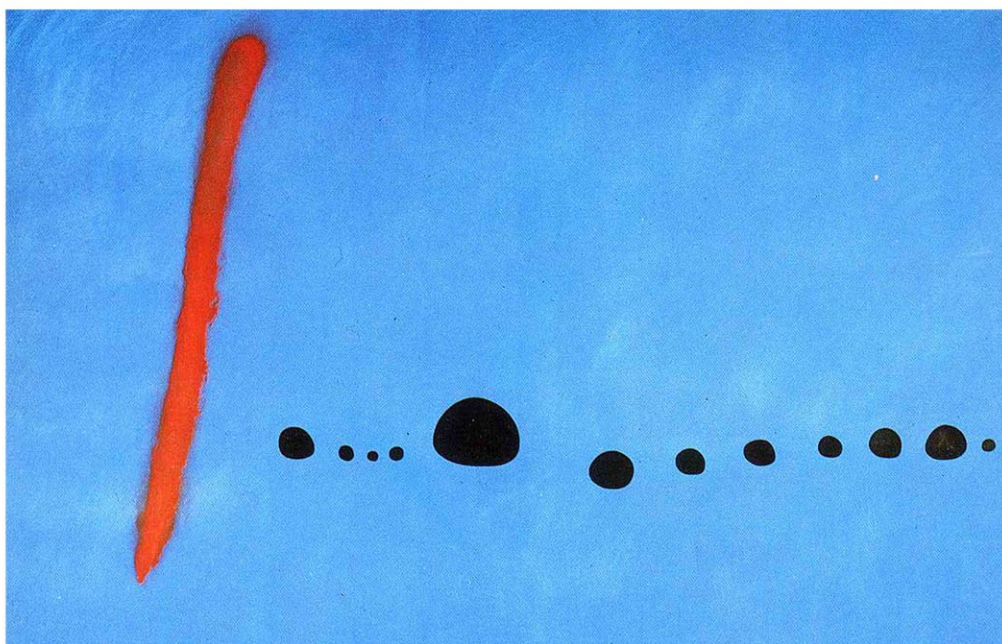


ENSAIOS SOBRE

# KANT E A IMAGINAÇÃO

HISTÓRIA E FUNÇÕES DE UM CONCEITO DESABRIGADO



**ALFREDO FERRARIN**

$\varphi$

O autor italiano, cuja pesquisa está certamente num patamar de excelência internacionalmente reconhecida, aborda um tema extremamente complexo e ramificado com uma atitude de rara fineza, que consegue colocar em sinergia uma extraordinária competência de investigação histórico-filosófica e uma acentuada capacidade de questionamento teórico, de modo a não cair nem no risco de uma especulação anacrônica sobre Kant, nem na tentação de limitar-se a prestar um ato de reverência ao ‘monstro sagrado’ do mesmo filósofo. A maneira na qual os dois níveis de análise se equilibram e se fortalecem reciprocamente nos presentes ensaios é uma marca distintiva do estilo de pesquisa que Ferrarin levou e continua a levar adiante em seus livros magistrais sobre as filosofias de Hegel e de Kant, bem como em dezenas de artigos sobre os problemas de filosofia teórica e prática que perpassam a história da filosofia, desde a especulação clássica de Platão e Aristóteles até a crise contemporânea da racionalidade.

Federico Orsini

**Alfredo Ferrarin** completou seu aperfeiçoamento na Escola Normal Superior de Pisa com uma tese de doutorado sobre “Hegel interprete di Aristotele” (1990). Atualmente, ele é professor catedrático de Filosofia Teórica no Departamento de “Civiltà e Forme del Sapere” da Universidade de Pisa (Itália) e já foi professor visitante na Universidade de Turim e na Boston University (EUA). Sua área de especialização inclui Aristóteles, Hobbes, Kant, Hegel, Husserl e a filosofia da imaginação. Além de ter publicado dezenas de artigos referentes aos tópicos de suas áreas de especialização e de ter organizado a editoria de vários livros, Ferrarin é autor dos seguintes livros: *Hegel and Aristotle* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica* (Pisa: ETS, 2001); *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant* (Pisa: ETS, 2004); *Galilei e la matematica della natura* (Pisa: ETS, 2014); *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2015); *Il pensare e l’io. Hegel e la critica di Kant* (Roma: Carocci, 2016).



**editora fi**  
www.editorafi.org



# **ENSAIOS SOBRE KANT E A IMAGINAÇÃO**



# ENSAIOS SOBRE KANT E A IMAGINAÇÃO:

história e funções de um  
conceito desabrigado

---

Alfredo Ferrarin

*φ editora fi*

**Diagramação:** Lucas Fontella Margoni

**Capa:** Josiane Guglielmi de Souza

**Tradução:** Josiane Guglielmi de Souza

**Revisão técnica da tradução:** Federico Orsini

**A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

FERRARIN, Alfredo

Ensaio sobre Kant e a Imaginação: história e funções de um conceito desabrigado. [recurso eletrônico] / Alfredo Ferrarin [tradução de Josiane Guglielmi de Souza] -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

91 p.

ISBN - 978-85-5696-143-3

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Immanuel Kant. 3. Imaginação. 4. Comentário. 5. Ensaio. I. Título.

CDD-100

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# SUMÁRIO

---

<b>APRESENTAÇÃO - Federico Orsini .....</b>	<b>9</b>
<b>A IMAGINAÇÃO PRODUTIVA DE KANT E SEUS SUPOSTOS ANTECEDENTES .....</b>	<b>13</b>
1. Imaginação e Selbstaffektion .....	14
2. A Herança Aristotélica .....	22
3. A Transformação Moderna da Noção de Phantasia .....	32
4. Conclusão .....	46
<b>IMAGINAÇÃO E JUÍZO NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT.....</b>	<b>49</b>
1. A pré-história da razão .....	49
2. Imaginação e juízo .....	60
3. A imaginação simbólica e a reflexão .....	66
<b>KANT E A IMAGINAÇÃO .....</b>	<b>77</b>





# APRESENTAÇÃO

---

É com muita honra e imenso prazer que apresento ao público a primeira tradução para o português de três ensaios seminais de Alfredo Ferrarin sobre o tópico, árduo e longamente debatido, da imaginação na filosofia crítica de Kant. Trata-se de etapas ideais de um longo caminho de pesquisa que Ferrarin está conduzindo há mais de duas décadas, entre EUA e Itália, sobre a filosofia de Kant e, em particular, sobre o conceito de imaginação. A culminação desse caminho, que já se concretizou, em 2015, com a publicação de um importante volume, inteiramente dedicado ao problema da razão como síntese *a priori* em Kant, será a publicação do livro *Kant on Imagination*, que provavelmente estará pronto em 2018.

O autor italiano, cuja pesquisa está certamente num patamar de excelência internacionalmente reconhecida, aborda um tema extremamente complexo e ramificado com uma atitude de rara fineza, que consegue colocar em sinergia uma extraordinária competência de investigação histórico-filosófica e uma acentuada capacidade de questionamento teórico, de modo a não cair nem no risco de uma especulação anacrônica sobre Kant, nem na tentação de limitar-se a prestar um ato de reverência ao ‘monstro sagrado’ do mesmo filósofo. A maneira na qual os dois níveis de análise se equilibram e se fortalecem reciprocamente nos presentes ensaios é uma marca distintiva do estilo de pesquisa que Ferrarin levou e continua a levar adiante em seus livros magistrais sobre as filosofias de Hegel e de Kant, bem como em dezenas de artigos sobre os problemas de filosofia teórica e prática que perpassam a história da filosofia, desde a especulação clássica de Platão e Aristóteles até a crise contemporânea da racionalidade.

No presente volume, propõe-se aos leitores o seguinte percurso: em primeiro lugar, coloca-se o pano de fundo histórico da questão da imaginação em Kant; em segundo lugar, avança-se para a investigação de um aspecto específico e pouco explorado do problema, ou seja, o funcionamento da imaginação na síntese *a priori* da razão pura prática; em terceiro lugar, conclui-se com uma visão panorâmica e com a formulação de uma tese abrangente

sobre a função que o conceito de imaginação desempenha na filosofia crítica de Kant.

No primeiro ensaio (“A Imaginação Produtiva de Kant e Seus Supostos Antecedentes”), estabelece-se, sobretudo, o contexto histórico-filosófico da concepção kantiana da imaginação. Depois de ter analisado a doutrina clássica da *phantasia* em Aristóteles, o autor a compara a imaginação produtiva de Kant com o problema moderno da objetividade das representações, inserido no quadro referencial da revolução científica. A reconstrução do papel mediador da imaginação em Descartes, Hobbes, e Leibniz, permite, por fim, o destaque dos elementos de novidade introduzidos por Kant, o qual, ultrapassando a concepção tradicional (tanto antiga, quanto moderna) da imaginação como conhecimento por meio de imagens, reduzidas a efeitos da ação dos corpos exteriores sobre o nosso, transforma-a numa estrutura dinâmica e regrada de ordenamento *a priori* da experiência e, simultaneamente, do conhecimento matemático.

O segundo ensaio (“Imaginação e juízo na filosofia prática de Kant”) pretende esclarecer o papel da imaginação e do juízo prático na filosofia moral de Kant. Depois de uma comparação de Kant com Rousseau, o autor explora a própria filosofia moral de Kant, tomando distância da leitura de Hannah Arendt, a qual encontrou na noção de ‘mentalidade ampliada’ da terceira *Crítica* a base para a atividade da imaginação em um mundo compartilhado. Ao contrário, o autor coloca o conceito de legislação moral no pano de fundo transcendental da reflexão sobre os particulares relevantes para a deliberação, discutindo a relação recíproca entre reflexão e determinação. Não somente reflexão e determinação trabalham juntas, mas também a imaginação e a faculdade de julgar remetem uma à outra, enquanto interpretação daquilo que é relevante e princípio de orientação na escolha da máxima diante do cenário de um mundo uniforme e ordenado. Os conceitos de analogia e de exibição simbólica resultam ser cruciais para o modo no qual a razão representa a si mesma a realidade das ideias no mundo efetivo.

O terceiro ensaio (“Kant e a Imaginação”) investiga especialmente a espontaneidade da imaginação, analisada em seus

aspectos mais variados e até ambíguos: transcendental, antropológico ou psicológico, prático e estético. Emerge o retrato de uma faculdade que não é o mero espelho dos fenômenos, sem, todavia, apresentar-se como poder de criação mitológica da realidade, como será o caso no Romantismo. Comentando sobre a afirmação controversa de Kant de que ele teria sido o primeiro a descobrir a função ativa da imaginação na percepção, o autor desenvolve uma série de questões fundamentais: O que faz a imaginação quando integramos aspectos que não são dados presentemente à sensibilidade para produzir uma imagem unitária do fenômeno ou para agir sobre a apreensão sucessiva do múltiplo como um todo? Kant está certo em salientar a novidade de sua tese na história da filosofia? O que há de tão original e sem precedentes na imaginação de Kant? Em última instância, o autor defende a tese, de sabor neo-hegeliano, de que a imaginação nada mais é do que o modo necessariamente finito da liberdade que a própria razão é, e a mediação indispensável entre essa e o mundo, atuando em cada síntese *a priori*. Assim, a imaginação resulta ser aquela faculdade que, do interior da própria razão, estimula a razão a refletir sobre a articulação interna de suas funções heterogêneas e até mesmo conflitantes.

Espero e desejo que a fruição unitária desses ensaios, já apresentados separadamente em inglês por ocasião de conferências diversas, possa despertar o interesse da comunidade filosófica lusófona para uma nova abordagem de um conceito tão decisivo da filosofia de Kant e, mais em geral, da história da filosofia. A imaginação desafia nossas classificações. O caráter *heimatlos* (desabrigado ou deslocado) da imaginação não pode, todavia, ser somente o indicador de uma das muitas questões mal resolvidas da filosofia kantiana, mas, antes, deve deslocar nossas certezas sobre os ‘dualismos’ que tradicionalmente resolvemos imputar ao criticismo, presumindo ter, com isso, acertado as contas com aquilo que haveria de atual ou de inatual na concepção kantiana da razão.

Um agradecimento especial vai para as revistas que tiveram a gentileza de permitir a publicação da tradução dos presentes ensaios, referentes às seguintes fontes: “Kant’s Productive

Imagination and its Alleged Antecedents”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Volume 18, Number 1, 1995, pp. 65-92; “Imagination and Judgment in Kant’s Practical Philosophy”, *Philosophy & Social Criticism*, Volume 34, Numbers 1-2, 2008, pp. 101-121; “Kant and Imagination”, *Fenomenologia e Società*, XXXII, n.2, 2009, pp. 7-18.

*Federico Orsini*

# A IMAGINAÇÃO PRODUTIVA DE KANT E SEUS SUPOSTOS ANTECEDENTES

---

A noção de imaginação produtiva<sup>1</sup> não é apenas de importância crucial para a ideia kantiana da razão pura e para a unidade de nossa experiência teórica; é também formidavelmente seminal para a filosofia pós-kantiana: pensem, por exemplo, em Fichte, Schelling, nos românticos alemães, e em *Glauben und Wissen* de Hegel. Para o historiador da filosofia, em particular, essa é uma noção muito intrigante. Contudo, por mais fundamental que seja a noção de imaginação produtiva, não é fácil determinar seu papel preciso na *Crítica da Razão Pura*; a questão de sua genealogia histórica é ainda mais obscura.

Somos levados, em particular, a nos perguntar até que ponto tal noção central constitui uma mistura de características associadas à imaginação na tradição pré-crítica e até que ponto ela é um ingrediente essencial do empreendimento novo e original de Kant, isto é, de sua revolução copernicana. Neste artigo, quero comparar a noção de *Einbildungskraft* com o que eu acredito serem seus antecedentes mais plausíveis em nossa tradição. Inicialmente, isolarei alguns dos traços salientes dessa noção (§1). Examiná-la-ei, então, no contexto da tradição aristotélica e da doutrina clássica da *phantasia*. O resultado dessa análise é que, apesar de todas as semelhanças, existem alguns elementos distintamente modernos na noção de Kant de imaginação, os quais nos obrigam a focar em

---

<sup>1</sup>Os escritos de Kant serão citados a partir de *Gesammelte Schriften*, hrsg. v.d. Königlich Preussischen akademie der Wissenschaften, 22 Bände, Zweite Auflage, Berlin und Leipzig (1900-). A *Crítica* (KrV) é citada, como de costume, com os números de página de ambas as edições, na edição da Academia (=AA). Outras abreviaturas: Anthr. = *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, em AA VII; KU = *Kritik der Urteilskraft*, AA V; Entdeckung = *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, em AA VIII; GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, em AA IV. Platão, Aristóteles, Hobbes e Espinosa serão citados no texto conforme as práticas canônicas, a menos que seja necessária uma nota de rodapé adicional. Descartes será citado no texto de acordo com o procedimento indicado na nota 22. Leibniz será citado de acordo com o procedimento indicado na nota 34.

sua conexão com o problema moderno da objetividade de nossas representações (§2). Abordarei, portanto, a questão da imaginação produtiva no quadro da reflexão científica sobre as qualidades primárias no século XVII, tentando reconstruir a função mediadora da imaginação entre entendimento e sensibilidade em Descartes, Hobbes e Leibniz (§ 3). Na seção final, enfatizarei os resultados da investigação e salientarei a novidade dos indicadores da imaginação produtiva de Kant, também em contraposição ao pensamento moderno.

## 1. Imaginação e *Selbstaffektion*

A imaginação produtiva é uma noção paradoxal. Ela associa propriedades contrastantes dentro de si. Sua função é mediar entre a espontaneidade do entendimento e a receptividade da intuição. Ao fazê-lo, ela toma emprestados os predicados que pertencem a ambos. É ativa em nossa apreensão passiva de um fenômeno, como uma síntese do múltiplo da intuição. Ela opera espontaneamente - de fato, é ela própria um modelo de espontaneidade que se demonstrará incrivelmente seminal para a filosofia pós-kantiana - e, todavia, é governada pelo entendimento. Ela não é um poder absolutamente criativo ou mitológico, como será mais tarde no Romantismo, nem um poder inventivo que expresse a mente e suas construções, forjando uma multiplicidade de meios pelos quais adquire uma existência externa. Além disso, sua função não se limita à reprodução da realidade para a mente: ela não simplesmente reflete ou espelha fenômenos.

Sua atividade mais intrínseca é o que Kant chama *Selbstaffektion*. A imaginação esquematiza conceitos que, de outro modo, seriam vazios. É o princípio da exibição de seu conteúdo na intuição, isto é, em um meio espaço-temporal. Portanto, é a condição de possibilidade de nossos conceitos discursivos se referirem a objetos.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>Cf. meus ensaios “Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition”, em *Kant-Studien*, 86:2 (1995), pp. 1-47, e “Mathematical Synthesis, Intuition and Productive Imagination in Kant”, em *The Sovereignty of Construction. Essays in Memory of David Lachterman*, P.Kerszberg e D.Conway (Orgs.) (Amsterdam: Rodopi, no prelo). Remeto o leitor para aqueles artigos também para uma

É bem sabido que a questão tradicional da *adequatio rei et intellectus* é revertida por Kant. Seja-me permitido reafirmar o argumento de Kant o mais breve possível. Não criamos nem damos origem aos objetos que conhecemos. Uma realidade dada afeta nossa sensibilidade, e as sensações produzidas desse modo são o material que é indispensável para o conhecimento do objeto. Para serem encontrados na sensação, todos os objetos devem estar em conformidade com as formas pelas quais intuímos os fenômenos: espaço e tempo. No entanto, os objetos não apenas caem no e, portanto, acomodam-se ao nosso espaço e tempo. Eles também estão em conformidade com os conceitos puros de nosso entendimento. Se mostrarmos que o entendimento, que não pode influenciar o objeto, pode influenciar e, de fato, influencia as formas de nossa intuição em que todos os objetos nos afetam, provamos que o fundamento transcendental da possibilidade de nossa experiência dos objetos é, ao mesmo tempo, a condição necessária da possibilidade de todos os objetos para nós. A objetividade das relações entre os fenômenos não se opõe à subjetividade de nosso pensamento: antes, é constituída por ele.

Nessa ‘dedução’, a importância do papel da imaginação dificilmente pode ser superestimada. É graças à atividade da imaginação que os conceitos e as intuições se relacionam uns com os outros. Falando mais precisamente, é graças à atividade sintética da imaginação produtiva que posso esquematizar conceitos, ou reduzi-los à sensibilidade. Sem essa redução, eles permaneceriam vazios: regras abstratas sem influência sobre a sensibilidade. Se, em vez disso, posso particularizar os conceitos, a saber, exibi-los numa intuição temporal ou espaço-temporal, posso dizer que eu afeto diretamente minha sensibilidade; o objeto é também indiretamente afetado. O objeto não é construído ou criado; mas, porque é necessariamente mediado pela exigência de conformidade aos nossos sentidos, sua forma é constituída pela afecção do nosso espaço, e especialmente do nosso tempo, produzida pelos conceitos puros do entendimento.

---

análise textual mais detalhada e para aquilo que acredito permanecer problemático na imaginação produtiva de Kant, o que não tematizarei nessas páginas.

