo-se, assim, com algo da coisa em si afetante⁹.

Essa disparidade entre o sentido externo e o sentido interno, apontada por Vaihinger, não é o resultado que Kant pretendia chegar, embora ela tenha sido fomentada pelo caráter obscuro e inconcluso da própria doutrina do sentido interno. Por esse motivo, essa doutrina é considerada por quase todos os comentadores de Kant um dos textos mais difíceis da *Crítica* (Allison, 1983, p. 255), o que justifica a indicação de Vaihinger (1992, p. 485) de que Kant era constantemente chamado na vida privada a esclarecer algum ponto dessa doutrina, daí ele sentir-se compelido a explicar e, segundo a nossa interpretação, a alterar publicamente essa doutrina na segunda edição da *Crítica*. É o que veremos agora.

2. A experiência interna depende da experiência externa

Não obstante esse modo de obter o conhecimento do eu, Kant assevera na “Refutação do idealismo”, portanto, no texto inserido na segunda edição da *Crítica*, que a determinação empírica da minha existência, isto é, a experiência interna, pressupõe objetos reais exteriores. Isso implica dizer que sou consciente que a determinação empírica da minha própria existência

8 Nesse mesmo sentido de estabelecer um paralelismo, diz Kant no “Quarto paralogismo” de 1781 que tanto o objeto transcendental que está na base dos fenômenos externos quanto o objeto transcendental que está na base da intuição interna, “não é, em si, nem matéria nem um ser pensante, mas um fundamento, que nos é desconhecido, dos fenômenos que nos fornecem o conceito empírico” (KrV, A 379-380) tanto do “eu representado no tempo pelo sentido interno” quanto dos “objetos representados no espaço fora de mim” (KrV, A 379).

9 Por mais que Kant afirme na primeira e mesmo na segunda edição da *Crítica* que nós aparecemos para nós mesmos, ele não indica o que é que aparece, quer dizer, ele não aponta nenhuma propriedade que esse objeto do sentido interno tem de possuir. Por esse motivo, pode-se dizer que a expressão minhas representações designa que tenho representações, mas não que sejam representações de mim mesmo enquanto apareço no sentido interno (Caranti, 2007, p. 133-4).

não ocorre por um ato interno de auto-afecção, mas pela ação de algo real permanente e exterior a mim. Desse modo, “a determinação da minha existência no tempo só é possível pela existência de coisas reais, que percebo fora de mim *<ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge die ich außer mir wahrnehme, möglich>*” (KrV, B 275-276).

Além disso, diz Kant que a própria consciência da determinação temporal da minha existência é, simultaneamente, a consciência da existência de coisas reais fora de mim, posto que “precisamente a minha existência no tempo só pode ser determinada, antes de mais, por esse permanente” (KrV, B 275). Em outras palavras, a experiência interna, a qual tem como *forma* o tempo, somente pode ocorrer se algo que está fora do tempo a determinar, pois o que se encontra em mim, portanto, no tempo, não é outra coisa senão representação.

Ora, o recurso ao permanente traz para o contexto da “Refutação do idealismo” os argumentos defendidos nas “Analogias da experiência”, em especial, na “Primeira analogia”, visto que é nesta parte da *Crítica* que Kant introduz a tese de que é necessário haver algo permanente e duradouro como fundamento para que seja determinada a mudança e a simultaneidade. Nesse sentido, “o permanente é o substrato *<Substratum>* da representação empírica do próprio tempo *<Zeit selbst>* e só nesse substrato é possível toda a determinação do tempo *<alle Zeitbestimmung allein möglich ist>*” (KrV, A 183/B 226). Em síntese, “o ponto básico é que, dada a natureza sucessiva da nossa apreensão, se não identificássemos algo como permanente, não teríamos um termo de comparação com o qual pudéssemos contrastar a própria sucessão e tomar consciência dela” (Caranti, 2007, p. 139, tradução nossa).

Assim sendo, o permanente pode ser designado como o substrato imprescindível para que o tempo, forma imperceptível e imutável da intuição interna, manifeste suas relações (a mudança e a simultaneidade) nos fenômenos. Consequentemente, mesmo a duração da existência somente é possível em virtude do permanente, uma vez que

Na simples sucessão, a existência está sempre desaparecendo e recomeçando *<verschwindend und anhebend>* e não possui nunca a mínima quantidade. Sem esta permanência não há, portanto, qualquer relação de tempo *<Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhältnis>* (KrV, A 183/B 226).