Por exemplo, o conceito puro de substância torna-se sensível para nós como a permanência de uma realidade no tempo. Se eu apreender algo como uma substância, é somente devido à atividade sintética de captar o múltiplo de uma intuição como uma unidade estável. Assim, eu determino meu sentido interno, meu tempo, para uma forma de permanência, em oposição e apoio a toda mudança. Como eu disse, isso não é uma criação do objeto, mas apenas a antecipação de uma possibilidade na qual o objeto aparecerá para mim. O que eu antecipo não é o objeto, mas a sua forma, que é idêntica à forma da minha sensibilidade. Do mesmo modo, isso não é um fundamento psicológico, porque o que eu determino é a maneira em que todos os objetos possíveis me afetarão. Desse modo, determino a necessidade e a universalidade transcendentais de toda a experiência dos objetos.

Quero imediatamente chamar a atenção para três pontos aos quais retornarei mais tarde em uma comparação com outras teorias da imaginação. Em primeiro lugar, a imaginação é sempre entendida em referência à unidade sintética originária da apercepção, ou seja, ao “eu penso”: nenhum objeto pode ser um objeto para mim, pode ser parte de minha experiência, a menos que esteja unificado em minha autoconsciência<sup>3</sup>. Em segundo lugar, a imaginação diz respeito ao fenômeno. Em terceiro lugar, é sempre uma atividade de síntese, seja uma síntese esquemática enquanto determinação *a priori* do espaço e do tempo, ou uma síntese empírica de um múltiplo dado na apreensão dos fenômenos no espaço e no tempo.

De fato, a imaginação está envolvida tanto na antecipação da forma dos fenômenos, quanto no conhecimento empírico dos elementos formais dos fenômenos. Ela pode determinar seus

---

<sup>3</sup> A forma unitária de minha experiência é a condição do sentido do objeto, e sua própria possibilidade. De fato, essa tese é acometida por uma dificuldade, a saber, a incompatibilidade potencial entre esse requisito - todos os esquemas podem, por princípio, ser tematizados reflexivamente - e a caracterização da imaginação como cega, como uma síntese espontânea da qual “raramente somos conscientes” (KrV A 78; B 103). Ou a transparência da autoconsciência permeia também a imaginação, ou a espontaneidade da imaginação é uma condição operativa, um dado, para a apercepção, assim como são dados os eventos externos. O escopo limitado do presente artigo não me permite articular ulteriormente esse problema.



objetos, espaço e tempo, *a priori* ou *a posteriori*. No primeiro caso, é o procedimento que constrói a intuição de acordo com a regra do entendimento, como na matemática; no segundo, é a apreensão de realidades materiais. Consequentemente, está envolvida também na formação (*Bildung*) de conceitos, embora não de todos os conceitos. Os conceitos empíricos são produzidos analiticamente pelo entendimento, que reflete sobre as notas características do objeto material e abstrai suas características básicas fazendo uso somente da identidade e da diferença. Os conceitos matemáticos, ao contrário, apresentam um momento sintético, na medida em que implicam a exposição direta na intuição das regras do entendimento. Eles são construídos *a priori* de tal maneira que sua forma, aquilo que, neles, é redutível ao tempo e ao espaço, é completada. Neste caso, a síntese não é meramente a síntese de um juízo, mas já é inerente à formação do conceito que entrará na estrutura de um juízo. Os conceitos transcendentais, também, referem-se, sinteticamente *a priori*, aos fenômenos. No entanto, uma vez que eles são apenas o princípio da síntese de objetos possíveis na intuição, eles determinam a gama das formas possíveis que os fenômenos terão, mas não completam sua essência *a priori*. A experiência não é dispensável, a filosofia transcendental apenas dá a sua condição de possibilidade.

Como mencionei, a imaginação produtiva é bilateral. É a pura esquematização ou particularização *a priori* dos conceitos, mas é também a faculdade de formação da imagem relativa a um conceito. Esta última função é o que Kant chama de uso empírico da imaginação produtiva, ou, em outro lugar, simplesmente, imaginação reprodutiva. Essa formação de imagens não é uma produção *a priori* pura, uma limitação arbitrária da forma de nossa sensibilidade, mas obviamente inclui a referência a um objeto material e à sensação. Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, as três sínteses realizadas pela imaginação na apreensão de um fenômeno são a unificação de um múltiplo em uma intuição, a reprodução de intuições passadas, e a conexão presente reconhecendo a identidade ou a afinidade entre intuições presentes e passadas na unidade de um conceito. Se o segundo estágio é

virtualmente equivalente à memória e está baseado na associação empírica, o terceiro já é uma função do entendimento.

Para resumir, então, na percepção há sempre um elemento de atividade. A formação de uma imagem é uma síntese. Mas (pelo menos na segunda edição da *Crítica*, ver B 130 e B 161) está sujeita ao entendimento e a sua determinação *a priori* da forma da sensibilidade. Todas as imagens são entendidas com referência às sensibilizações empíricas dos esquemas dos conceitos puros do entendimento. Assim, a necessidade de uma origem intelectual está integrada na imaginação.

Ilustremos isso com o exemplo kantiano de um triângulo. Sua definição é uma regra dada pelo entendimento. A imaginação constrói espontaneamente uma imagem sensível numa intuição espacial capaz de ser tratada universalmente. A função da imaginação produtiva, no entanto, não se limita à produção da imagem. Antes e além disso, ela nos fornece um procedimento metódico, uma diretriz para produzir todas as imagens possíveis do conceito. Este procedimento, o esquema do conceito, é irreduzível a todas as imagens particulares do triângulo. Somente se desconsiderarmos a particularidade da imagem, se tratarmos o triângulo determinado como um esquema, podemos demonstrar propriedades universais e objetivas do triângulo. Um esquema é um monograma, um modelo produzido *a priori* para uma figura determinada no espaço.

Os esquemas transcendentais, pelo contrário, não são monogramas. Eles não podem ser trazidos para qualquer imagem. Com certeza, nenhuma imagem de um triângulo é adequada à universalidade do conceito. Mas uma imagem de um triângulo é uma instância do conceito: ela o *representa*. Uma imagem do conceito de causa não pode representar a essência do conceito. Uma imagem particular de um conceito puro não produz nenhum conhecimento dele: é indiretamente e contingentemente relacionada com sua condição de possibilidade. Portanto, a relação entre um conceito transcendental e uma imagem é a mesma que ocorre entre uma condição de possibilidade e um dado indeterminado.

É de importância vital reconhecer as diferenças básicas na esquematização dos conceitos intuitivos e discursivos. Essa consciência não é apenas relevante para a compreensão da filosofia de Kant e para a correta interpretação de seu pensamento, mas também é necessária para uma avaliação adequada de sua novidade e para uma colocação equilibrada da filosofia de Kant na história de nossa tradição. A compreensão do significado da intuição e da síntese *a priori* - e, portanto, da oposição entre a discursividade do pensamento e a passividade da sensação - é o pressuposto central para essa avaliação.

Heidegger e Mörchen ocupam um ponto de vista notável entre aqueles que tentam colocar a imaginação de Kant num contexto histórico. No entanto, em sua ênfase na prioridade metafísica da imaginação sobre o entendimento e a sensibilidade, eles não levam em conta a ênfase inovadora de Kant na discursividade do pensamento em oposição a todas as explicações mentalistas da origem das representações. Isso tem conseqüências significativas para a continuidade que, de acordo com eles, mantém unida a concepção Kantiana e aquela tradicional da imaginação. Em particular, Heidegger, em uma nota ao seu *Kantbuch* de 1929<sup>4</sup>, refere-se à interpretação de Aristóteles do papel mediador da *phantasia* entre *aisthesis* e *noesis* como a um antecedente da doutrina de Kant. É verdade que a noção aristotélica de sensação e de *phantasia* está entre os temas mais persistentes e influentes de sua filosofia. Ela não sofreu os ataques que, por exemplo, sua *Física* teve que enfrentar no século XVII, e claramente sobrevive em, para não dizer que permanece paradigmático para o pensamento antigo, medieval e moderno. Em relação à imaginação produtiva kantiana, Mörchen também recorda o “schon bei Aristoteles ganz deutlich vorgezeichnete Begriff der *Einbildungskraft*”<sup>5</sup>. Ainda assim, creio e gostaria de mostrar que a noção de imaginação de

---

<sup>4</sup>Cf. HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt a.M.: V.Klostermann, 1951<sup>2</sup>), p. 119. Ver também: MÖRCHEN, H. “Die Einbildungskraft bei Kant”. Em: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, E.Husserl (Org.), Vol. 11 (1930), pp. 489-sgg.

<sup>5</sup> MÖRCHEN, H. “Die Einbildungskraft bei Kant”, p. 490 (minha ênfase).

Aristóteles não era nem clara, nem obviamente idêntica à *Einbildungskraft*.

É inquestionável que a definição kantiana de imaginação está em dívida com seus predecessores e, em particular, com o Iluminismo alemão. Como nas obras de Baumgarten e Wolff, a *Antropologia* (§28) e a *Crítica da Razão Pura* (KV B 151, §24 da Dedução B) definem a imaginação como a faculdade de representar um objeto, ainda que sem a sua presença, na intuição<sup>6</sup>. Uma vez que essa definição aparece na maioria dos manuais da época e, em geral, ainda é aceita, é razoável abordar a questão de sua origem filosófica. É verdade que essa definição foi estabelecida por Aristóteles, e que, em uma passagem de *De Memoria et Reminiscentia*, Aristóteles, de uma maneira aparentemente muito semelhante à de Kant, escreve que

“não podemos pensar sem uma *phantasia*.<sup>7</sup> Porque o mesmo ocorre no pensar e no ato de traçar uma figura. Nesse caso, embora não apliquemos ao triângulo a determinidade da quantidade, o desenhamos com uma quantidade determinada. De modo semelhante, no pensamento, embora não pensemos na quantidade, todavia colocamos uma quantidade diante dos olhos, mas não pensamos nela em termos de quantidade” (449b 24 - 450a 6).<sup>8</sup>

Tudo isso soa muito próximo da ideia de Kant. Mas, no seguinte breve esboço dos princípios fundamentais da imaginação

<sup>6</sup> Cf. Baumgarten, *Metaphysica*: “Facultas imaginandi res, quae olim praesentes fuerunt, dum imaginor absentes”; e Wolff, *Psychologia empirica*, §92: “Quoniam itaque anima rerum absentium ideas reproducere valet.” Ver: MÖRCHEN, “Die Einbildungskraft bei Kant”, p. 321; e DE VLEESCHAUWER, H.J., *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, (Paris: Édouard Champion, 1937) vol. 3, p. 194. Ver também Tomás de Aquino, *De Veritate*, I, a. 11.

<sup>7</sup>Dado que acho que essa palavra tem uma equivocidade que é funcional à interpretação de Aristóteles, sendo um peculiar entrelaçamento de conotações diferentes, tais como ‘imagem-memória’, cópia, ‘aparência’ (no mais das vezes, ‘ilusória’, como no *Schein* de Hegel), e ‘fantasia’, deixa-la-ei sem tradução em meu texto. De igual modo, não traduzirei termos mais conhecidos, tais como *eidōs*, *physis* ou *nous*.

<sup>8</sup>(Tradução minha. Acho particularmente incorreta a tradução de Ross dessa passagem). Cf. também Platão, *República* VI, 510 c-e.

em algumas figuras relevantes de nossa tradição, quero arrazoar que não podemos abordar os argumentos de Kant e Aristóteles sem levar em conta seus significados totalmente diferentes e os contextos muito diferentes em que estão encaixados e encontram sua justificação. Para Kant, a universalidade determinada do triângulo e a própria natureza da imaginação estão relacionadas com a questão moderna da representação e com sua própria noção de forma *a priori*. A questão dos juízos sintéticos *a priori* se resume à questão daquilo que podemos objetivamente antecipar na forma dos fenômenos graças a nossos esquemas: daquilo que pertencerá necessariamente aos fenômenos enquanto objetos que encontramos em nosso espaço e tempo.

Para Aristóteles, ao contrário, a imaginação, associada às vezes com a sensação, às vezes com o *nous*, é ainda mais *heimatlos*<sup>9</sup> do que a imaginação de Kant, cujo país, pelo menos de adoção legal, é a regra da unidade do entendimento. Nesse sentido, a tradição, em cujo âmbito a imaginação de Kant pode ser melhor compreendida, é a da revolução científica moderna e da reflexão sobre as qualidades primárias, e não a da metafísica clássica. Uma imbricação na imaginação de elementos constantes, como o *tempo*, a *memória* e o *sentido comum* ou *interno*, os quais poderiam ter uma maior proximidade ou ao entendimento ou à sensibilidade, estende-se claramente desde Aristóteles, que primeiro articulou essas noções na unidade de uma teoria, até Kant. No entanto, quero mostrar que esses termos, embora preservados como tal, não podem ser tomados pelo seu valor nominal. Seus significados mudam tão substancialmente na história da filosofia que as semelhanças aparentes entre os textos filosóficos são, muitas vezes, baseadas apenas em uma homonímia superficial. A imaginação é dependente de, e é definida em correlação com essas noções. Mas, estas noções, longe de serem pontos fixos, constituem, antes, uma constelação de significado que pode ser abordada e compreendida apenas como uma totalidade em movimento, por assim dizer.

---

<sup>9</sup>Para parafrasear Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 125.

## 2. A Herança Aristotélica

Aristóteles critica Platão por confundir a opinião e a sensação na imaginação (*De Anima*, 428a 20).<sup>10</sup> Entretanto, embora Platão se preocupasse principalmente com o problema das imagens e não tratasse separadamente da imaginação *per se*, nem Aristóteles, propriamente falando, atribui uma identidade autônoma ou unívoca à imaginação. A imaginação (*phantasia*) é um movimento causado por um sensível em ato, o movimento de salientar a forma da coisa (ver sua conexão com a luz, *phaos*, em *De Anima*, 429a3-4). Uma vez que as imagens são os traços deixados pela ação das coisas sobre nossos órgãos corporais (as imagens que a coisa imprime em nós “como um anel de vedação atua na estampagem”, *De Memoria*, 450a32-4), a imaginação é o remanescente da sensação e é, portanto, muito próxima da memória e da consciência do passado. Mas, ao contrário da sensação dos *idia pathē* (as afecções ou as diferenças próprias de cada sentido, as quais não podem ser confundidas), a imaginação não é incorrigível. A razão disso é que ela é uma afecção do sentido comum (*De Memoria*, 450a12). O sentido comum, por sua vez, não é um poder independente, mas um nome genérico para a sensação dos *koiná*: tempo, movimento, repouso, figura, número, magnitude, forma.

Antes de nos focarmos nas consequências relevantes disso, notemos dois pontos a respeito da definição da imaginação e da natureza do sentido comum. Primeiro, compreender a imaginação como um movimento, ao contrário de um poder independente,

---

<sup>10</sup>Nesse contexto, devo limitar-me a algumas breves observações pertinentes. Não reivindicaria exaustividade para aquilo que segue. Por exemplo, não considero a importância da imaginação em alguns dos âmbitos que contribuíram, de modo mais vital, para seu desenvolvimento, o retórico e o estético. Cf. a investigação admirável e detalhada de E.T.H. BRANN, *The World of the Imagination: Sum and Substance* (Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1991). Para um exame mais detalhado da imaginação em Aristóteles, veja meu livro, *Hegel interprete di Aristotele* (Pisa: ETS Editrice, 1990), pp. 121 sgg.; para uma análise do ‘sentido comum’, ver 116 sgg. Sobre a imaginação em Aristóteles, ver os trabalhos de Schofield, Kahn e Hamlyn, e a discussão referente a eles em meu livro acima mencionado de 1990 (*ibid.*). Ademais, ver D.R. LACHTERMAN, “Hegel and the Formalization of Logic”, em *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 12:1-2 (1989), pp. 80-7, e BRANN, *The World of Imagination*, pp. 40 sgg.

significa que é derivado e contingente à sensação. A imaginação é denominada “aquilo pelo qual um *phantasma* se origina para nós” (*De Anima*, 428a1-2). Nenhuma atividade está essencialmente envolvida nesse processo. No entanto, a imaginação não é exclusivamente parasita da sensação; Aristóteles admite uma espontaneidade de imaginar. Mas tudo o que ele tem em mente é, nesse caso, uma espécie de visualização, como quando sonhamos (*De Insomnia*, 459a12-21), ou como na possibilidade de um tornar arbitrariamente as coisas presentes diante de nós: neste caso, a imaginação depende de nossa vontade (427b17-8)<sup>11</sup>. Ele não entende um poder inventivo ou poético. Em outras palavras, a imaginação é fundamentalmente reprodutiva. Mesmo as reproduções equivocadas ou as imagens ilusórias são julgadas com referência a um dado, que é a pedra de toque da mimesis, e o início e fim da investigação. Por fim, a recusa de Aristóteles em fazer da imaginação uma elaboração subjetiva de um evento objetivo, uma *faculdade* (como este conceito é entendido pelos modernos que o cunharam), significa que é um processo impessoal ou anônimo, que não extrai seu significado de referência a um Eu ou ego.

Um segundo ponto diz respeito à lista dos sensíveis comuns que apresentei acima. Ela reúne as características que ocorrem com maior frequência nos textos de Aristóteles. No entanto, pode ser enganosa na medida em que todos esses traços parecem expressar marcas de magnitude ou quantidade. Tanto a origem platônica da questão, quanto sua descrição em outros textos aristotélicos, empurram-nos para uma direção diferente<sup>12</sup>. A conclusão que devemos extrair é que os sensíveis comuns são, antes de tudo, marcas 'fenomênicas' e espaciais de coisas que aparecem na

---

<sup>11</sup>Ver Quintiliano, que traduz o grego *phantasia*, enquanto apresentação diante de nós de coisas ausentes, com o substantivo latino *visiones* (*Institutio Oratoria*, VI, 2, 29).

<sup>12</sup> Apesar do contexto diferente em que Sócrates discute os *koiná*, no *Teeteto* de Platão os *koiná* são também as propriedades que não podem ser percebidas por um órgão próprio e requerem a unidade da alma. Mas, os exemplos de tais sensíveis comuns incluem, além da unidade e do número, também ser e não-ser, identidade e diferença, semelhança e dessemelhança, todas as características que entendem mostrar precisamente a insuficiência da sensação em explicar o conhecimento (cf. 185a - 186e). Além disso, uma passagem do tratado de Aristóteles *De Sensu* inclui, entre os sensíveis comuns, características tais como a nitidez, a suavidade e a rugosidade (4, 442b 2-9).

sensação através de um movimento (*De Anima*, 425a17) e no tempo (*De Memoria*, 450a7-10), especialmente como objetos de visão, mas irreduzíveis aos objetos próprios de cada sentido. Logo, o sentido comum excede *a parte subjecti* a correspondência que ocorre nos sentidos próprios entre os órgãos específicos e os sensíveis relativos. No entanto, não é nem uma reflexão subjetiva sobre, nem uma consciência unitária dos sensíveis próprios. Em vez disso, o sentido comum designa uma classe de sensíveis que caem fora daqueles definidos como próprios.

Uma vez que o conhecimento dos sensíveis comuns não é direto, mas depende da colaboração dos diferentes sentidos próprios, em particular da visão e do tato, os sensíveis comuns são opostos às qualidades próprias, como o que é percebido em movimento é oposto ao que é percebido por algum tipo de contato direto (*thigein*), “revelando” um sensível de cada vez. Como consequência, os sensíveis comuns envolvem uma combinação de qualidades próprias dos diferentes sentidos, portanto, um distanciamento da coisa e um julgamento implícito sobre ela. Nesse caso, a percepção dos sensíveis comuns é marcada pela possibilidade de dizer a verdade a partir da falsidade, que está ausente da percepção dos sensíveis próprios. Portanto, as propriedades espaciais ou figurativas de uma coisa não podem significar as mesmas qualidades primárias da filosofia do século XVII, as quais a maior parte da interpretação historiográfica remete ao sentido comum de Aristóteles. Com respeito à primazia na ordem da verdade, à universalidade e à objetividade, e à utilidade para a ciência, a filosofia do século XVII inverte a relação entre os sensíveis próprios e os sensíveis comuns de Aristóteles.

Como eu disse, a verdade inerente à sensação dos sensíveis próprios, como retratada por Aristóteles, requer um contato com a coisa. Nada é mais estranho a isso do que o distanciamento da natureza e a busca moderna por um ponto de vista privilegiado fora da natureza a partir da qual podemos estudá-la como um todo. Nesse sentido, o movimento galileano de girar o telescópio para o céu é uma metáfora adequada para o que quero dizer. Mas é muito mais do que uma simples metáfora. Como é bem sabido, ao negar uma separação entre o movimento circular perfeito das estrelas



celestes e a imperfeição da física sublunar, Galileu alcançou uma posição estratégica a partir da qual se pode dizer que as recém-estabelecidas leis da natureza concernem ao cosmo em sua universalidade. Não é a vontade baconiana de dominar a natureza ou o nascimento da ciência experimental, como relata o clichê positivista, mas sim a universalidade que prepara o caminho para a moderna consideração matemática da natureza (e, conseqüentemente, para a ciência experimental e para sua aplicação em grande escala). Isso se originou com a tentativa de renovar no homem o sentido da natureza após os estéreis debates escolásticos sobre as espécies intencionais. No entanto, no final, ela o alienou e desenraizou do seu ambiente imediato, transferindo-o para um mundo de idealidades abstratas, de construções matemáticas de sua própria criação. Assim, ainda que inintencionalmente, a ciência natural se separa progressivamente de uma atitude não-científica para com a vida cotidiana, crescendo a distância e a oposição entre a física e a *physis*, entre a abstração e sua base dada, o que não vale para Aristóteles<sup>13</sup>. É esta expulsão da natureza para fora do homem que permite que a modernidade represente cada múltiplo dado, incluindo a natureza como um todo, agora externo ao homem, como objeto para um sujeito, como uma multiplicidade indiferenciada, redutível a um modelo matemático.

Nesse sentido, o novo entendimento da natureza e, em particular, as novas noções de espaço, tempo, movimento e número, são os elementos decisivos para se ter em mente se quisermos compreender o esquematismo de Kant e a impossibilidade de assimilar a imaginação produtiva a um modelo pré-moderno, e, particularmente àquele aristotélico, de imaginação. Para Aristóteles, natureza significa essência. É a fonte abrangente de todo o significado para tudo o que não é produzido pelo homem; incluindo, portanto, a alma. A Psicologia é, de fato - com a única exceção das páginas sobre o *nous* -, um capítulo da Física. Como consequência, a noção de imaginação de Aristóteles

---

<sup>13</sup> Cf. KLEIN, J., *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*. Em: *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abteilung B: *Studien*, Bd. 3, Heft 1, 1934, pp. 18-105; Heft 2, 1936, pp. 122-235. Em inglês: *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, traduzido por E.Brann (Cambridge, MA: MIT Press, 1968), p. 118.

pertence à investigação de seres naturais, e, até mesmo, o autoconhecimento é a cognição de uma natureza dada a nós, de modo não diferente dos objetos externos. Se a imaginação kantiana é uma atividade de síntese concebida como função essencial de um “eu-penso”, o conhecimento que podemos obter dela não é a descrição fenomenológica de um ser natural, mas o processo que leva de um condicionado a sua condição na autoconsciência e enquanto autoconsciência. Uma vez que a confiança na habilidade do contato imediato de revelar a essência de uma coisa começa a ser abalada, como que no alvorecer da modernidade sob a influência da nova cosmologia, o padrão a partir do qual o homem toma seus rumos não é mais a natureza. O que importa é a relação entre natureza e homem, ou o modo de nossa conceituação da natureza. A questão que vem à tona é a certeza e a confiabilidade de conhecimentos diversos, e isso é revelado, verificado e, até mesmo, estabelecido reflexivamente<sup>14</sup>. O próprio homem e as “regras para a direção de sua mente”, pelas quais ele conhece o cosmo, tornam-se o terreno inédito sobre o qual essa certeza deve ser erguida de novo. Ora, até mesmo as metáforas do toque, que são exemplares para o conhecimento, mudam de significado: do contato (no *thigēin* aristotélico, somos um com a coisa) ao ato de se apoderar (*baphē*) ou “captar junto” de um objeto por parte do sujeito, como na etimologia de *con-ceptus*.

O que eu quis dizer quando mencionei a mudança no significado da noção de natureza é, em larga medida, conhecido. Mas a originalidade de Kant - que explica por que me detenho nestas observações e por que as considero pertinentes neste contexto - consiste na consideração da imaginação como uma afecção *a priori* de nossos espaço e tempo. A conexão de Kant entre a imaginação e a objetividade do conhecimento na “Analítica dos

---

<sup>14</sup>Como Klein escreve, a nova ciência interpreta os conceitos da *episteme* grega “com respeito à função que cada um desses conceitos tem no interior da ciência. Assim, cada um dos conceitos recém obtidos é determinado pela reflexão sobre o contexto total daquele conceito. [...] A intencionalidade especial de cada conceito desse tipo não é mais um problema: é indiferentemente a mesma para todos os conceitos”. KLEIN, *Greek Mathematical Thought*, p. 120. A ciência moderna “determina seus objetos refletindo sobre a maneira em que esses objetos se tornam acessíveis através de um método geral”, KLEIN, *Greek Mathematical Thought*, p. 123.

Princípios” faz referência àquela mudança de significado indispensável para avaliar o pano de fundo histórico de sua imaginação e para compreender melhor o âmbito de sua preocupação.

Desconsideremos por um momento todas as diferenças entre as noções cartesianas, leibnizianas e newtonianas de espaço e matéria, e pensemos no que lhes é comum em contraposição à física aristotélica. Podemos dizer que, na ciência moderna, o tempo não é mais o intervalo entre os instantes, o número do movimento, mas uma série idealmente reversível de instantes homogêneos, permitindo a aplicação do cálculo ao movimento. O espaço, por sua vez, é uma virtualidade infinita vazia em oposição aos limites externos (*peras*) de cada coisa. Uma vez geometrizado, ele não tem limites naturais e se torna uniforme e ilimitado. Na geometria cartesiana, por exemplo, as figuras espaciais não são mais formas finitas a serem inspecionadas em sua idealidade dada, mas surgem - são construídas - como um *locus* de pontos. Essa compreensão ainda pode ser encontrada na noção kantiana das intuições geométricas formais como limitações finitas na forma infinita dada do espaço. Além disso, na física moderna, o movimento tem um alcance muito mais restrito do que a *kinesis* aristotélica: está limitado à mecânica (como quer que essa seja concebida). Ao mesmo tempo, movimento e repouso não se opõem como qualidades específicas de coisas diferentes, mas são correlativos, de modo que o repouso se torna um caso limite do movimento<sup>15</sup>. O mundo da mudança não é ontologicamente diferenciado e determinado pela natureza ou potência interior de coisas diferentes em diferentes reinos, como em Aristóteles. Em vez disso, o objeto é determinado uniformemente e metodicamente pelas leis universais do movimento como uma função da magnitude, do peso, da massa e da distância relativa dos corpos. Assim, o que sabemos não é o próprio objeto, sua essência determinada, mas as relações que igualmente ligam e definem homogeneamente todos os corpos.

---

<sup>15</sup>Cf. o primeiro ensaio em KOYRÉ, A. *Newtonian Studies* (Cambridge, MA.; Harvard University Press, 1965).

Para Kant, de fato, isto é o que deve ser estabelecido para que consideremos os corpos externos como objetos. A natureza não é mais o princípio interior de mudança de cada coisa, mas a uniformidade ou regularidade (*Regelmässigkeit*) das relações espaço-temporais dos corpos em movimento. Essa universalidade das relações de movimento precisa de uma unidade de medida. Para Kant, assim como o tempo, o espaço e todas as categorias são determinados com referência aos princípios da razão pura, assim é o número. Como o esquema da quantidade, o número é gerado pelo ato repetido de pôr a unidade, que é a expressão quantitativa temporal da unidade da apercepção<sup>16</sup>. O número não é mais um predicado da coisa, mas uma unidade de medida abstrata e indiferente, a qual faz com que as magnitudes sejam comensuráveis ou homogêneas. A noção de uma forma objetiva espaço-temporal dos fenômenos, a qual pode ser antecipada *a priori*, em oposição a uma matéria dada *a posteriori* apenas na experiência e subjetivamente (KrV B45), é, nesse sentido, a versão de Kant da questão do século XVII das qualidades primárias. Este é o significado genuíno da frase *natura formaliter spectata*.

Segundo Kant, nem os conhecimentos *a priori* nem a percepção podem ser considerados uma apreensão passiva do dado. O conhecimento sempre envolve uma atividade e uma mediação; e a verdade pertence somente aos juízos, à mediação. Se isso parece expandir uma doutrina clássica (como a que encontramos no *Sofista* e no *Crátilo* de Platão e no *De interpretatione* de Aristóteles), devemos notar que, no entendimento platônico-aristotélico, este é apenas um segundo nível de verdade, pressupondo, ele mesmo, a intelecção imediata da coisa. O que deve ser enfatizado é que, para Kant, algo como uma sensação aristotélica do sensível próprio é impensável. Nenhuma representação está relacionada a um objeto diretamente ou imediatamente, exceto as intuições (KrV A68 / B93). Mas as intuições são afecções de nosso espaço e tempo: sem conceitos, são cegas. Não são o caso paradigmático do pensamento, como na intuição eidética platônico-aristotélica, mas se opõem a ele. Pensar

---

<sup>16</sup>Ver meu “Mathematical Synthesis”, §2.

é essencialmente julgar: isto é, os conceitos não representam a estrutura ideal do mundo, ou não se referem intrinsecamente a objetos, mas são os elementos de uma relação objetiva entre intuições dadas sob a unidade da apercepção (Krv B141; A68 / B93). Os conceitos são funções espontâneas, mas permanecem vazios a menos que unifiquem intuições através do esquematismo, para propiciar um conhecimento mediado de um objeto.

Outro ponto notável sobre a imaginação aristotélica e kantiana diz respeito ao papel da imaginação no pensamento. Para Aristóteles, uma vez que os objetos de memória são *per se* imagináveis, no sentido de que eles estão presentes para a memória como imagens ou figuras, e uma vez que tudo o que pode ser lembrado é trazido para um *phantasma*, os *phantasmata* em si mesmos se baseiam na associação e são reproduzidos de acordo com nossa experiência das coisas correspondentes. Contrariamente a uma crença generalizada, a tese de Aristóteles de que não podemos pensar sem um *phantasma* não tem influência alguma sobre o próprio pensamento, mas apenas sobre nossas apreensão (*hypólepsis*, *De Anima*, 427b16) e memória. Um *phantasma* é, então, anterior para nós, para nosso conhecimento, não por natureza ou para o pensamento científico ou metafísico. Além disso, a imaginação não tem nenhuma influência fundamental sobre a matemática. Aristóteles deixa muito clara a distinção entre objetos da memória *kata symbebekos* e objetos da memória propriamente ditos (450a27). Ele também argumenta, numa passagem que raramente atraiu a atenção de comentaristas (*Analíticos Posteriores*, 77a1-3), que desenhar um triângulo tem apenas uma função *ilustrativa*. O geômetra desconsidera deliberadamente sua magnitude determinada quando ele prova suas propriedades. A consequência adicional, então, que nos interessa aqui, é que, *à luz do phantasma*, contemplamos o *eidós* do triângulo. Assim, a relação entre os dois não é direta ou necessária.

Para Kant, ao contrário, exibimos na construção do triângulo o objeto que definimos puramente *a priori*. Assim, mesmo a imagem sensível desenhada no papel é teoricamente garantida por ser produzida inteiramente *a priori* de acordo com as regras do entendimento. A imaginação, que é produtiva e arbitrária, é

governada pelo entendimento de uma maneira que Aristóteles não podia considerar, porque, para ele, como para toda a geometria grega, o triângulo era uma forma dada que devemos inspecionar, não algo que construímos.

Em uma discussão crucial, Lachterman nos lembra que a exibição visual foi parte integrante da geometria grega, mas que, em Aristóteles, é o *nous* que deve olhar para os *phantasmata* e, ao mesmo tempo, desconsiderar o caráter determinado deles<sup>17</sup>. Em outras palavras, o *phantasma* não é, em si mesmo, universal, e a imaginação é irremediavelmente subjetiva, enquanto a modernidade pensa na imaginação de acordo com o paradigma das artes produtivas, especialmente daquelas em que damos uma forma externa a nossas imagens mentais (*ibid*). Acrescentaria que, para Aristóteles, a necessidade de um princípio ativo, o notoriamente enigmático *nous to panta poiein*, resume-se à necessidade de explicar a relação entre *eide* dados, e entre *eide* e *phantasmata* em e para o pensamento.

Isso, naturalmente, não é um problema para Kant, porque, para ele, todos os aspectos da questão são diferentes. Enquanto que, para Aristóteles, a relação entre uma forma e sua aparência para nós na sensação visa explicar a estabilização de uma dada forma em nossa memória, Kant é acometido por - e a virada decisiva em seu período crítico começa com a solução para - a questão da realidade objetiva de nossos conceitos. A esquematização, em geral, e a construção matemática, em particular, são o princípio da exteriorização ou da exibição do sentido interno. Até mesmo a imaginação teórica não é poiética, para Kant, em nenhum sentido fundamental (exceto em sua função estética, como esboçada na noção de gênio na *Crítica da faculdade de julgar*, uma dimensão totalmente desconhecida para Aristóteles, para começar). Mas a preocupação de Kant é a inversa da de Aristóteles. O problema que Aristóteles legou à tradição pós-aristotélica, a origem e a natureza do universal, é oposto ao kantiano, que é a explicação da possibilidade de nossos conceitos

---

<sup>17</sup>LACHTERMAN, D.R. *The Ethics of Geometry* (New York: Routledge, 1989), pp. 82 sgg. Cf. *De an.* III. 4, 429b10-23 e III.6.

se particularizarem e se referirem *a priori* às intuições<sup>18</sup>. Kant, neste ponto particular, é definitivamente moderno ou cartesiano, na medida em que o *cogito* (a pureza de um sujeito agora oposto a uma extensão ilimitada de possíveis objetos externos) se põe como o padrão e a norma da representabilidade e da verdade dos objetos. Pelo contrário, nos motivos subjacentes à sua noção de imaginação, Aristóteles permanece platônico.

Neste contexto, há um último ponto sobre Aristóteles que requer comentário. Aristóteles pergunta se, em uma *phantasia*, lembramo-nos da modificação de nossos sentidos ou, antes, daquilo que a causou. Ele argumenta que

“como o animal pintado é tanto animal quanto cópia (*eikon*), e, embora permaneça uma e a mesma coisa, é, todavia, ambos [...] assim também o *phantasma* em nós tem que ser considerado tanto como um objeto de contemplação em si mesmo quanto como um *phantasma* de algo diferente. Em si mesmo, é um objeto de contemplação e um *phantasma*, quando é de algo diferente, é um *eikon* e um lembrete” (450b 22-29).

Aqui, nós somos imediatamente lembrados da origem platônica da distinção. No *Sofista* (232a1-235c7), o Estrangeiro de Eléia tenta definir um *eikon* como uma imagem correta da proporção ou razão do original, mas tem dificuldades em dar uma análise abrangente da relação entre original e imagem<sup>19</sup>. Aristóteles, que não aceita a existência separada do original, salvo no sentido de encontrarmos o mesmo *eidos* em todas as suas instâncias, transforma a relação entre *eikon* e *phantasma* na relação entre dois modos de considerar o mesmo *phantasma*. Para Aristóteles, o problema que assola o Estrangeiro de Eléia perdeu suas conotações “ontológicas” e tornou-se uma questão de considerar uma e a mesma coisa como um quadro interior de dois referentes possíveis. Até o exemplo da pintura vai contra a discussão de Platão sobre o afastamento ainda maior das imagens pintadas em

---

<sup>18</sup>Ver minhas observações sobre a indução em “Mathematical Synthesis”, §1.

<sup>19</sup>Ver ROSEN, S. *Plato's Sophist* (New Haven: Yale University Press, 1983), pp. 147-203.

relação a seus originais e, portanto, em relação à verdade (*República* 605a).

Até agora, enfatizei a distância entre as duas concepções mais do que suas semelhanças. Estas incluem, como já mencionado parcialmente, a referência da imaginação ao fenômeno, a uma apreensão no tempo de características espaciais ou figurativas, ao seu serviço para o pensamento em geral, e para a matemática em particular. Mas essas afinidades não devem nos induzir ao erro de pensar que podemos ignorar o terreno totalmente diferente em que se baseiam. Quero dizer, em particular, o fato de que, para Kant, a imaginação produz esquemas, é governada pelo entendimento e está relacionada a um Eu ou a uma autoconsciência, atua sempre na sensação e, essencialmente, não apenas acidentalmente (cf. Aristóteles *De Memoria* 450a8-9) - está relacionada ao tempo.

### 3 . A Transformação Moderna da Noção de *Phantasia*

A discussão de Aristóteles sobre a imaginação permaneceu a pedra de toque para a maior parte do pensamento subsequente, pelo menos até a época de Descartes. Podemos ressaltar a novidade da inclusão estoica da imaginação na Lógica ou a ênfase de Proclo na *atividade* da imaginação de forjar modelos figurativos para as coisas e em sua identificação com o intelecto passivo de Aristóteles em seu papel na geometria euclidiana<sup>20</sup>. Ainda assim, é verdade que os estoicos, os epicuristas<sup>21</sup>, os neoplatônicos, Duns Scotus, Albertus Magnus e Tomás de Aquino, são todos mais ou menos literalmente dependentes de Aristóteles em seu tratamento da imaginação.

---

<sup>20</sup>Cf. Proclus, *In primum Euclidis Elementorum librum*, ed. G.Friedlein, (Leipzig, 1873), pp. 51-52.

<sup>21</sup>Essa é a razão pela qual, de passagem, penso que a observação de Kant sobre Epicuro nas “Antecipações da Percepção” (A 166-67/B208), a qual interpreta a *prolepsis* como uma antecipação, está errada: em Epicuro, não se admite conhecimento algum que não seja derivado da própria sensação, em relação à qual não é possível antecipação alguma no sentido kantiano.



O próprio Descartes parece dever muito a Aristóteles (e aos estoicos)<sup>22</sup>. Na décima segunda *Regula*, ele escreve que o *sensus communis* imprime na imaginação os traços que assumem a figura do objeto e deixam suas impressões corpóreas, assim como o anel de sinete faz na cera. Mas, enquanto na experiência o *sensus communis* é apenas passivo, a imaginação não é. Ela é a depositária das impressões. Além disso, ela também pode ser o registro e o suporte necessário para o movimento do intelecto puro, e pode, ela mesma, ser um princípio de movimento.