Por conseguinte, o permanente é “o substrato de todo o real” *<das Substrat alles Realen>* (KrV, B 225), o qual possibilita pensar tudo quanto pertence a existência como determinação interna.

De uma forma sucinta e um tanto surpreendente, no texto em que Kant acrescentou na “Observação Geral II” da “Estética transcendental”, portanto, entre os comentários acerca do sentido interno e da auto-afecção, pode-se vê-lo claramente afirmar que todo o conteúdo do sentido interno advém do sentido externo: “as representações dos sentidos externos constituem a verdadeira matéria de que enriquecemos o nosso ânimo *<die Vorstellungen äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen>*” (KrV, B 67). Isso indica que Kant efetivamente modifica a maneira como concebe a aquisição do material para o sentido interno, já que agora declara abertamente que o sentido interno não possui múltiplo próprio (Allison, 1983, p. 261; Caranti, 2007, p. 133), portanto, não é independente de objetos externos: “de acordo com a doutrina da segunda edição, a determinação do sentido interno deve ser também uma determinação do sentido externo” (Paton, 1936, p. 394, tradução nossa).

Nessa perspectiva, Kant, na “Dedução transcendental” de 1787, declara que “é o entendimento e a sua capacidade originária de ligar o múltiplo da intuição *<der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen das Manniffaltige der Anschauung zu verbinden>*, isto é, de o submeter a uma apercepção (como àquilo sobre o qual assenta a sua própria possibilidade)” que determina o sentido interno (KrV, B 153). Com isso, Kant *parece* indicar que a auto-afecção não produz qualquer múltiplo, mas apenas sintetiza o múltiplo já dado. É nesse sentido que ele deslinda que é no ato da síntese transcendental da imaginação (síntese figurada) que o entendimento

determina o sentido interno, isto é, que ele liga o múltiplo da intuição interna e o interpreta como um conhecimento experiencial (KrV, B 154).

Ora, essa declaração é uma tentativa de Kant de ressignificar o conceito de auto-afecção e buscar moldá-lo ao contexto argumentativo defendido na “Refutação do idealismo” — as passagens que fundamentam essa ressignificação são todas da *Crítica* de 1787. Assim sendo, ele rompe com a concepção original de que é mediante um ato de auto-afecção que obtemos uma intuição determinada de nós mesmos e coloca no seu lugar a tese de que o múltiplo do sentido interno advém do sentido externo. Por conseguinte, “há uma diferença entre os dois casos, uma vez que a afecção pelos objetos externos nos dá a matéria da intuição, ao passo que a auto-afecção não nos dá uma nova matéria, mas apenas combina a matéria dada sob a forma do tempo” (Paton, 1936, p. 400, tradução nossa).

Entretanto, essa tentativa de ressignificar o conceito de auto-afecção, alinhando-o aos argumentos defendidos na “Refutação do idealismo” defronta-se com a insistência do próprio Kant em incluir na segunda edição da *Crítica* teses que resguardam o significado original de auto-afecção, isto é, a concepção de que a auto-afecção é o único modo pelo qual obtemos intuição interna, tal como na “Observação geral II” da “Estética transcendental” e no parágrafo 24 da “Dedução transcendental” de 1787. Além disso, a ressignificação desse conceito mostra-se vulnerável na medida em que não esclarece como podemos obter uma experiência interna: no máximo, ela elucida o modo como a auto-afecção — agora tomada como síntese transcendental — contribui para a elaboração da experiência.

Para responder a essa questão, Michael Washburn (*apud* Allison, 1983, p. 267), retomando uma passagem da “Estética transcendental” (KrV, B 68), a qual declara que “se a faculdade de ter consciência de si mesmo deve descobrir (apreender) o que está no ânimo <Gemüte>, é preciso que este seja afetado <affizieren> por ela e só assim podemos ter uma intuição de nós próprios”, assevera que há um outro sentido para o conceito já ressignificado de auto-afecção, o qual está associado à síntese empírica da apreensão¹⁰. Nesse contexto, é possível dizer que há dois modos distintos de conceber a auto-afecção: um em que o “ânimo” afeta o sentido interno e, assim, sintetiza o múltiplo que se encontra neste, possibilitando a experiência em geral; outro em que o “ânimo” afeta o sentido interno, propiciando a síntese empírica da apreensão, a qual toma as representações externas por representações do sentido interno, contribuindo especificamente para a elaboração da experiência interna.