Mas, como resulta, os pressupostos básicos, bem como toda a estrutura pela qual uma imaginação aparentemente aristotélica entra em cena, sofreram uma mudança radical. O conhecimento material e intelectual, agora, diferem em sua direção, na medida em que concernem a duas substâncias incomensuráveis e não relacionadas, que se opõem como o interno e o externo. A investigação dos dois diferentes modos de conhecimento (o *cogito* em sua versão pura ou encarnada) leva Descartes a contrapor autoconhecimento e conhecimento do mundo estendido. Enquanto o primeiro é direto, o fundamento de toda certeza, o último é indireto e necessariamente mediado por nossas representações de corpos. Eu não posso saber o que está fora de mim senão pelas ideias que tenho em mim<sup>23</sup>. Assim, a intuição dispensou todo contato com uma realidade agora externa ao sujeito. Ainda significa uma visão imediata, mas seu objeto mudou. Ela é, agora, em primeiro lugar, meu eu; secundariamente, é as noções simples da substância intelectual, ou da substância material, e as noções comuns que não são mais analisáveis.

---

<sup>22</sup>Sobre a imaginação de Descartes, ver especialmente *Regulae* XII-XIV, *Meditation* VI, *Traité de l'homme* V (em *Le Monde*), e a interpretação de Klein, *Greek Mathematical Thought*, pp. 198 sgg.; MARION, J.-L. *Sur L'ontologie grise de Descartes* (Paris: J.Vrin, 1975), pp. 122 sgg.; LACHTERMAN, *The Ethics of Geometry*, pp. 195'205; e BRANN, *The World of the Imagination*, pp.70-78. As obras de Descartes são citadas conforme a edição C.Adam-P.Tannery, *Oeuvres de Descartes* (Paris: J.Vrin, 1965), doravante referida como: A-T). Sobre a conexão entre imaginação e matemática, ver, por exemplo, a carta de Descartes à Princesa Elisabeth de 28 de junho de 1643 (A-T III, pp. 691-92), e a Mersenne, (A-T II, p. 622).

<sup>23</sup>Cf. "Lettre au père Gibéuf", 19 de janeiro de 1642 (A-T III, p. 474).

Essas só podem ser compreendidas pelo intelecto puro. Mas é importante notar que, no conhecimento da substância material, todas as propriedades dos corpos podem ser reduzidas à figura, ao movimento e, em última análise, à extensão, e, portanto, à representação matemática dos *ordo et mensura* geométricos<sup>24</sup>. Isso implica que o conhecimento indireto que podemos ter da realidade material por intermédio de representações e de imagens que estão pelos corpos requer a mediação da imaginação.

Como a mente não tem relação alguma com o mundo, precisa de algo corpóreo para conhecer os corpos. Esta faculdade, função da glândula pineal, é a imaginação, que não pode separar o pensamento e a extensão - de fato, envolve sempre ambos. Como mencionei, a imaginação - o intelecto encarnado, por assim dizer - é dupla. Por um lado, re-apresenta objetos dados ao intelecto puro e oferece à mente as ideias da matéria cujos constituintes abstrai e analisa em noções simples. Por outro lado, ela ilustra as noções puras da mente e transforma ou espacializa conceitos puros em imagens externas e figurais. Em particular, a imaginação representa os movimentos físicos para a mente, e ilustra suas descrições dos movimentos como figuras sobre um *locus* ortogonal. Uma vez que a imaginação lida diretamente com as noções simples do que pertence aos corpos - extensão, figuras, movimentos (*Regula XII*) - mas não pode abstrair essas propriedades dos corpos particulares, será a tarefa do intelecto puro expressar as figuras em *notae* (*Regula XVI*) e isolar a extensão em sua inteligibilidade pura. Mas a imaginação é o meio indispensável para esta operação<sup>25</sup>. A função entrevista por Proclo é agora o serviço sistemático prestado pela imaginação ao intelecto. Mas esse serviço difere claramente da função mediadora da imaginação aristotélica. Para Descartes, a imaginação é o único veículo que a mente pura tem para alcançar a realidade. Assim, o princípio de Aristóteles de que uma forma pode tornar-se a matéria para um conhecimento superior, é transformado no princípio pelo qual a mente só conhece a si

---

<sup>24</sup>Ver *Regulae XII, Principia II*, 11, e especialmente a segunda *Meditation* (A-T VII, pp.28-34).

<sup>25</sup>Cf. *Meditation VI* (A-T VII, pp. 71-73) e a carta a Mersenne (A-T III, p. 361).

mesma<sup>26</sup>, e conhece o mundo apenas hipoteticamente através das representações mentais intermediárias e das imagens subjetivas imateriais forjadas pela nossa imaginação. Na medida em que a representação mental está pela ou representa a coisa, a imaginação é, portanto, o instrumento básico para o início da dispensabilidade das coisas.

A imaginação, enquanto existência corpórea do intelecto, é de importância crucial no contexto da definição da modernidade como o esbocei acima. A redução da natureza a uma extensão uniforme e a transformação dos determinados *eide* dados das coisas nas figuras indiferentes de objetos, a serem tratados universalmente e metodicamente, é a abstração do intelecto das noções materiais da imaginação. A adoção de um uso generalizado da notação simbólica que permite qualquer operação sobre as grandezas é possibilitada pelas descrições figurativas da imaginação das relações entre as figuras. A homogeneidade de Viète entre número e espaço nos símbolos algébricos, a introdução dos logaritmos por Napier, o novo tratamento do número no início do século XVII<sup>27</sup>, em suma, o caráter exemplar da nova matemática, são desenvolvidos em uma *mathesis universalis* graças ao papel mediador da imaginação.

Com certeza, a imaginação não exerce influência alguma sobre a autoconsciência que apreende sua própria realidade, ou sobre as ideias do intelecto puro, pertencendo à alma somente na medida em que ela está unida ao corpo. Ela também pode nos enganar com ilusões ou nos fazer imaginar algo diferente do que é. Essa ambivalência da noção é claramente expressa na décima quarta *Regula*: a imaginação pode ser governada pela mente, ou, alternativamente, vagar de uma imagem fantástica para outra<sup>28</sup>. Mas, se medimos a questão sob a perspectiva de seu impacto e do

---

<sup>26</sup>Enquanto entende, a mente se dirige para si mesma (“*Mens, dum intelligit, se ad se ipsam quodammodo convertit*”, *Meditation VI* (A-T VII, 73-74).

<sup>27</sup>Ver CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Berlin: B.Cassirer, 1911<sup>2</sup>), Livro II, cap. 2, §4, e KLEIN, *Die griechische Logistik*, pp. 150 sgg., e pp. 315 sgg.

<sup>28</sup>Ver a carta a Mersenne de março de 1637, onde Descartes recorda “la fausseté ou l’incertitude qui se trouve dans les jugemens qui dependent du sens et de l’imagination” (A-T I, p. 350). O lado da falibilidade da imaginação será o mais enfatizado por Espinosa.

peso que adquiriu em suas conseqüências, devemos dizer que a conexão essencial da imaginação com a nova ciência arquetípica para a certeza metódica, a geometria, e a possibilidade relacionada de ela ser governada pela mente, fazem com que a noção ambivalente de Descartes represente o ponto de viragem nos esforços da filosofia moderna para se apropriar da imaginação sob sua própria égide.

Como mencionei, em Descartes a mediação ulterior entre imaginação e sentido externo é o sentido comum. Esse é tanto corpóreo, quanto funciona como a convergência interior e a verificação de todos os sentidos<sup>29</sup>. Por exemplo, uma vez que a visão, propriamente falando, está relacionada apenas à luz e à cor, é a alma que compara as impressões deixadas pelos nervos no sentido comum e julga a figura, a distância, a grandeza e a colocação dos corpos (*Dioptrique*, Discours Sixiesme). Como tal, em seu vínculo com a consciência, o sentido comum compartilha a ambivalência da imaginação e, ao se prestar a interpretações materialistas ou idealistas, assemelha-se a ela em seu destino póstumo no Iluminismo.

Como acontece, podemos muitas vezes testemunhar na história da filosofia gerações de grandes pensadores lutando para a solução de um problema deixado sem solução. O núcleo aporético de uma filosofia tem, muitas vezes, conseqüências mais frutíferas e suscita uma discussão mais animada do que as respostas melhores e mais consistentes das quais ele é capaz. Nesse sentido, a imaginação pode ser considerada outro nome para o problema insolúvel de Descartes. E é significativo que os filósofos subsequentes debateram incessantemente e centraram a originalidade de sua contribuição em torno da questão da relação entre alma e corpo, entre interno e externo, entre *cogito* e extensão. Tendo isso em mente, podemos compreender como o sentido comum cartesiano se relaciona com as duas variações principais sobre essa noção que ainda encontramos, por mais transformada

---

<sup>29</sup>Esse significado, que pode ser encontrado na *Dioptrique* (“Discours Quatriesme”, A-T VI, pp. 109-14; cf. também p. 141), é muito parecido com a interpretação de Tomás de Aquino do sentido comum como a unidade dos sentidos em seu comentário sobre o *De Anima*.

que seja, em Kant. Por um lado, a noção tradicional de senso comum, referente a um pano de fundo comum, ao que chamamos de intersubjetividade, mal sobrevive em Descartes e, posteriormente, é confinada pelos predecessores racionalistas de Kant a disciplinas particulares como um objeto específico de estudo. No entanto, ela ainda opera na teoria moral-política e na estética<sup>30</sup>. Essa linhagem, se houver, pode ser tomada como o antepassado das noções kantianas do *gemeiner Menschenverstand* como a conformidade natural não refletida à lei nos juízos práticos (GMS, 402-5), e do senso comum como pressuposição necessária para um julgamento de gosto e para sua comunicação (KU §§ 20-21, e KU §40). Por outro lado, quanto mais o senso comum está ligado à introspecção, à consciência e ao ato de trazer sob a unidade dos sentidos, mais seu laço com a corporeidade afirmado por Descartes tende a desaparecer. O passo posterior de abolir toda conotação política daquilo que, agora, vem a ser estabelecido como filosofia “teórica”, e de ligar o sentido comum à consciência, à espontaneidade, e, por fim, de fazer dele um sentido interno do tempo, será tomado por Leibniz, continuado pela *Schulphilosophie* alemã e completado pela primeira *Crítica* de Kant.

Na mesma linha, algo muito parecido aconteceu com a noção de imaginação de Descartes, que oscila constantemente entre concepções mecanicistas e idealistas. Aquelas que podem parecer, à primeira vista, como interpretações relativamente tradicionais da imaginação, dadas, por exemplo, por Spinoza e Hobbes, fazem referência a ela, bem como a concepção de Leibniz, que está mais claramente ligada à de Kant.

Spinoza, tanto na *Ética* (II: P. 17 sgg.), quanto no *Tractatus de Intellectus Emendatione* (vejam o capítulo “Dos Obstáculos Mentais que vêm das Palavras”), argumenta que a imaginação e a memória, impressionadas pelos movimentos fortuitos dos corpos externos, podem ser fortalecidas, seja que estejamos adormecidos, seja que

---

<sup>30</sup>Cf. o tema da prudência no direito natural (Hobbes e Vico), e a noção de gosto estético como um sentido compartilhado, em vez de apenas uma experiência privada, no século XVIII britânico. Ver ARENDT, H. *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago, 1958), pp. 273-284; e GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, 1960), Parte 1, Cap. 1, §1, para uma discussão abrangente e interessante dessas tendências.

estejamos acordados (ver *De Anima* de Aristóteles 428a7-9), e com ou sem o auxílio do entendimento. Uma vez que este último é o conhecimento das ideias verdadeiras, nossa imaginação indefinida e passiva é a origem de ideias fictícias ou falsas, portanto, de paixões destrutivas. O entendimento pode nos libertar delas, transformando-nos, assim, em um “autômato imaterial” conforme a leis. Spinoza chama apenas este último ponto de uma concepção estranha aos antigos.<sup>31</sup>

Hobbes segue Aristóteles palavra por palavra. No *Leviathan* (Livro I, capítulos 2 e 3), ele retrata a imaginação em termos abertamente aristotélicos e a define como “sentido que desvanece”. Ele alega que a imaginação é encontrada nos homens e em outras criaturas “tanto em estado de sono, quanto em estado de vigília”. Como com a “experiência” aristotélica (*empeiria*), Hobbes chama a experiência de “muitas memórias” das mesmas coisas. Hobbes escreve que a imaginação é o que os gregos chamavam, com razão, de fantasia ou aparência. Ele quer salientar que ela deriva exclusivamente da sensação e inclui todos os movimentos dentro de nós, como vestígios daqueles causados nos sentidos.

Aqui, no entanto, dois pontos requerem comentários. Em primeiro lugar, os movimentos corporais que permanecem inercialmente em nós são bastante diferentes das “impressões de selo” aristotélicas. Eles são concebidos de acordo com e no contexto do modelo da física mecanicista de Hobbes, isto é, a força, o trabalho e a colisão dos corpos em um movimento conforme a leis. Em segundo lugar, em seu retorno à “fantasia” de Aristóteles, Hobbes considera os movimentos como sendo as impressões de objetos sobre nossos órgãos de sentido. No entanto, esses movimentos têm pouco a ver com o tema aristotélico dos *koiná*. Em termos aristotélicos, tanto os sensíveis próprios, quanto os comuns, são, para Hobbes, pressões sobre nosso corpo. Os movimentos hobbesianos são acompanhados de fantasia na

---

<sup>31</sup>*De intell. emend., ibid.*; ver também *Ética* II, P. 49, Escólio. Cf. a mecanização das funções orgânicas em *Les Passions de l'âme*; sobre a corporeidade da imaginação e a interpretação materialista da “formação das ideias de objetos no cérebro”, cf. *Traité de l'homme* (A-T XI, pp. 173 sgg.).

medida em que eles “aparecem” para nós (*De Corpore*, Parte IV, § 25). A fantasia e a aparência surgem, materialisticamente, como efeito de movimentos espelhados pelos nossos sentidos. Quanto a Descartes, em Hobbes, nossa atividade mental se dirige a nossos próprios fantasmas. Mas, uma vez que toda a realidade é reduzida ao corpo<sup>32</sup>, o aparecimento das coisas para uma consciência se torna a *crux* inexplicável da lógica materialista hobbesiana da natureza. O próprio fato de que o tempo é o fantasma do movimento e o espaço, o fantasma dos corpos existentes (*De Corpore*, Parte II, § 7), a saber, as abstrações remanescentes após o *epoché* com o qual sua filosofia da natureza começa, não pode ser explicada por essa base materialista. E essa redução da aparência ao efeito de uma pressão sobre nossos órgãos explica a obsessão de Hobbes com a ótica no *De Homine*. Além disso, se a fantasia é um efeito do movimento, quando não é afetada por um movimento dos sentidos, ou seja, no sono ou sob a influência do medo ou do desejo, a imaginação pode dar origem às aparições perigosas das quais se originam os espíritos, a superstição e, por fim, as guerras religiosas. Essa espontaneidade involuntária e desregrada da imaginação, que deve ser distinguida da “Visão e Sentido” (capítulo 2), é o que o Leviatã tem que neutralizar ou controlar com o objetivo de garantir a paz no Estado e o monopólio do poder nas mãos do soberano. Em qualquer caso, e apesar das absolutas passividade e heteronomia dessa imaginação, na medida em que Hobbes (e Spinoza) escrevem que a sequência de pensamentos na imaginação admite a possibilidade de ser regulada, eles seguem a mesma direção iniciada por Descartes a respeito do papel da imaginação.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup>Seja um corpo natural, seja um corpo político. Ver a “Carta Dedicatória” do *De Homine*, onde Hobbes reafirma a oposição tradicional na filosofia entre sensível e suprassensível nos termos do contraste entre corpos por natureza e o corpo artificial do Estado.

<sup>33</sup>Quero dizer que, para Hobbes, o entendimento pode arregimentar algo cuja natureza é possível constringer, enquanto que a *phantasia* de Aristóteles é essencialmente a irremediavelmente desregrada e associativa. Esse passo não é dado, de modo algum, por todos na filosofia do século XVII. Uma exceção bastante notável, por exemplo, é Locke. Até Berkeley é uma exceção, mas num sentido diferente. Para Berkeley, assim como para Aristóteles (*Rbet.* 1370a28; lembrem que a *Retórica* tinha sido traduzida por Hobbes), a imaginação é uma espécie de sensação mais fraca. Todavia, as ideias que, diferentemente das imagens, “têm uma estabilidade, uma ordem e uma coerência, e não são excitadas

Se a imaginação de Descartes ainda é o meio para reduzir a realidade à extensão, para além de uma estrita semelhança com o objeto (*Dioptrique*, A-T VI, 112-14), em Leibniz a imaginação é definida pela maior generalidade de sua tarefa. A arbitrariedade em forjar os meios de expressão é o que, basicamente, caracteriza a imaginação. Ideias e signos são ambos expressões e representações do objeto. O que eles devem preservar é uma certa semelhança, enquanto proporcionalidade ou analogia, e não mais a imitação do objeto em uma imagem, como com o paradigma figural que Descartes ainda tinha em mente<sup>34</sup>. Mesmo Leibniz retém a relação do sentido comum com a imaginação, em que internamente unimos as impressões dos diferentes sentidos. Como para Descartes, o sentido comum e as ideias que lhe pertencem, como o espaço, o movimento, a figura e o número, são noções do intelecto, na medida em que esse se refere à exterioridade<sup>35</sup>. A própria definição de imaginação é uma reminiscência de Descartes: “Phantasia seu imaginatio est cognitio cum imagine extensionis seu figurae”<sup>36</sup>. A imaginação está para o sentido comum como a atividade está para a passividade. Enquanto as noções dos sentidos externos são claras, mas não distintas (não podemos dar conta delas), as do sentido comum – “figuras e números” (em *Lettre à la reine ...*, G. VI, p. 501) - são claras e distintas. Elas são o resultado de uma comparação entre as percepções dos diferentes sentidos.

No entanto, a distinção não é produzida pelos sentidos, mas é uma contribuição ativa de nossa parte. As noções do sentido

---

aleatoriamente...mas em uma sequência ou série regular” (*The Principles of Human Knowledge*, §30) não são, para ele, aquelas do entendimento, como na maioria dos autores do período (cf. Hobbes’ “sequência de pensamentos”), mas aquelas do sentido.

<sup>34</sup>Ver “*Quid sit idea*” em *Die Philosophischen Schriften*, ed. C.I. Gerhardt (Hildesheim: G.Olms, 1978), vol. VII, pp. 263-4, doravante citadas como: G seguido do número do volume e da página. Cf. LEBRUN, G. “La notion de ressemblance chez Descartes et Leibniz”, em *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*, H.Wagner (Org.) (Bonn: Bouvier, 1976); SERRES, M. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (Paris: PUF, 1968/1990<sup>3</sup>), pp. 54 sgg.; MUGNAI, M. “Idee, espressioni delle idee, pensieri e caratteri in Leibniz”, em *Rivista di Filosofia*, LXIV (1973), pp. 219-31; e MUGNAI, M. *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz* (Milano: Feltrinelli, 1976).

<sup>35</sup>Ver “Meditationes de cognitione, veritate et ideis” (G V, p. 422); “Lettre à la reine Sophie-Charlotte”, 1702 (G VI, p. 501); e *Nouveaux Essais*, (G V, p. 116).

<sup>36</sup>Ver COUTURAT, L. *Opuscles et fragments inédits de Leibniz* (Paris: Alcan, 1903<sup>2</sup>), p. 491.



comum é “algo que os sentidos não podem fornecer e que o entendimento acrescenta aos sentidos” (*ibid.*). Nas palavras de Leibniz, a fim de nos dar ideias claras e distintas, o sentido comum precisa de um sentido interno, que compare e explique - sintetizando-as na unidade das percepções da mônada - as noções dos sentidos externos<sup>37</sup>. Esse sentido interno, “no qual as percepções destes diferentes sentidos externos se encontram unidas” (*ibid.*) e cuja função é dar ao entendimento o material que ele conhece com necessidade, isto é, demonstrativamente, é também chamado de imaginação. Ele compreende tanto as noções dos sentidos externos como as do sentido comum, ou seja, tanto o sensível, como “o sensível e, ao mesmo tempo, inteligível”<sup>38</sup>. Para Leibniz, ao contrário de Descartes, as ideias do sentido comum são, assim, trazidas à consciência reflexiva na apercepção, de modo que elas não podem ser consideradas como um resultado meramente passivo da sensação: em vez disso, são produtos da atividade conectiva autônoma da imaginação.

A função principal da imaginação é dar a nossas ideias os signos para sua expressão. Ela está envolvida em todas as representações, tanto na expressão natural, como na expressão

---

<sup>37</sup>Cf. também a descrição do sentido comum nos *Nouveaux Essais* (G V, p. 116). Ver ROBINET, A. *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendentale dans l'oeuvre de G.W.Leibniz* (Paris: J.Vrin, 1993) para um estudo comparativo das diferentes versões da *Nova Methodus* concernente à relação entre sentido interno e intelecto. Robinet mostra a oscilação do sentido interno entre a identificação com o intelecto e a identificação com o sentido comum. A propósito, essa noção de sentido interno não lembra de modo algum o *sensus internus* cartesiano. Todas as ocorrências dessa expressão nas obras de Descartes são em latim (cf., por exemplo, *Principia* (A-T VIII, pp. 316-18) e *Meditation VI* (A-T VII, pp. 76-7). Como é mostrado pelas passagens em francês que correspondem tematicamente a elas (onde Descartes usa “*sentiment intérieur*” em oposição aos cinco “*sens extérieurs*”, vejam, por exemplo, a carta a Elisabeth (A-T IV, p. 310), ou o *Traité de l'homme*, em: A-T XI, pp. 163 sgg.), por *sensus internus* Descartes entende o sentimento de uma causa interna ou externa: da fome ou da dor às paixões da alma até as cores ou os sons. Sobre esse ponto, ele poderia bem estar em dívida com Galeno e com a tradição escolástica; cf. GILSON, E. *Index scolastico-cartésien* (Paris, 1912), pp. 263-267. Mas o sentido interno de Leibniz é definitivamente alheio àquele significado.

<sup>38</sup>(G VI, p. 502). Para a identificação entre sentido interno e imaginação. ver (G VI, p. 501). As ideias do sentido comum não são as *notiones communes* de Descartes, mas antes suas noções simples da matéria (cf. *Regula XII*). A designação kantiana das noções matemáticas como ‘conceitos puros sensíveis’ é uma reminiscência de Leibniz, não de Descartes.

artificial (produção de imagens, figuras, números, caracteres, que são todos os símbolos escritos ou visíveis)<sup>39</sup>. A diferença entre as duas tem a ver principalmente com os critérios que regem a produção (da semelhança à pura convencionalidade). Mas, no que se refere à imaginação, sua atividade varia apenas quantitativamente e por grau de clareza. Como para Hegel, há uma continuidade que vai das percepções obscuras, inconscientes, até a apercepção. Sensação e intelecto diferem em distinção, não por natureza. Se as mônadas são centros de representação, toda a receptividade é meramente aparente. A imaginação, em particular, não é reprodutiva ou passiva, porque cria uma unidade que expressa uma coisa. E mesmo as imagens resultantes da percepção são forjadas arbitrariamente, como os caracteres.

A relação entre imaginação e pensamento defendida por Leibniz difere da de Kant e de Aristóteles. A imaginação nem ilustra coisas para o *nous* nem esquematiza conceitos; em vez disso, ela é, antes de tudo, instrumental no conhecimento dedutivo ou cego. Apesar de ser irreduzível aos signos, em contraste com Hobbes, o pensamento precisa de signos para sua expressão (*Dialogus*, G. VII, 191). E os signos são um epítome, um resumo dos conceitos que expressam. No projeto de uma *ars characteristica* enquanto alfabeto universal de pensamento, a imaginação, ao mesmo tempo, reifica o pensamento, produzindo signos visíveis que estão por conceitos, enquanto ajuda a memória (“pour desembarasser l’imagination”<sup>40</sup>), fazendo com que o pensamento se concentre sobre e estabeleça somente as relações entre representantes. A imaginação como que desaparece da cena que ela construiu, para deixar espaço para o entendimento. Assim, em uma prova geométrica (e a matemática “não é senão um ramo muito pequeno” da característica<sup>41</sup>), não refletimos mais sobre o que está sendo representado.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup>COUTURAT, L. *Opuscles et fragments*, p. 99.

<sup>40</sup>COUTURAT, L. *Opuscles et fragments*, pp. 98-9.

<sup>41</sup>Ver MUGNAI, M. *Astrazione e realtà*, pp. 15-61.

<sup>42</sup>Ver também *Elementa nova matheseos universalis*, onde Leibniz escreve que a imaginação não tem nada que intervir na metafísica, a qual está preocupada com os inteligíveis puros, e na *mathesis universalis*, entendida como o método para um cálculo puro sobre aqueles

Em uma passagem dos *Nouveaux Essais* (G. V, p.243) que nos interessa nesse contexto, Leibniz escreve que Locke confunde ideia geométrica e imagem. Mas isso não deveria nos lembrar de Kant. Enquanto a imagem de um polígono é, para Leibniz, uma ideia confusa, uma ideia distinta do mesmo só pode ser fornecida pelo entendimento. A visão do corpo pode ser um meio para a visão da mente, mas é muito diferente dela. Em outras palavras, por imaginação Leibniz entende a produção de um signo visível a ser usado em uma demonstração simbólica, não o *procedimento* regrado *a priori* de Kant para dar a uma figura sua imagem. A função dos produtos da imaginação é a de ajudar o pensamento simbólico em sua dedução “cega”. No conhecimento simbólico, nós pensamos participando da vida independente dos caracteres. Simultaneamente, a cognição simbólica é tanto instrumental quanto inferior em contraposição ao conhecimento intuitivo (*Meditationes*, G. IV, p.422).

Em seu “*calculemos*”, Leibniz substitui a relação figural do pensamento com a dadidade com sua reificação na automação do raciocínio, que ele exorta para o cálculo. Com respeito ao ideal de Leibniz de uma univocidade de significado dos caracteres e à tendência de mecanizar as operações do pensamento através do uso de signos, é útil consultar a crítica hegeliana ao projeto leibniziano do raciocínio simbólico<sup>43</sup>. O núcleo da crítica de Hegel era que, na *cognitio caeca seu symbolica* de Leibniz, o espírito confia em um meio alheio, a exibição externa hieroglífica de suas próprias representações, exibição essa que, no fim, torna-se independente e continua a ser o portador exclusivo do significado. No mesmo sentido, podemos dizer que, se a imaginação em Descartes ainda tinha uma relação necessária com as figuras das coisas, na cognição cega de Leibniz, os símbolos tornaram-se autônomos em relação aos objetos que representam. Isso não poderia ser mais evidente do que no caso das equações algébricas. Aqui os símbolos não representam conceitos ou seres determinados, como por exemplo

---

mesmos objetos (qualidade e quantidade) que são sujeitos à imaginação (“per ea quae sub imaginationem cadunt, sive ut ita dicam Logicam imaginationis”, em: COUTURAT, *Opusculs et fragments*, p. 348).

<sup>43</sup>Cf. HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie* (Heidelberg: C.F. Winter, 1830), §459 Obs.

na linguagem, mas designam um ser em princípio abstrato ou geral, por exemplo, uma raiz ainda desconhecida.

A palavra ‘símbolo’ vem do grego. Originariamente, significa um sinal de amizade. É a correspondência necessária e a dependência recíproca das peças de uma moeda ou do vaso que foi quebrado em duas partes para permitir o reconhecimento futuro entre dois amigos, ou entre um convidado e um anfitrião. Significativamente, a palavra é usada por Aristófanes no *Simposio* de Platão para aludir ao fato de que nosso ser é o resultado da divisão de Zeus dos homens redondos andróginos, e ao nosso inextinguível desejo de reunir-nos com nossa parte complementar, num sonho impossível de recuperar uma unidade perdida para sempre (191d5-7). Nas palavras de Hegel, o símbolo é um Ser-para-outro. É *naturaliter* constituído e compreendido com referência a algo diferente dele mesmo. Na tradição filosófica e religiosa, é geralmente uma marca sensível que se refere a uma ideia suprassensível. Para Leibniz, a função representacional dos símbolos é, antes de tudo, uma relação convencional de designação. Ao fazer dos símbolos convenções da imaginação auxiliando o processo da lógica dedutiva, Leibniz torna o critério de semelhança - e, portanto, a correspondência com a coisa - secundário em relação à instrumentalidade dos signos arbitrários que se prestam melhor a serem usados em um cálculo lógico. Os signos são as ferramentas sobre e através das quais a *mathesis universalis* opera. Isso estará na raiz da axiomatização posterior ou da fundamentação lógica da matemática e da destituição da intuição e da imaginação em seu sentido kantiano.<sup>44</sup>

Seja-me permitido, agora, extrair minhas conclusões da forma mais clara possível. Como vimos, Kant separa a noção de forma de qualquer relação a uma estrutura eidética dada ou a uma representação interna. Os conceitos, para Kant, ao contrário de seus predecessores em Descartes, que os descrevia como figuras mentais, são o produto puramente discursivo da atividade unificadora do entendimento. A imaginação, por sua vez, pode ser mais ou menos arbitrária. Mas, ao invés de ter a ver com o grau de

---

<sup>44</sup>Discuto a interpretação de Frege da noção kantiana de síntese em meu “Mathematical Synthesis”, §3.

clareza do pensamento, ela é o efeito do entendimento sobre a sensibilidade. Em vez de *criar* os meios para a expressão dos conceitos, ela *modifica* o sentido, exibindo os conceitos em intuições espaço-temporais. Assim, Kant pode certamente estar em dívida com Leibniz, e com a noção de Baumgarten e Wolff de imaginação como o poder de inventar formas abstratas e de criar construções matemáticas<sup>45</sup>. Mas suas noções de símbolo, de intuição e de exibição, diferem de suas homólogas em Leibniz, assim como a relação que ele enfatiza entre imaginação, forma e signos.

De fato, Kant faz o oposto de Leibniz. Ele tira da intuição a conotação noética envolvida na apreensão dos inteligíveis (*simplicia*) por parte do *lumen naturale* de Leibniz e limita a intuição às formas do espaço e do tempo. Além disso, ele agrupa tanto o conhecimento simbólico (definido, no espírito da tradição, como uma exibição analógica de ideias da razão) quanto o conhecimento intuitivo sob a designação comum de exibição figurativa ou *hypotyposis* (KU § 59). E mais, ele separa o modo esquemático do modo característico de sensibilização, e atribui a intuição matemática ao modo esquemático. Assim, a matemática não é, antes de tudo, um cálculo, um raciocínio cego, mas se origina na intuição *a priori* do espaço e do tempo. E isso só é possível porque a necessidade, longe de ser analítica, já é inerente às construções da imaginação na intuição. Para Kant, as hipotiposes são exibições esquemáticas *a priori*, essencialmente relacionadas com o espaço e o tempo. Em vez disso, os caracteres não são uma particularização de conceitos, mas uma representação convencional, instrumental para a abstração. Os signos não são mais do que auxílios ou imagens para a imaginação reprodutiva. Signos e exibição esquemática da imaginação diferem por espécies, não por grau. Por fim, é apropriado, nesse ponto, lembrar que, para Kant, a origem da confusão de Eberhard entre imagem (ou signo) e esquema, contra a qual Kant protesta em seu último ensaio *Über eine Entdeckung*, era o leibnizianismo de Eberhard. Para resumir em

---

<sup>45</sup>Ver BAEUMLER, A. *Kants Kritik der Urteilskraft, Ihre Geschichte und Systematik* (Halle: Max Niemeyer, 1923), Vol. 1, pp. 141-166, e MAKKREEL, R.A. *Imagination and Interpretation in Kant* (Chicago: University of Chicago, 1991), p. 10.

termos kantianos, Leibniz conhecia a imaginação produtiva somente em seu uso empírico, não em seu modo esquemático.

#### 4. Conclusão

A apreensão sintética do múltiplo numa imagem para um conceito unitário e a determinação objetiva do sentido nas ciências sintéticas *a priori*, como as duas funções da mesma síntese figurativa, são as características distintivas da imaginação de Kant. O próprio Kant percebe e enfatiza a originalidade de seu próprio ponto de vista. Em uma nota de rodapé na primeira edição da *Crítica*, Kant escreve que

“Que a imaginação seja um ingrediente necessário da própria percepção, certamente ainda nenhum psicólogo pensou. Isto acontece, em parte, porque se limitava essa faculdade apenas às reproduções, e em parte, porque se acreditava que os sentidos nos forneciam não só impressões, mas também as encadeavam e conseguiam formar imagens dos objetos, o que, sem dúvida, além da receptividade das impressões, ainda exige algo mais, a saber, uma função que as sintetize” (A 120n.)<sup>46</sup>.

Como vimos, esse traço não está completamente ausente das descrições da imaginação anteriores a Kant. De fato, Leibniz também requer uma combinação sintética dos dados do sentido comum na imaginação ou no sentido interior. Portanto, não se pode dizer que ele limite a imaginação a uma reprodução empírica, como pretendia Kant nesta passagem. Mas é verdade que Kant entende a síntese da imaginação na percepção como um dos possíveis usos concretos da síntese figurativa. Assim, a síntese envolvida na percepção, salientada por Kant nessa passagem, é apenas parte da verdade. A esquematização *a priori* dos conceitos puros do entendimento, como princípio para a síntese figurativa tanto na percepção, quanto na exibição *a priori* de conceitos

---

<sup>46</sup>Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001, pp. 187-88.

matemáticos na intuição, é a essência específica fundamental da imaginação transcendental.

Para Kant, a imaginação é uma estrutura-chave da experiência, não apenas um instrumento para representar a extensão. Assim, por mais que pensemos que ele deve muito a seus antepassados modernos, seja em um modo cartesiano ou em um modo leibniziano, acho que devemos reconhecer a originalidade da definição kantiana da imaginação. Ao contrário de seus predecessores modernos, nos quais o entendimento tinha que disciplinar, com sucesso intermitente, uma imaginação frequentemente recalcitrante, em Kant a orientação constante fornecida pelas categorias do entendimento explica a atividade normativa da imaginação como uma determinação metódica da forma dos fenômenos. Para resumir, eu diria que não é tanto a *atividade* envolvida na síntese da imaginação que rompe com a tradição; em vez disso, pela primeira vez, Kant integra a regularidade e a necessidade de um método na imaginação.





# IMAGINAÇÃO E JUÍZO NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

---

## 1. A pré-história da razão

Heidegger não foi o primeiro a reconhecer o papel central da imaginação na *Crítica da Razão Pura*<sup>47</sup> de Kant. Em maneiras diferentes, Beck, Maimon, Fichte e Hegel estavam bem cientes de sua importância. De fato, Kant nos fornece uma teoria da imaginação que, enquanto aparentemente reafirma muitos dos traços tradicionalmente associados a ela, na verdade revoluciona o significado compreensivo dela. A concepção da imaginação como de uma atividade sintética, em vez de denotar a posição intermediária entre sentido e entendimento, identifica uma mediação genuína, com uma lógica independente por si mesma; dentre as muitas consequências disto, a imagem não é mais o resíduo inerte de experiências passadas. A própria definição de imaginação como a capacidade de representar um objeto na intuição ainda que em sua ausência – uma definição que Kant herda diretamente de Baumgarten e Wolff – implica, através da noção de uma intuição substitutiva, uma unidade sistemática de funções e aspectos variados, mas todos igualmente importantes: auto-

---

<sup>47</sup>Os escritos de Kant (*Kants Gesammelte Schriften*, Academia Prussiana de Ciências (=Ak.) (Org.) (Berlim, 1902 sgg.) são citados conforme as seguintes abreviações e traduções: *Krv* (= *Kritik der reinen Vernunft*, Ak.3), *Crítica da Razão Pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001; *GMS* (= *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Ak. 4), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução de Paulo Quintela, edições 70: Lisboa, 2002; *Início Conjectural da História Humana* (Ak. 8). Traduzido do original alemão por Joel Thiago Klein. Em: *ethic@*, Florianópolis, vol.8, n.1, 2009, pp.157-168; *KU* (= *Kritik der Urteilskraft*, Ak. 5), *Crítica da Faculdade do Juízo*, tradução de Valerio Rohden e Antônio Marques, segunda edição, quarta reimpressão, Editora Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2010; *Rel.* (= *Religião nos limites da simples razão*, Ak.6), tradução de Artur Morão, Edições 70: Lisboa, 1992; *O Conflito das Faculdades* (Ak. 7) tradução de Artur Morão, Edições 70: Lisboa, 1993. Conforme o padrão, a *KrV* será citada na edição A e na edição B. No que diz respeito à *Antropologia do ponto de vista pragmático* (Ak.7) e à *Metafísica dos Costumes* (MS, Ak.6) a única referência será a edição em alemão da Academia, traduzida por nós e citada conforme o número de volume, seguido pelo número de página. No caso das demais obras, será indicado o número de página da edição alemã, seguido pelo número de página da edição em português.

afecção; síntese a priori; a relação entre presença e ausência; determinação temporal; a referência mútua e, de fato, o conflito entre intuição e significado; e a negação do dado, ou seja, sua transformação em um objeto de atividade ou produção espontânea. Todas essas funções e aspectos, por sua vez, requerem a habilidade de revogar o que está atualmente dado. A essas questões é preciso acrescentar aquelas que concernem às visões de Kant sobre a normatividade da imaginação e suas relações com os conceitos puros e os esquemas intelectuais. Essas funções interrelacionadas se destacam numa primeira leitura da *Crítica da Razão Pura*.

Uma leitura superficial, assim como uma entusiástica, acha desconcertante que Kant não percorreu completamente essa linha extraordinária de pensamento além das passagens supostamente dedicadas a ela, a saber, o esquematismo ou a faculdade de juízo na *Análítica dos Princípios*. Em particular, surpreende todos os leitores, mais ou menos superficiais ou entusiásticos, que questões tais como a relação entre presença e ausência, a reciprocidade de intuição e significado ou interpretação do dado a qual vai além do que aparece nele, não são colocadas com respeito ao domínio prático, no qual elas apareceriam tão urgentes quanto no domínio teórico. Consideremos, por exemplo, a teoria da simpatia de Adam Smith, na qual a imaginação subjaz à rede das relações sociais: a necessidade de interpretação, de ordenamento e de juízo da moralidade de um agente por parte do espectador ocorre como a tentativa de se identificar com as motivações e as situações que nos esforçamos para entender sem sermos capazes de percebê-las ou de acessá-las imediatamente numa experiência em primeira pessoa.