Diante disso, pode-se inferir que a intuição obtida pelo sentido interno não é uma intuição de nós mesmos (a auto-afecção no sentido original), a qual nos eximia de “olhar para fora” para encontrar o permanente necessária para a experiência da sucessão das minhas representações no tempo” (Caranti, 2007, p. 128, tradução nossa), mas um ato de apreensão (a auto-afecção ressignificada) pelo qual o “ânimo” <Gemüt> toma as intuições externas como suas próprias intuições, quer dizer, como determinações do sentido interno. Por conseguinte, as representações do sentido interno não são representações do eu, ou melhor, não são representações de como apareço a mim mesmo na intuição, mas um fluxo contínuo de representações que me pertencem (Allison, 1983, p. 262).

Note-se que esta explicação parece deixar-nos com um objeto de sentido interior e de experiência interior bastante diferente daquele indicado por vezes por Kant, especialmente na Primeira Edição. Na verdade, a sua teoria afirma que o objeto do sentido interior é a alma (ou a mente). Isto sugere que devemos encontrar no sentido interior um objeto permanente e reidentificável, ao passo que a presente explicação permite muito menos. Para começar, o objeto do sentido interno parece ser um fluxo de representações. Além disso, o conteúdo destas representações vem do sentido exterior (Caranti, 2007, p. 133, tradução nossa).

Nessa conjuntura, a analogia que Kant pretendia estabelecer entre a auto-afecção (em

¹⁰ Segundo Allison (1983), a síntese transcendental da imaginação é a primeira aplicação do entendimento ao sentido interno, enquanto a síntese empírica da apreensão é a segunda.

seu sentido original) e a afecção externa perde o sentido, posto que não se pode mais traçar um paralelo entre a origem das representações do sentido externo e a origem das representações do sentido interno: a afecção externa justificaria como obtemos o material para o sentido externo, enquanto a auto-afecção (ressignificada) justificaria como nos apropriamos internamente das representações externas. Disso decorre que as representações dos sentidos externos seriam representações de objetos, enquanto que as representações do sentido interno não seriam minhas representações, isto é, representações da alma ou do “ânimo” <Gemüt>, mas representações que pertencem a mim na medida em que são “objetos subjetivos” (Allison, 1983, p. 262).

Ora, tendo em vista o que foi apresentado acerca dos dois modos pelos quais Kant concebeu a experiência interna, podemos depreender que a alteração entre o primeiro e o segundo modo ocorreu para tentar adequar a experiência interna à nova tentativa de refutar o idealismo, pois explicar a experiência interna mediante auto-afecção tomada no sentido original *parece* aproximar o “eu penso” kantiano ao “eu sou” cartesiano, uma vez que é possível interpretar o *permanente* como se fosse o “eu” cartesiano. Nesse caso, eu permaneço idêntico a mim mesmo enquanto minhas representações estão num fluxo incessante, o que admite concluir que eu possa ser quem determina temporalmente a minha própria existência. Assim sendo, o eu pensante tomado independentemente dos sentidos e da experiência não seria *uma mera consciência*, mas uma substância <res cogitans>, portanto, uma coisa em si mesma que originaria (mediante afecção) todas as intuições internas (incluindo a de mim mesmo) (Bonaccini, 2003, p. 294).

Em face disso, diz Allison (1983, p. 298), Kant parece ter percebido essa possibilidade de interpretação, por isso alterou o trecho da “Refutação do idealismo” que oportunizava equiparar o eu pensante ao permanente. Esse trecho dizia: “este permanente, porém, não pode ser algo em mim, porque precisamente a minha existência no tempo só pode ser determinada, antes de mais, por esse permanente” (KrV, A 275). Assim, o “equivoco” desse trecho consiste em não fazer menção à *intuição* (interna), deixando

Em aberto um movimento óbvio para o cartesiano: afirmar que o sujeito pensante <res cogitans> é ele próprio a entidade permanente necessária e que a existência dos seus estados pode ser determinada no tempo, referindo-se a ele (Allison, 1983, p. 298, tradução nossa).

A alteração supramencionada encontra-se no prefácio à segunda edição da *Crítica* (1787) e diz o seguinte:

Ora o que permanece não pode ser uma intuição em mim <eine Anschauung in mir>, pois os fundamentos de determinação da minha existência, que se podem encontrar em mim <in mir>, são representações <sind Vorstellungen> e, como tais, necessitam de algo permanente distinto delas <selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches> e em relação ao qual possa ser determinada a sua alteração e, consequentemente, a minha existência no tempo em que elas se alteram (KrV, B XXXIXn, grifo nosso).