Aqui, gostaria de comentar brevemente sobre um exemplo diferente, Rousseau<sup>48</sup>. Rousseau escreve no segundo *Discurso* que aquelas conjecturas que ele arrisca visam a um entendimento próprio “de um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem,

---

<sup>48</sup> O segundo *Discurso* e *Emílio* de Rousseau são citados a partir das traduções seguintes: ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, tradução de Lourdes Santos Machado, Editora Nova Cultural: São Paulo, 1999; *Emílio*, tradução de Roberto Leal Ferreira, Editora Martins Fontes: São Paulo, 1995.

contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar nosso estado presente” (*Discurso*, p.44). Aqui a imaginação põe em suspenso o mundo como nós o conhecemos. A experiência normal não é mais o guia que nos permite orientar a nós mesmos no mundo, pois não visamos a uma descrição de fatos, mas projetamos uma situação imaginária sobre a natureza, a fim de obtermos uma visão compreensiva dela. O estado de natureza é incognoscível e não pode ser descrito com precisão histórica; ele é ficcional, uma conjectura, e, contudo, não é simplesmente um instrumento metodológico. É uma construção filosófica que devemos entender e cujos detalhes temos que imaginar com um esforço sustentado e concentrado; ela fornece, assim, um pano de fundo, um poderoso modelo que ilustra contrastivamente os ganhos e as perdas em que incorremos desde que supostamente o abandonamos.

Vale a pena notar que o estado de natureza, apesar das intenções de Rousseau, não é acessível a um olhar natural, não corrompido: como vemos a partir dos exemplos paradoxais da estátua de Glauco e da citação de Buffon com respeito ao lema de Delfos, é preciso de juízo e de reflexão não somente para “separar o que há de originário e de artificial” (*Discurso*, p.44), mas também para conhecer o “homem” como a natureza o formou.

A imaginação trabalha incessantemente nos bastidores para possibilitar a visão do homem natural. Ela é uma pressuposição tácita para o *Discurso* de Rousseau, na medida em que ela nos permite ver a natureza como um todo, adquirir uma visão compreensiva que utilizamos quando somos chamados a julgar as cenas parciais que constituem nossa vida a partir de nossa perspectiva limitada. De fato, todavia, a pressuposição é tão tácita que Rousseau parece esquecê-la quando se põe a descrever a imaginação no *Discurso*.

A tradição moralista neo-estoica e francesa dos séculos 17 e 18 tinha associado a imaginação à opinião e às paixões, e estas à desordem, agitação, febre patológica, conflito civil. As paixões refletem opiniões, que podem ser apenas caprichosas, ditadas por condutas exteriores, reputação e convenções; mas quando a imaginação gera paixões o resultado é desordem, um estado de

turbulência ou doença. A imaginação deforma a realidade e persuade mentes fracas; é primeiramente e principalmente uma força retórica. Mas, diferentemente que a tradição platônico-aristotélica, onde a imaginação estava associada à opinião e gerava erros ocasionais e impressões falsas, agora a imaginação pode também ser vista como um princípio de desregramento, na medida em que ela faz surgir mundos separados em que nós nos perdemos. Dom Quixote se torna o paradigma de um novo perigo para a integridade mental.

Rousseau herda só em parte essa tradição, quando ele salienta os perigos da imaginação. O que é bem mais surpreendente é o funcionamento simultâneo da imaginação em dois níveis que, à primeira vista, parecem incompatíveis. Enquanto a visão da imaginação estabelece o cenário para a concepção do estado de natureza, ela então é denunciada como a fonte de nossa infelicidade. O homem natural não conhece nenhum desejo que vá além de suas necessidades físicas; suas necessidades são limitadas e facilmente satisfeitas. “Sua imaginação nada lhe descreve, o coração não lhe pede” (*Discurso*, p. 66); “a imaginação, que determina tantos prejuízos entre nós, não atinge corações selvagens” (*Discurso*, p. 80). Para que o desejo reine, já deve ter acontecido a transformação do amor de si em egocentrismo, o *amour propre*, e o desejo deve ter ocupado o lugar da necessidade natural. Em outros termos, a imaginação necessita de reflexão e providência, e estas estão a serviço do cálculo de benefícios e interesses do ego. Focando-se em fins remotos, a imaginação nos aliena de nós mesmos, separando-nos de nossos sentimentos. Ela cria inteiramente novas paixões, as quais todas vivem sob a égide de desejos cada vez mais novos e supérfluos, e está, dessa forma, condenada à insatisfação.

A educação de Emílio é outro modelo bastante abstrato e imaginário; ele é um “espírito comum” (*Emílio*, p. 30), uma criança desprovida de pais, de iguais e das demais coisas, a qual nada mais é senão o receptáculo dos experimentos pedagógicos de Jean-Jacques em um campo isolado. Nele, Rousseau renova sua advertência dos perigos de expandir nossas faculdades sem sermos capazes de expandir proporcionalmente nossos poderes: o

equilíbrio entre desejo e poder, que somente admite a felicidade, é destruído quando a imaginação é despertada, pois, ao contrário do mundo real, o qual nunca deveríamos abandonar, a imaginação é infinita. A imaginação “amplia para nós a medida dos possíveis [...] e provoca e nutre os desejos com a esperança de satisfazê-los” (*Emílio*, pp. 70-71). A imaginação está direcionada para o futuro, e, com ele, para a rede de dependências que constituem o mundo humano; se deixamos a criança dependente das coisas, nós teremos somente ensinado a ela a ordem da natureza e o reconhecimento dos limites. A dependência do homem é, antes, altamente mediada e socialmente induzida, gera todos os vícios e corrompe o coração da criança, e, mais importante ainda, embaça todo o senso dos limites; os limites agora são vistos como a tal ponto dependentes de convenções e relações que nos enganam quanto a sua supressão ou suspensão imaginária.

Como em Hobbes, assim em Rousseau a imaginação é a causa das paixões mais fortes, porque seu olhar está fixado no futuro remoto. Mas não deveria ser subestimada uma diferença muito importante entre Hobbes e Rousseau: suas respectivas soluções para esse problema. Enquanto Hobbes impede o desejo e a imaginação do homem e tenta controlar o medo pela instituição política do árbitro simbólico - o soberano, um ator do qual nós somos os autores - Rousseau propõe usar a própria imaginação como um fator civilizatório. Não podemos educar Emílio para controlar seus desejos, mas temos antes que voltar seu desejo sexual natural que surge na puberdade para uma forma sublimada de amor e para um anseio pelo casamento, e temos que transformar seu *amour propre* em compaixão através da visão do sofrimento humano. Assim, a imaginação não é suprimida mas desviada; torna-se moral. Nessa forma idealizada, ela oferece uma alavancagem inesperada e indispensável para nossa transformação, a margem para o desenvolvimento das relações sociais autênticas, porque ela pode funcionar como um abrigo da influência corruptora da sociedade.

Notem que há uma diferença fundamental entre a compaixão que surge da reflexão e a transformação de uma paixão egocêntrica em preocupação com os outros, e a pena que um sente

ao olhar o sofrimento de todas as criaturas vivas no segundo *Discourse*. A última não envolve a imaginação; é uma espécie de identificação animal baseada no sentimento (além disso, para o homem natural um *outro* como eu ainda não existe). A primeira, ao contrário, como que tentando estar na pele de outra pessoa, parece um aspecto chave da imaginação em exercício.

Dada a importância de tudo isto, surge imediatamente a questão de por que não há, pelo menos à primeira vista, nenhum traço dessa imaginação em Kant. Parece que Kant esteja interessado na imaginação somente ao nível do que ele chama de planícies férteis da experiência, da nossa síntese e constituição de um fenômeno intuitivo unitário. Notando esta aparente lacuna nos escritos práticos de Kant, Hannah Arendt propõe identificar na noção de ‘senso comum’, que Kant introduz na *Crítica da Faculdade do Juízo*, as razões para uma possível unificação de nossos entendimentos do mundo humano, a imaginação e o juízo<sup>49</sup>. De acordo com Arendt, a política não é o local da manifestação da verdade, que comanda nosso consentimento, mas pressupõe a liberdade, e é, desse modo, um convite para o acordo. Um acordo potencial não é garantido; enquanto tal, ele requer a imaginação como a habilidade de representar para nós mesmos perspectivas que não são nossas, e, além disso, um espaço público para a discussão possibilitada pelo que Kant denomina ‘mentalidade ampla’. O modelo para este acordo torna-se o juízo de gosto de Kant, em que alguém reflete sobre o gosto dos outros e leva em consideração os juízos possíveis deles. Nessa perspectiva, a intersubjetividade não é constituída pela necessidade de ou pelo desejo por reconhecimento, mas é, antes, a pressuposição que torna inteligível para a reflexão o espaço da aparência. O problema, todavia, é que Arendt negligência arbitrariamente a relação entre regras e juízo e o fundamento *a priori* do juízo, a finalidade; como resultado, ela falha em fazer justiça ao tema compreensivo da terceira *Crítica* e, em particular, à unidade tensionada de suas duas partes. Além disso, Arendt mal considera a filosofia prática de Kant, e, contrastando tão nitidamente a segunda *Crítica* com a

---

<sup>49</sup> ARENDT, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R.Beiner (Chicago, IL and London: Chicago University Press, 1982).

terceira, inevitavelmente obscurece as relações sistemáticas entre elas e a preocupação orientadora e sistemática de Kant com a autonomia da razão em todas suas formas que estão em jogo na segunda e na terceira *Críticas*<sup>50</sup>.

Vale considerar se Kant de fato aprecia o papel da imaginação na prática, e, em particular, se, não identificando tal apreciação, quicá Arendt estivesse procurando no lugar errado. Vale perguntar, talvez, em quais trabalhos devemos nos concentrar e que tipo de conexões devemos valorizar e investigar antes de privilegiar certos aspectos da filosofia de Kant, enquanto ignoramos outros. Arendt teria sido servida melhor se ela, por começar, tivesse levado mais a sério e lido mais cuidadosamente a *Fundamentação* e a *Crítica da Razão Prática*. Ainda assim, isso poderia não ter sido o suficiente, pois o que seriamente se precisa é uma leitura que vá além da fundamental alteridade do que supostamente esclarece o princípio supremo da moralidade, mas, em si mesmo, tem a função sistemática de uma preparação para uma metafísica positiva da moral, por um lado (*Fundamentação* e a *Crítica da Razão Prática*), com os escritos antropológicos, políticos, históricos e religiosos, a *Crítica da Faculdade do Juízo*, e a *Metafísica dos Costumes*, por outro. Tal exame, relacionando domínios declarados como opostos, oferece, de acordo com minha sugestão, a perspectiva de um entendimento mais equilibrado da filosofia prática de Kant, um entendimento que, enquanto pode fazer surgir por si mesmo dificuldades inesperadas, também serve para resolver problemas apenas esboçados, quando não negligenciados, nas obras

---

<sup>50</sup> Dentre as muitas surpreendentes simplificações dos textos de Kant na leitura de Arendt, sua falta de atitude crítica acerca daquilo ao que ela se refere como à interpretação comum da *Crítica da Razão Prática* enquanto ‘filosofia política de Kant’ segue em paralelo com sua escolha da ‘mentalidade ampliada’ da *Crítica da Faculdade do Juízo* como genuíno cerne político da filosofia de Kant. Essa caracterização ocorre muito cedo na carreira dela; encontra-se em “The Crisis in Culture” (1954), em: *Between Past and Future*, nova edição ampliada (New York: Viking Press, 1968), pp.219-220. Em sua obra tardia *Life of the Mind* (San Diego, CA, New York-London: Harcourt Brace Jovanovich, 1971 e 1978), ela expressa suas ressalvas sobre a segunda *Crítica*, sem oferecer nenhuma razão específica. Para uma crítica mais detalhada da leitura arendtiana de Kant, assim como para uma discussão da literatura sobre o tema (especialmente os ensaios de Beiner), veja meu trabalho: *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico: Studio su Aristotele e Kant* (Pisa: ETS, 2004), pp. 43 sgg.

fundantes. Sem essa expansão de horizonte, as observações de Kant sobre, por exemplo, a esquematização fenomênica da lei moral, a realização necessária do noumênico em suas múltiplas manifestações, estão sujeitas a permanecer obscuras.

Kant está bem ciente do problema colocado por sua alegação de que as ações, que pertencem ao mundo espaço-temporal, são determinadas por princípios não condicionados pelo tempo. Porém, expressa nesses termos, a antinomia tem que permanecer num simples beco sem saída. Reconhecidamente, no *Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*, Kant escreve sobre as ações humanas, fenômenos da liberdade, como eventos naturais; na *Fundamentação* ele levanta o problema da relação entre o inteligível e o fenomênico, mas somente para reiterar a natureza dividida do homem: na terceira seção da *Fundamentação*, a antinomia, tomada da *Dialética Transcendental* da primeira *Crítica* sem variações significativas, torna-se a suposta solução para o problema da realidade da liberdade. Em passagens importantes dos outros textos que mencionei, Kant, contudo, dirige sua atenção para a *relação* entre fenômenos e noumenos, uma relação que oferece, em vez de um silêncio infrutífero, a possibilidade de descrever analogicamente o que é puramente racional.

O fato de que nossas ações são noumenicamente livres, ainda que ocorram no nível fenomênico, é irrelevante para nossa escolha relativa à lei moral, para a qual conta somente o motivo determinante da escolha. Não obstante, a relação entre o noumênico e o fenomênico na ação se torna relevante nos escritos de Kant sobre a história e a fé, que pressupõem sinopses, interpretações e fenomenalizações. Temos uma necessidade natural para tornar nossos conceitos supremos compreensíveis e significativos. Dentre as possíveis aplicações desse princípio, a imaginação pode empregar o imaginário religioso para tornar intuitiva e representar a si mesma o reino invisível de Deus na Terra: na *Religião*, Kant trata a imagem bíblica do fim do mundo como a representação simbólica de um fim racional. Com respeito à história, a imaginação pode também representar eventos como sinais de significados que não são por si mesmos intuitivos, tal como o progresso histórico (na *Antropologia*, Kant escreve sobre



nossa “capacidade de reconhecer o presente como meio para conectar a representação do que é previsto com aquela do que é passado” (7/191) e, em vários textos, ele escreve particularmente sobre o significado de um evento importante, tal como a Revolução Francesa).

Gostaria de me debruçar brevemente em um dos escritos de Kant que parece se contrapor ao preconceito acima mencionado da apreciação da imaginação prática por parte de Kant, isto é, o *Início Conjectural da História Humana* (1786) (vejam também o fim da *Antropologia*, sobre o caráter de raças e espécies). Kant apresenta o *Início Conjectural* como um itinerário destinado a evocar as principais etapas do Gênesis; sugiro que se trata, não menos obviamente, da interpretação dos dois *Discursos* de Rousseau recordados acima. O texto de Kant é, ele escreve, “um mero passeio [...] nas asas da imaginação” (109-110/157), um “conjectura” sobre o estado de natureza (109/157). Assim como fez Rousseau na observação sobre Condillac e a anatomia comparada, do mesmo modo Kant pensa ser necessário considerar os seres humanos no estado de natureza “depois que esse[s] já tinha[m] feito um poderoso passo na habilidade de se servir[em] de suas forças” (110/158, tradução modificada<sup>51</sup>), especialmente depois de eles terem se tornado capazes de permanecer em pé, caminhar e falar. O que é, de modo mais evidente e importante, rousseauiano, no entanto, é a ideia de que a razão desperta na forma da comparação (111/158), e que ela

“...com o auxílio da imaginação, pode criar não apenas desejos *desprovidos* de impulso natural, mas pode criar até mesmo desejos *contrários* a ele. Tais desejos receberam inicialmente o nome de *concupiscência* [*Lüsternheit*], mas por meio deles foi imaginado gradualmente um conglomerado de desejos supérfluos e até mesmo de inclinações antinaturais, os quais foram colocados sob o nome de *opulência* [*Üppigkeit*]. (111/159)

---

<sup>51</sup>Aqui foi preciso ajustar a tradução do original, que se refere a um único casal de indivíduos formados, ao contexto do artigo, onde o sujeito da frase temporal se pluraliza até incluir os seres humanos no estado de natureza. (N.d.T.)

A ocasião de se tornar infiel aos impulsos naturais pode, a princípio, parecer como um desenvolvimento trivial; mas, uma vez que esta possibilidade é descoberta, a razão torna-se consciente de sua própria infinidade, de sua habilidade de se expandir para além dos limites aos quais os animais estão confinados e de “trapacear a voz da natureza” (112/159). A razão pode, deste modo, “escolher por si mesm[a]”<sup>52</sup> um modo de vida, diferentemente dos outros animais que se encontram amarrados a um único” (*ibid.*). Rousseau escreveu também que o animal “escolhe ou rejeita por instinto, e o outro [o homem], por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe for vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela” (64). Na sequência imediata dessa observação no *Discurso*, encontra-se a passagem bem conhecida sobre o pombo que, ao contrário do homem, que é plástico o suficiente para se adaptar a diferentes situações por causa de sua liberdade do instinto, morreria de fome perto de um pote cheio das melhores carnes.

Kant insiste que o prazer de saborear esta liberdade vai de mãos dadas com a consciência de que não há caminho de volta; *ansiedade e medo* são o produto da recém descoberta liberdade, que, para começar, é liberdade do instinto e de limites. A natureza cuida dos animais dando a eles os instintos, que funcionam como uma forma de certeza. Os seres humanos, ao contrário, estão agora “à beira de um precipício” (112/159) porque não estão mais direcionados para objetos predeterminados do desejo, mas “foi lhe[s] aberta uma infinidade de outros objetos de desejo” (*ibid.*). Isso mostra como tanto Kant quanto Rousseau pensem o homem natural enquanto sendo, desde o início, outro da natureza, apesar de aparências e pronunciamentos do contrário (pelo menos no caso de Rousseau).

Tudo isso nos faz perceber que somos relativamente livres de nossa natureza, de nossos instintos. Podemos trabalhar neles. Assim como Rousseau opõe o instinto de nutrição do pombo aos

---

<sup>52</sup>O texto original de Kant fala do ser humano, enquanto o autor refere essa passagem diretamente à razão do ser humano. Por isso, foi necessário ajustar ao contexto a ocorrência do pronome. (N.d.T.)

homens de costumes dissolutos, nos quais a vontade fala quando a natureza é silenciosa, do mesmo modo Kant faz com que a influência da razão sobre o instinto de nutrição dê lugar a sua capacidade de influenciar o instinto sexual. Em nós, esse instinto é retirado dos sentidos, e “seria capaz [...] de ser prolongado e até mesmo ampliado com a ajuda da imaginação. [...] Através disso, evita-se o tédio, ao qual conduz a satisfação de um desejo meramente animal” (112-13/159, tradução modificada).

Nós transformamos o que originalmente depende dos sentidos em uma inclinação mais intensa e duradoura. “A *recusa* [*Weigerung*] foi o artifício que permitiu ao ser humano passar dos estímulos meramente sensíveis aos estímulos ideais [*idealischen Reizen*], do desejo meramente animal gradualmente ao amor e, com ele, do sentimento do meramente agradável ao gosto pela beleza” (113/159-160, tradução modificada).

O resultado é que o senso de decência, a inclinação para inspirar respeito pelo ocultamento do que poderia convidar ao desprezo, serve como “a base autêntica de toda verdadeira sociabilidade, o primeiro aceno para a formação do ser humano como uma criatura moral” (113/160, tradução modificada).

O próximo passo, Kant continua, foi a antecipação auto-consciente do futuro, que resulta ser uma faca de dois gumes.

“Essa faculdade de não apenas desfrutar dos momentos presentes da vida, mas também de tornar presente a si o tempo por vir, muitas vezes distante, é a marca mais decisiva da vantagem humana, a saber, preparar-se para sua determinação conforme a fins distantes – entretanto, é também igualmente a fonte mais inesgotável de preocupações e aflições provocadas pelo futuro incerto, das quais todos os animais foram dispensados. (113/160, tradução modificada)

A previdência e a antecipação do futuro estão dirigidas para a labuta do trabalho e as dificuldades da condição feminina, então para a morte e os descendentes, o único conforto que aliviava os seres humanos do pensamento de fim que, agora, eles sabiam como inevitável. O último passo foi a compreensão da igualdade

de todos os seres racionais enquanto fins em si mesmos, e a superioridade moral do homem sobre todos os outros animais.

Como é mostrado ulteriormente pela inversão de Kant do conto bíblico de Caim e Abel, de acordo com a superioridade, do ponto de vista dos laços civis, da agricultura sobre a pecuária, defendida por Rousseau no segundo *Discurso*, Kant se apropria das considerações de Rousseau em diferentes níveis. A moralidade aparece pela primeira vez como vergonha e pressão social, como distinção dos outros e desejo de ser reconhecidos como indivíduos, pelo que, como nós vimos, escondemos o que pode invitar ao desprezo (em Rousseau a primeira busca pela distinção é a excelência no mérito, na habilidade, na beleza em nossa aparência pública). Fica claro que as diferenças não devem ser ignoradas: enquanto para Rousseau o artifício é alienação, para Kant ele é comparável à guerra, que é um fator civilizatório; e, enquanto em Rousseau, como em Hobbes, o entendimento e a razão têm um status derivativo, Kant muda o discurso da imaginação sozinha para o elo entre imaginação e razão. Apesar destas diferenças, no entanto, a passagem do finito para o infinito, da natureza para a razão, do instinto para a liberdade, é pensada por Kant e por Rousseau em linhas muito similares.

## 2. Imaginação e juízo

Essa imaginação, todavia, permanece, para Kant, ao nível da “astúcia da razão”, para lembrar da expressão de Eric Weil, ou ao nível da “pré-história da razão”, para citar Yovel<sup>53</sup>. Ela é empregada por Kant para explicar o fim cultural, não moral, da natureza, e, portanto, não basta para justificar a significância da imaginação prática do ponto de vista crítico e transcendental. Para iluminar o papel da imaginação prática neste nível, uma linha mais promissora de investigação diz respeito à relação entre imaginação e juízo, primeiro na *Crítica da Razão Pura* e, então, mais fundamentalmente, no nexos sistemático das três *Críticas*.

---

<sup>53</sup> YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History* (Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press, 1980), pp.190 sgg.

Na introdução à *Analítica dos Princípios da Crítica da Razão Pura*, intitulada “A faculdade de julgar transcendental em geral”, Kant distingue o entendimento, enquanto faculdade de regras, da faculdade de julgar, definida como “a capacidade de *subsumir* a regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não (*casus datae legis*)” (*KrV* A 132 / B 171). Enquanto o entendimento produz regras, o juízo é um talento natural que alguém pode praticar e refinar através de exemplos, mas não ensinar - sua falta, escreve Kant, “nenhuma escola pode suprir”. É por isso que o juízo nos identifica em nossa individualidade mais do que nossa habilidade de usar o entendimento e suas regras; e Kant adiciona, em uma nota de rodapé, que a falta desta habilidade é corretamente denominada “estupidez”. De fato, ele insiste que não é incomum encontrar homens instruídos e, até, eruditos, que, desprovidos de juízo, são incapazes de interpretar, avaliar e entender a experiência de acordo com o conhecimento deles, e de aplicar suas teorias aos casos particulares. “Estupidez”, para Kant, não é, então, uma incapacidade de raciocinar ou de tirar inferências, mas é a incapacidade de apreciar, reconhecer ou perceber o conteúdo intuitivo daquilo que se conhece.

“Assim, um médico, um juiz, um estadista” ele escreve

“podem ter na cabeça excelentes regras patológicas, jurídicas ou políticas, a ponto de serem sábios professores nessas matérias e todavia errar facilmente na sua aplicação, ou porque lhes falte o juízo natural (embora lhes não falte o entendimento) e, compreendendo o geral *in abstracto*, não sejam capazes de discernir se nele se inclui um caso *in concreto* ou então também por não se prepararem suficientemente para esses juízos com exemplos e tarefas concretas.” (A 134 / B 173)

O juízo é a habilidade de relacionar o universal e o particular em uma maneira significativa e inteligente. O homem estúpido precisa de exemplos que vivificam para seus olhos o sentido de uma ponte que não lhe está disponível, uma ponte que lhe permita ver no universal mais do que a letra morta, ponte esta que ele, no

entanto, não está em posição para lançar quando o mesmo está voltado à experiência.

No resto da seção, Kant distingue entre a lógica geral, que não pode dar nenhuma orientação à nossa faculdade de juízo, e a lógica transcendental, que não apenas dá regras, mas pode, também, especificar a priori o caso ao qual a regra se aplica. Infelizmente, isso não ajuda muito com respeito aos fins do poder do juízo na moral, porque tudo que Kant tem em mente é a teoria da auto-afecção e da síntese a priori ou o efeito (*Wirkung*) do entendimento sobre a sensibilidade que ele está prestes a expor. O entendimento tem regras puras, as categorias, que ele aplica à experiência em uma maneira mediada, isto é, através do único possível termo médio entre o entendimento puro e a sensibilidade, o tempo. Os esquemas do entendimento são somente determinações a priori do tempo baseadas em conceitos puros. Tudo isso nos permite apreciar o elo que, assim, emergiu entre a faculdade do juízo e a imaginação. Os esquemas são, de fato, o resultado da atividade da imaginação produtiva; e Kant procede a seu tratamento deste elo a fim de expor sua teoria do juízo transcendental.

Isso pode causar surpresa, dado o cuidado com que Kant opôs Estética e Lógica, a passividade da sensibilidade e a atividade do entendimento. Em muitas interpretações comuns, a distinção entre a intuição e a discursividade é mantida e repetida acriticamente, de modo que o juízo - como é natural de se esperar, especialmente à luz da identidade da função responsável pela unidade discursiva e pelas várias representações sintéticas numa intuição (*KrV* B 105) - é entendido como a habilidade de formar proposições. Mas, se as coisas ficassem como estão, não só seria impossível ver por que a imaginação produtiva é uma função da faculdade do juízo; o próprio juízo seria desprovido de sua conexão próxima com a imaginação, que é tão importante para Kant nessas páginas. Se nós nos lembrarmos que, quando escreve esta seção, Kant ainda não elaborou a oposição entre juízo reflexionante e juízo determinante, como a conhecemos a partir da *Crítica da Faculdade do Juízo*, temos que salientar que, nem mesmo aqui, neste suposto tratamento do juízo determinante, a aplicação é uma

operação cega e automática do entendimento. Ao contrário, a aplicação requer inteligência, entendimento, isto é, interpretação do particular à luz do universal; e a imaginação é seu modo de operação. Podemos dizer que, na filosofia prática de Kant, não é tanto a imaginação que tem uma importância crucial, mas a relação da “esquematização” que trabalha na tentativa - uma tentativa que é necessariamente apenas analógica, mas, certamente, não menos indispensável - não tanto de transpor o fosso, mas de identificar o ponto de contato possível entre o supracensível e o sensível. O que é essencial para isso é tanto a função simbólica da imaginação quanto a faculdade de juízo enquanto aplicação de um universal para um particular.

Vejam os alguns exemplos como o léxico de Kant reflete essa preocupação. A segunda parte da *Antropologia* sobre as características dos homens tem a ver com, como seu título sugere, “a maneira de conhecer a interioridade do ser humano a partir de sua exterioridade” (7/283); o que está em jogo aqui é alguma forma, ainda por esclarecer, de manifestação ou externalização do que em si e por si mesmo não é intuitivo. Na segunda seção do *Conflito das Faculdades*, Kant fala da ideia de uma constituição de acordo com conceitos puros da razão, tal como a república platônica, que é posta como uma norma eterna. “Uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é sua exibição (*Darstellung*), segundo leis da liberdade, mediante um exemplo na experiência” (91/108; tradução modificada). Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, a exibição é a atividade fundamental da imaginação; mais especificamente, no parágrafo 59, encontramos a distinção essencial entre funções simbólica e esquemática, ou seja, entre a exibição indireta de uma ideia de razão, onde, em certo sentido, o que está exibido é a falha em tornar intuitivo o que nada tem a ver com a intuição e deve, portanto, ser uma referência analógica, e uma exibição intuitiva em exemplos ou esquemas. Esperaríamos, então, que Kant, o qual se esforça para retificar, para tornar rigorosa e mais precisa a linguagem da exibição (especialmente, naquele parágrafo, a dos leibnizianos), falasse da função simbólica na filosofia prática. Mas a aparência de precisão, aqui como em outros lugares, é desviante: enquanto no capítulo sobre o

Esquematismo Kant falava de esquemas de conceitos empíricos (o esquema do cão) - o que já era em si mesmo problemático, após o ênfase de Kant sobre o ponto-chave de que somente as categorias podem ser esquematizadas e que a esquematização vai dos conceitos puros para as intuições, e não vice-versa - aqui (*KU* §59) ele opõe esquemas (de conceitos puros) a exemplos (de conceitos empíricos) como possibilidades alternativas. Além disso, um esquema é chamado de apresentação ou exibição direta do conceito puro (*ibid.*, 352/196), uma exibição que a primeira *Crítica* tinha declarado impossível.

Essas tensões não se limitam a uma comparação entre a primeira e a terceira *Crítica*. Parece que o uso, a gramática, por assim dizer, do termo ‘esquema’ seja muito mais obscura do que esperaríamos, como observamos se nos voltarmos agora para as obras práticas de Kant. Por exemplo, a religião realiza-se em formas históricas; o cristianismo ‘esquematiza’ a religião racional e cada forma de comunidade ética é o “esquema” de um todo moral absoluto (*Rel.* 96/102). Se tivermos em mente a definição original de esquematização como aquela atividade da imaginação que dá aos nossos conceitos puros uma referência intuitiva, temos razão para lamentar a falta de rigor. Mas este uso, tudo exceto rigoroso ou consistente, é ele mesmo um sintoma da necessidade de mediar entre elementos heterogêneos e separados, como é testemunhado ulteriormente pela “esquematização sem conceito” na terceira *Crítica* (§ 35). Nas *Reflexionen*, esse uso impróprio prossegue em linhas similares: “as ações neste mundo são meros esquemas daquelas inteligíveis”<sup>54</sup>, e o fenômeno, por exemplo, o caráter empírico, é o esquema da espontaneidade inteligível.

Na *Metafísica dos Costumes*, encontramos um capítulo “Sobre os deveres éticos dos seres humanos em relação uns aos outros com respeito à sua condição” (MS 6/468-9), onde Kant, depois de conceder que não podemos dar um sistema de tais deveres, mas “apenas regras modificadas de acordo com as diferenças dos *sujeitos* aos quais o princípio da virtude (segundo o que é formal) é aplicado

---

<sup>54</sup> *Reflexion* N 5.612, citada em: HEIMSOETH, H. “Freiheit und Charakter nach den Kant-Reflexionen 5.611 bis 5.620”, em: *Tradition und Kritik*, W. Arnold e H.Zeltner (Orgs.) (Stuttgart e Bad Canstatt: Frommann- Holzboog, 1967), pp.123-44.



nos casos que ocorrem na experiência (o material)”, escreve que “assim como se exige uma transição da metafísica da natureza para a física, uma transição que tem suas regras especiais, algo semelhante se pretende da metafísica dos costumes: a saber, mediante a aplicação dos princípios puros do dever aos casos da experiência, quase que *esquematizar* esses princípios e apresentá-los como prontos para uso prático moral” (*ibid.*). Como resultado, não obtemos diferentes espécies de deveres, mas apenas diferentes modos de aplicação de uma obrigação, a virtude.

Não é difícil reconhecer nestes termos o vocabulário da faculdade de juízo, a aplicação das regras ao particular, o único princípio que expressa a si mesmo numa multiplicidade de obrigações como um universal especificado em casos concretos. De modo similar, na *Antropologia*, a sutileza e a perspicácia são talentos naturais que podem ser refinados com a experiência, mas não podem ser gerados por ela. Aqui (§§54-5) a imaginação é vista em sua afinidade com a sagacidade e o *Geist*. Como em uma tradição que remonta a Bacon e Hobbes, ela se opõe ao juízo: a sagacidade conecta representações heterogêneas, enquanto o juízo separa e limita (Hobbes escreve nos *Elementos da Lei*, capítulo 10, que, enquanto a imaginação descobre semelhanças inesperadas, o juízo discerne “subitamente dissemelhanças em coisas que, de outro modo, parecem ser as mesmas”). Quando, por sua vez, Kant fala da esquematização e da exibição, dificilmente distingue entre duas atividades que, se diferentes, são, no mínimo, pensadas como complementares.

A esquematização nos obriga a reformular o problema da relação entre universal e particular nos seguintes termos: que tarefa atribuímos ao particular? É uma expressão, uma ilustração, uma realização, uma corporificação, uma clarificação, um exemplo do universal? E o que significa dizer que um exemplo é um exemplo de algo que em parte deve ser diferente do exemplo (caso contrário, não seria um exemplo, mas uma aparência por si própria)? Assim, mais do que no conhecimento teórico, na prática devemos enfatizar a importância dos exemplos. Certos eventos ou certas ações são de validade exemplar se, ao permanecerem particulares, adquirem um significado que vai além de sua

ocorrência espaço-temporal. No § 59 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant atribui ao exemplo uma função semelhante àquela de um esquema para o conhecimento: ambos orientam e iluminam a intuição singular, dando-lhe um significado. Graças à imaginação, tomamos o particular como excedendo sua particularidade, como a exibição de algo que não está dado na percepção atual.

Assim, um caso particular, um exemplo, é, ao mesmo tempo, um caso singular e o índice de uma classe; se fosse único em sua generalidade, não seria um bom exemplo. E, no entanto, não passamos do caso para a regra pela simples abstração da exemplaridade, porque o problema é precisamente o de saber o que é tomar um caso como exemplar e de quê. Um exemplo é sempre único à luz do juízo sobre o que deve significar. E aqui, obviamente, devemos pressupor crenças, experiências, argumentos que nos ensinaram como interpretar o que vemos e fazemos. O que é exigido para a decisão moral e para o juízo em geral é que o agente torne o caso em questão inteligível para si mesma ou si mesmo, re-descrevendo e avaliando aspectos das circunstâncias em questão com vistas à interconexão do juízo e da legislação, de modo que este momento interpretativo assume uma importância crucial na decisão que acabaremos por tomar. Não há legislação sem juízo, nem juízo sem imaginação.

### 3. A imaginação simbólica e a reflexão

O momento interpretativo de uma singularidade empírica (ela mesma, a fenomenização de uma intenção racional) à luz de um universal racional vai de mãos dadas com o momento determinante complementar de uma lei que deve ser capaz de particularizar a si mesma em uma multiplicidade de deveres distintos.

Há uma abundância de textos nos quais, mais precisamente, Kant fala desta esquematização nos termos platônicos da relação entre original e cópia, *archetypus* e *ectypus*. A Típica do juízo prático puro é uma dessas ocorrências. Mas, já na *Crítica da Razão Pura*, Kant escreve que o modelo de virtude que nos é apresentado não pode ser reconhecido por nós, a menos que tenhamos em nossa

mente o original, que é uma ideia, ou seja, um conceito necessário da razão que não tem algum correlato intuitivo (A 315 / B 372). Aqui, ‘ideia’ significa um original puro e inalcançável, e a cópia é um ser derivado, defeituoso, limitado e parcial. Ao contrário de uma ideia da razão pura especulativa, uma ideia da razão pura prática “pode sempre ser efetivamente dada *in concreto*, embora somente em parte” (A 328 / B 385 tradução modificada); em outras palavras, pode ser tornada efetiva porque a razão pura prática é a causa da realização de seu conceito puro (ibid.). Mais adiante, no capítulo sobre o ideal da razão pura, Kant acrescenta que a virtude e outros conceitos morais são ideias e, como tais, fornecem a regra; mas o sábio estoico é “um ideal, isto é, um ser humano que só em pensamentos existe, mas que é plenamente congruente com a ideia de sabedoria. Assim como a ideia dá a *regra*, assim o ideal, nesse caso, serve de *protótipo* (*Urbild*) para a determinação completa da cópia” (A 569 / B 597, tradução modificada). A ideia é um conceito abstrato da razão pura, porque nenhuma de suas particularizações é adequada a ela; o ideal, em vez disso, é como uma ideia “*in individuo*” (A 568 / B 596), portanto, tem uma individualização ideal na qual pode ser reconhecido. Além disso, o ideal transcendental como *omnitudo realitatis* é o protótipo de todas as coisas que são cópias inadequadas dele (*ectypa*, A 578 / B 606).

Mas mesmo o platonismo é dito de muitas maneiras, de acordo com a ênfase sobre a separação ou a *methexis*, a participação mútua de mundos alternativos. E, neste ponto, eu acho que vemos um desenvolvimento decisivo nas visões de Kant, da distinção à participação, depois da *Fundamentação*. A *Fundamentação*, de fato, começa ilustrando a necessidade de um fio condutor e de uma regra para o juízo correto (*GMS* 389/16). Com certeza, o imperativo categórico é usado pelo comum entendimento humano como um critério para seu juízo (*GMS* 403/35). Mas isso não significa que podemos simplesmente ‘executar’ o imperativo categórico, efetivá-lo automaticamente. As leis morais exigem ainda, “sem dúvida, uma faculdade de juízo apurada pela experiência, para, por um lado, distinguir em quais casos elas têm aplicação e, por outro, assegurar-lhes entrada na vontade do ser

humano e eficácia na sua prática; pois o ser humano, sendo ele mesmo afetado por tantas inclinações, é, na verdade, capaz de conceber a ideia de uma razão prática, mas não é tão facilmente dotado da faculdade de torná-la efetiva *in concreto* na condução de sua vida” (*GMS* 389/16, tradução modificada).

No entanto, quando Kant passa a falar sobre o discernimento do particular, a primeira impressão que temos é que as regras que exigem um juízo desenvolvido são principalmente aquelas de habilidade, ou seja, imperativos técnicos; o exemplo do médico que procura os meios mais aptos para seus fins (onde o conhecimento do médico pode muito bem ser usado para envenenar alguém, *GMS* 415/51) é o mesmo que na primeira *Crítica*, onde a solução para o problema do caso de uma lei não precisava invocar algum conhecimento especificamente prático. O que importa aqui não é comandar um conhecimento moral; na verdade, parece não ter aplicação *moral* das regras.

Entretanto, é importante enfatizar como, na moralidade, a relação entre o universal e o particular não pode ser expressa nos mesmos termos que no juízo técnico. O juízo sobre o particular prático segue a lei, que, de certa maneira, um poderia argumentar, precede o caso. Mas isso seria desviante, pois uma ideia não pode ser instanciada em um caso particular: *não há relação direta* entre uma ideia moral e seu caso, uma ação moralmente conotada. Não porque, para Kant, o caso possa ser julgado como o exemplo de ideias diferentes, mas sim porque, se nenhum exemplo revela a interioridade da intenção e o coração permanece inescrutável para sempre, devemos concluir que um exemplo de ação livre é, a rigor, impossível. Um exemplo moral, apesar da distinção de Kant entre *Beispiel* e *Exempel*, parece descartado - a menos que levemos a sério o valor analógico e não intuitivo do exemplo quando nos esforçamos para ilustrar ideias, não conceitos.