Uma vez que o enunciado dessa alteração rejeita que o permanente possa ser uma intuição interna, ele invalida qualquer possibilidade de equiparar o eu pensante ao permanente, posto que o eu pensante é “apenas consciência que sou <nur daß ich bin>” (KrV, B 157), isto é, que existo, enquanto o permanente pressuposto deve ser uma intuição que não está em mim, quer dizer, uma intuição que não seja um fluxo constante. Por conseguinte, o eu pensante não pode ser o permanente, pois ele “não se refere a nada determinado que possa servir para determinar a existência do eu e seus estados no tempo” (Allison, 1983, p. 299, tradução nossa).

Em decorrência disso, Kant rejeita que o entendimento <Verstand> ou o ânimo <Gemüt> possa determinar (afetar) o sentido interno e fazer com que nós apareçamos para nós mesmos como um objeto (a auto-afecção no sentido original), pois a intuição empírica (o múltiplo) necessária para a experiência interna tem que ser oriunda de alhures. É o que ele *parece* dizer no final do parágrafo 25 da “Dedução transcendental”: “essa inteligência só pode conhecer-se tal como aparece a si mesma com respeito a uma intuição <in Absicht auf eine Anschauung> (que não

pode ser intelectual nem ser dada pelo próprio entendimento <die nicht intellektuell und durch den Verstand selbst gegeben sein kann>”) e não como se conheceria se a sua intuição fosse intelectual <wenn ihre Anschauung intellektuell wäre> (KrV, B 159).

Conclusão

Diante de tudo o que foi exposto, fica nítido que se Kant pretende refutar o idealismo, ele não pode manter em seu pensamento a concepção de que a experiência interna ocorre mediante auto-afecção (em seu sentido original), pois, nesse caso, o eu pensante poderia ser tomado como o elemento permanente e teria um significado semelhante ao eu cartesiano <res cogitans>, isto é, seria uma substância pensante (uma coisa em si mesma), o que impediria o idealismo kantiano de ir além da assertiva cartesiana de que é indubitável que eu, que tenho representações, existo. Apesar disso, Kant parece não saber o que fazer com a tese da auto-afecção (tomada em sentido original) e sua analogia com a tese da afecção externa, pois mantém os dois modos antagônicos de conceber a experiência interna.

Desse modo, pode-se dizer que a determinação empírica da existência deve ser feita por algo real externo que seja permanente, pois só assim é possível a Kant 1) afastar seu idealismo transcendental do idealismo problemático de Descartes, bem como 2) buscar virar o jogo desse idealismo (problemático) contra ele mesmo. Assim, apenas mediante a existência real desse algo permanente e exterior é que Kant pensa poder demonstrar a relação necessária entre a experiência interna e os objetos exteriores. Por esse motivo, os parágrafos 24 e 25 da “Dedução transcendental”, a “Observação geral II” da “Estética transcendental” (B 68-9) e a “Refutação do idealismo” devem ser lidos conjuntamente como “a resposta de Kant às acusações de idealismo que foram dirigidas contra a primeira edição da *Crítica*” (Wolff, 1963, p. 191, tradução nossa).

Referências

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven/London, Yale University Press, 1983.

BONACCINI, J. *Kant e o Problema da Coisa em si no Idealismo Alemão*. Sua Atualidade e Relevância para a Compreensão do Problema da Filosofia. Rio de Janeiro; Relume Dumará, 2003.

CARANTI, L. *Kant and the scandal of philosophy: the Kantian critique of Cartesian skepticism*. Toronto/Bufalo/London: Toronto University Press, 2007.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. (Durchgesehener Nachdruck von 1976). Hamburg: F. Meiner. 1956.

KLOTZ, H. C. *A Refutação do idealismo: Problema, Objetivo e Resultado do Argumento Kantiano*. In: KLEIN, J. T. (Org.). *Comentários às Obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: Nefipo, p. 779-814, 2012.

LANDIM FILHO, R. *Questões Disputadas de Metafísica e de Crítica do Conhecimento*. São Paulo,

Discurso Editorial, 2009.

PATON, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*. vol. I. London: George Allen & Unwin Ltd, 1936.

ROHDEN, V. O sentido do termo *Gemüt* em Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 61-76, 1993.

VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. 2. Auflage, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart/Berlin/ Leipzig, 2 Bd, 1922.

WOLFF, R. P. *Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963.