Na *Religião*, lemos que as Escrituras tornam compreensíveis as ideias às quais se referem, e que vão além de nossa inteligência, através de imagens. Isso é “o *esquematismo da analogia* (ao serviço da explicação) de que não podemos prescindir” (*Rel.* 65 nota 71/ nota 23, tradução modificada). A analogia deve ser preservada como tal, em nossa plena consciência da finitude de nosso entendimento e

de nossa impossibilidade de chegar a uma compreensão plena e efetiva; isto é, não podemos atribuir valor intuitivo e concreto àquilo que serve somente para afigurar a nós mesmos o que não podemos captar. Se o fizéssemos, fariamos do esquematismo analógico um princípio de determinação objetiva que nos conduziria ao antropomorfismo em religião, e à redução da razão ao conjunto de nossas representações e imagens finitas em metafísica. Nesse sentido, o que é exemplar em moral deve ser entendido como uma referência simbólica, em vez de que um caso intuitivo; nos termos da terceira *Crítica*, como um símbolo, não como um exemplo. E o símbolo é a exibição indireta do suprassensível.

No parágrafo 59 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant escreve que as intuições provam a realidade de nossos conceitos (se o conceito é empírico, a intuição é um exemplo; se é pura, um esquema); mas a realidade das ideias não pode ser provada diretamente, pois nenhuma intuição pode ser adequada a uma ideia. Portanto, quando, apesar disso, damos às nossas ideias uma intuição, o procedimento da faculdade de juízo é, “meramente analógico ao que ela que observa na esquematização, isto é, concorda com ele meramente segundo a regra deste procedimento e não da própria intuição, por conseguinte meramente segundo a forma da reflexão, não segundo o conteúdo.” (KU 351/196, tradução modificada).

Note-se, primeiramente, que aqui a *faculdade do juízo substitui o que anteriormente era a imaginação*, cujo ofício era exhibir os conceitos ou as ideias na intuição. Segundo, o juízo não determina a intuição<sup>55</sup>, mas desempenha uma dupla tarefa: encontra uma *exibição indireta* para a ideia em uma intuição, e nos permite *refletir* sobre tal exibição aplicando “a mera regra de reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo” (KU §59, 352/196-97). As analogias de Kant

---

<sup>55</sup> Esse é o sinal de uma concepção parcialmente mudada, mas, mais fundamentalmente, do permanecer do elo indissolúvel entre as duas faculdades sob a égide da exibição: permitam que EE (= *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*) §VII, Ak. 20:220 e KU §VIII, 192-93/36-8 sirvam de prova para esse ponto, que não posso aqui discutir ulteriormente.

na passagem são reveladoras (um Estado monárquico é como um corpo animado, se governado de acordo com leis internas ao povo, enquanto é comparável a um moinho, quando é dominado por uma vontade absoluta). Kant escreve que “em ambos os casos” a representação é somente simbólica. “Pois entre um Estado despótico e um moinho não há na verdade nenhuma semelhança, mas certamente entre a *regra* de refletir sobre ambos e sua causalidade” (ibid., ênfase adicionada)<sup>56</sup>.

Como podemos ver, aqui a imaginação recorre a imagens que não podem descrever qualquer coisa diretamente e, contudo, fazem com que nosso pensamento foque em algo significativo na ideia representada, que em si não pode ser exibida. Se até uma representação figurativa prenha não pode descrever nada essencial acerca de uma ideia, então cada representação pictórica deve ser tomada por aquilo que é: uma tentativa limitada e parcial de mostrar uma ideia, tentativa que, embora incapaz de exibi-la, pode, no entanto, funcionar como uma boa maneira de instituir analogias com o que já se sabe, e, assim, de tornar inteligível o que é intrinsecamente incognoscível. Na analogia, não se conhece diretamente o objeto; no entanto, indiretamente se conhece algo do objeto, isto é, sua relação com outros termos, e agora se pode pensá-lo.

Temos aqui um efetivo conhecimento (*Erkenntnis nach der Analogie*, Kant o chama nos *Prolegomena*, §58, Ak. 4: 357), em que eu transmito um significado preciso. O que eu conheço é uma relação. Nestes exemplos, estou consciente de um limite para minhas analogias, a separação inevitável e intranscendível do sensível e do suprassensível. Os *símbolos* são uma forma sensível de destacar a impotência da sensibilidade - mas também sua expressividade. Eles diferem do exemplo, do esquema e da intuição em geral porque são mais pobres, mais indiretos e abertamente insuficientes, e, ao mesmo tempo, mais ricos, na medida em que sua pobreza constitutiva transcende a si mesma e alude à natureza

---

<sup>56</sup>O autor segue a versão de Kant, que coloca “a regra”, enquanto os tradutores brasileiros colocam “regras”, seguindo a correção de Erdmann e Windelband. Por fidelidade ao texto aqui traduzido, resolvemos deixar “a regra”, modificando, nisso, a tradução brasileira. (N.d.T.)

suprassensível do objeto a que nos referimos, de maneira que eles funcionam como *veículos para a reflexão*. Os símbolos não congelam nossa atenção neles, como as imagens tendem a fazer, mas sim estimulam a reflexão a ir para além deles. A razão é motivada a refletir; não é motivada a uma busca por uma imagem que expresse conceitos, mas ao movimento do particular ao suprassensível.

Por meio dessa dimensão simbólica da imaginação, Kant abre novos caminhos para a metafísica, os quais muitos teriam pensado que fossem, para ele, becos sem saída, ou vastos oceanos nos quais se perder. Se a razão encontra modos inesperados para interrelacionar sensível e suprassensível, modos esses que uma crítica do conhecimento científico e empírico provou ilegítimos, então a exibição simbólica é como a razão *representa si mesma a realidade das ideias no mundo*. A razão - não porque conhece objetos sensíveis, mas porque pensa na liberdade da sensibilidade - tem não apenas um emprego legítimo, mas até mesmo necessário, porque assim realiza o cerne mais profundo de sua autonomia. Ela torna-se ciente de ser autodeterminação livre.

O Eu-penso, que existe como consciência pura de uma atividade determinante, consciência de uma origem e de uma espontaneidade, tem por correlato prático o Eu noumênico, que determina livremente a si mesmo para a ação; mas ambos são os modos em que opera um Eu inteligível. O que foi chamado de auto-afecção na unidade sintética originária da apercepção é aqui a autonomia da vontade: em ambas temos uma síntese a priori, a autodeterminação da razão independentemente da dadidade. Assim como o Eu-penso é um princípio incognoscível e puro, do qual a consciência empírica é um resultado, do mesmo modo a liberdade noumênica determina praticamente minha pessoa e tudo o que é empírico em meu caráter. Enquanto o Eu-penso exerce sua auto-afecção sobre minha passividade, de modo que a razão determina espontaneamente a si mesma, mas só conhece em conjunção com a sensibilidade, na moralidade o Eu inteligível é a determinação pura de algo que permanece externo a ele. Mas, em ambos, a razão é síntese a priori, a atividade de ir além dos limites do sensível e de ocupar-se unicamente de si mesma, como origem dos fins essenciais da humanidade.

Os leitores estão familiarizados com a insatisfação de Kant com a terceira seção da *Fundamentação*. Depois de todo o esforço na Analítica da primeira *Crítica*, dedicada a explicar como os conceitos puros não podem ser aplicados senão a objetos da experiência possível, ele não só se encontrou a falar sobre a *realidade* da liberdade e a *causalidade* inteligível; ele deixou aberto o próprio problema da legitimidade de se referir ao suprassensível. Depois da *Fundamentação*, Kant não podia mais limitar-se a enfatizar a natureza interiormente dividida do homem; agora, a *relação* entre sensível e suprassensível torna-se o ponto a investigar e pensar cuidadosamente. A bem conhecida reformulação do problema da liberdade na *Crítica da Razão Prática* no novo conceito do fato da razão é uma consequência: por sua vez, o obscuro capítulo sobre a Típica, no qual o juízo prático puro determina a bondade da ação ao projetar a máxima em analogia com a lei da natureza, imaginando como um mundo seria em que a máxima deveria obrigar todos à guisa de um princípio de lei universal, é um sinal de uma nova necessidade com a qual Kant está se debatendo. Parece-me que Kant está começando a enfrentar aqui o que emergirá com maior clareza na *Crítica da Faculdade do Juízo*: o imperativo categórico, que na *Fundamentação* era a única forma originária e determinante de lei, é agora, ele próprio, visto como complementar com a reflexão sobre as analogias, com a consideração da ação mediante a referência a um mundo ideal, a uma ordem de fins. Em outras palavras, o dever está agora enraizado em uma concepção metafísica da relação da liberdade com o mundo sensível, uma relação que não tinha papel temático nas três formulações do imperativo categórico na *Fundamentação* e que mais tarde, na *Crítica da Faculdade de Juízo* e na *Religião*, terá um papel de relevo. Em tudo isso, o imperativo categórico não deve simplesmente passar pelo teste lógico da não-contradição, porque a universalização é, ao mesmo tempo, pensada como a projeção imaginária de um mundo ideal. O mais impressionante nisso é que aqui a imaginação, longe de limitar seu papel a fornecer uma intuição sensível, nos coloca em contato com o suprassensível - propriamente falando, exhibe a ideia - precisamente porque é uma atividade simbólica.



A imaginação e o juízo fazem mais do que ocasionalmente cooperarem: elas trabalham essencialmente em conjunto e em diferentes níveis - como interpretação dos dados relevantes e, em seguida, especialmente como um princípio de orientação na escolha da máxima face ao cenário de um mundo uniforme e ordenado. Mas isso é equivalente a reformular o problema em termos da relação mútua de determinação e reflexão. Voltemos a esta questão em nossa conclusão; mas vejamos, primeiro, por que o imperativo categórico que determina a vontade não pode ser interpretado como uma execução, como a aplicação automática de uma lei, de um universal a um particular.

O imperativo não pode ser aplicado diretamente, ou reduzido à conformidade com uma lei; deve ser interiormente apropriado como minha preocupação e, mais ao ponto, endossado com inteligência e conhecimento das circunstâncias relativas a seu uso. Eu devo ser capaz de descrever, de entender, de interpretar e de avaliar as circunstâncias da ação, e estar ciente da interconexão dos aspectos interpretativos e avaliativos unidos na deliberação. Nesse sentido, o imperativo categórico não é tanto uma regra de derivação ou um teste lógico, quanto, antes, um *princípio para julgar*, pesar e avaliar máximas. Aqui, julgar significa tanto interpretação quanto escolha, porque a avaliação sugere e orienta a execução. Encontrar a máxima correta pertinente ao contexto e determinar a vontade não podem ser dois momentos independentes.

Em imperativos hipotéticos, digamos na máxima do médico, a razão quer o fim, e os meios seguem simplesmente como derivados dos fins: eles não têm que ser imaginados, mas são prescritos pelo fim, o qual está dado. Aqui, se existirem regras de qualquer tipo, elas não retiram sua validade de, mas independentemente de, nosso ato de querê-las (se, digamos, a melhor cura contra o crescimento de um câncer for uma cirurgia ou uma quimioterapia, isso não é relevante para a minha vontade, que é direcionada para o fim só, a cura). O universal e o caso se separam uns dos outros. Aqui temos o problema de lançar uma ponte, exceto que a ponte é relativamente óbvia - para usar o que pode parecer como uma observação jocosa, mas, na verdade, é

uma citação indireta da primeira *Crítica*, podemos dizer que devemos ser estúpidos para não vê-la.

No imperativo categórico, em vez disso, eu não tenho um universal dado: *quero o universal que minha razão institui*. Se a boa vontade não quer este ou aquele fim e não escolhe entre desejos diferentes, mas deseja a si mesma como liberdade de inclinações e fins particulares, então a razão quer para si a universalidade objetiva, a forma da racionalidade; como Hegel teria colocado, a razão escolhe e quer apenas a si mesma. Na máxima que me proponho, não escolho, então, nem um particular, nem a aplicação de um universal a um particular, porque qualquer aplicação possível é contextual e complementar à instituição do universal. Parece, então, que o problema da relação do universal e do particular deve ser abordado de forma diferente. Devemos, primeiro, distinguir logicamente dois atos que, no entanto, não podem deixar de acontecer senão juntos, a interpretação e a instituição. Na instituição da lei universal, não temos um problema de subsunção ou de acordo entre universal e particular, porque a lacuna entre eles é virtual, e o universal e o particular não pré-existem como tais ao imperativo categórico. Na interpretação, ao contrário, eu reconheço uma ação como moral - eu faço uma subsunção. Mas é importante perceber que quando a subsunção é a de um fenômeno sob uma ideia, e não sob um conceito, não podemos, estritamente falando, considerá-la uma subsunção do mesmo tipo que a teórica. Além disso, o reconhecimento depende da minha instituição imaginária de um mundo, da minha consideração de um particular do ponto de vista de sua universalidade. Subsunção prática e imaginação cabem juntos.

Há ainda uma outra razão pela qual a impossibilidade de tratar o imperativo categórico como a aplicação de um universal a um particular exige investigar a relação entre a determinação e a reflexão. Se a máxima interpreta e torna real o imperativo, a máxima deve, por sua vez, *ser procurada*. E nunca atinge a singularidade. Mais uma vez, estes são os dois lados da mesma moeda. Uma máxima como tal nunca prescreve uma ação singular ou os meios que levam ao fim. A máxima, como princípio subjetivo da vontade, comanda uma conduta geral e, portanto, precisa de um

*processo ulterior* que, no caso de um imperativo hipotético, não é exigido: isto é, uma reflexão sobre as circunstâncias e os meios de atualização, cada um dos quais requer uma máxima ulterior, a aproximação à máxima específica que está mais próxima da ação, e uma teoria da inclusão progressiva das máximas, que não é tematicamente discutida por Kant em algum lugar.

Seja-me permitido mencionar um exemplo: “Quero ajudar as vítimas com fome da guerra civil”. A partir desta máxima geral, podem seguir-se diferentes máximas: posso juntar-me a *Médecins Sans Frontières* ou a outras organizações humanitárias sem fins lucrativos, ou enviar apoio financeiro a grupos de ajuda locais, ou tentar fazer uma carreira política enquanto funcionário da ONU, ou obter um treinamento militar com vistas à contribuir na derrubada de um regime que eu acredito ser responsável pelos infortúnios aos quais eu quero pôr um fim. Neste exemplo, avanço do dever genérico de ajudar os outros, expresso pela máxima mais geral, para a máxima mais específica de partir o dia depois de amanhã para o Darfur, e somente esta última máxima especifica as coordenadas espaço-temporais para a ação. O singular aqui não é um exemplo de uma classe: deve ser compreendido, nas facetas relevantes de sua contingência, pela reflexão, que é uma busca não predeterminada por regras.

O médico não deve refletir sempre sobre o que fazer, uma vez que ele ou ela estabeleceu uma regra (em pacientes com este conjunto de sintomas e esta história pessoal e familiar, esta é a cura recomendada). Nessa altura, os casos particulares são meramente a base da execução de preceitos. Na moralidade, ao contrário, é aqui, na lacuna entre a máxima e a ação, e na escolha da máxima pertinente à interpretação e à avaliação das circunstâncias, que surge o problema da deliberação.

Como estava dizendo, o juízo prático puro determina a bondade da máxima, vendo-a em analogia com a lei da natureza, imaginando um mundo no qual ela teria validade como princípio da legislação universal. Se é assim, então a determinação da vontade não acontece num vazio: a reflexão de que necessita começa a aparecer a Kant não só como não-cognitiva, mas como a busca intencional de um entendimento adequado de um

particular contingente. Tal compreensão é a instituição de relações e comparações que nos ajudam a encontrar a máxima correta, tornada possível pelo princípio da uniformidade e finalidade do mundo, em vista da determinação.

O que é típico da reflexão especificamente moral (Kant fala da “faculdade de juízo prática reflexionante”<sup>57</sup> em *KU* §88, 456/296 tradução modificada) é que ela está entrelaçada com relações analógicas e simbólicas que compreendem o particular pela referência a uma possível ordem hierárquica de fins, a um mundo abrangente. Em outras palavras, a compreensão ocorre na forma de referência, na forma da relação entre sensível e suprassensível, como o princípio de orientação para a formulação de máximas.

Na *Crítica da Faculdade de Juízo*, a natureza é cada vez mais claramente pensada como se fosse ordenada de acordo com fins, como se o suprassensível *devesse ter* (*KU* §II, 176/20) uma influência sobre o sensível. Ao contrário da teleologia física, a teleologia moral atribui à criação uma causa justa e onipotente em vista do julgamento reflexivo prático; portanto, não descreve uma ordem cósmica existente, mas projeta a ideia de um mundo esperado<sup>58</sup>. O que obtemos na *Crítica da Faculdade de Juízo* é, então, uma ponte lançada entre fins naturais e fins perseguidos pelos seres humanos. Não conhecemos o substrato suprassensível, mas podemos pensá-lo em analogia com suas manifestações na beleza e na vida por causa da regra comum das mesmas, a liberdade.

---

<sup>57</sup>Cabe notar que a tradução em português da expressão citada é levemente diferente, pois ela coloca “faculdade de juízo prática” e é, nisso, mais aderente ao original alemão, que distingue entre uma “theoretisch reflectirende Urteilskraft” (faculdade de juízo teoricamente reflexionante) e uma “praktische Urteilskraft” (faculdade de juízo prático). Evidentemente, o autor acompanha a tradução inglesa, que lê o texto como se tivesse “praktisch reflectirende Urteilskraft”. (N.d.T.)

<sup>58</sup>Vejam: CHIEREGHIN, F. “Die Metaphysik als Wissenschaft und Erfahrung der Grenze. Symbolisches Verhältnis und praktische Selbstbestimmung nach Kant”, em: *Metaphysik nach Kant?*, D.Henrich e R.P. Horstmann (Orgs.) (Stuttgart: Klett-Cotta, 1988), pp.469-93, e MENEGONI, F. *La Critica del Giudizio di Kant* (Roma: La Nuova Italia, 1995), pp.161-181.

# KANT E A IMAGINAÇÃO

---

Kant é o filósofo que nos deu a interpretação da imaginação mais inovadora, rica e interiormente articulada na história da filosofia. Para ele, a imaginação é crucial para compreender não somente a noção de síntese (como mantemos juntas as múltiplas propriedades que percebemos no objeto), a temporalidade e o trabalho da consciência em geral. Ela está envolvida em todas as atividades fundamentais da razão e, portanto, é central para a unidade de nossa experiência, para a consideração da natureza como um todo por parte de Kant, para sua filosofia da matemática, bem como para sua teoria sobre a arte e o gozo da beleza, os poderes heurísticos da nossa reflexão e para sua teoria moral.

Os contextos em que Kant propõe suas reflexões são, sem surpresa, diversos e, às vezes, não relacionados. Infelizmente, porém, isso às vezes é uma fonte de inconsistências. Seus usos das noções de imaginação e imagem são impulsionados por motivações e objetivos tão variados que é difícil dar um relato abrangente das várias funções da imaginação ou da tipologia de imagens que ele tem implicitamente em mente (ou, mais raramente, ele explicitamente discute) quando considera o papel crucial da imaginação em nossas relações com o mundo.

Seja-me permitido mencionar algumas das tensões mais óbvias na filosofia de Kant sobre a imaginação. Kant não é muito claro sobre seu papel e função na primeira *Crítica*. Na primeira edição (*KrV*, A 95), a imaginação é uma faculdade separada que medeia entre entendimento e sensibilidade; na segunda edição, Kant revisa o capítulo-chave da obra (a Dedução Transcendental) de modo tão substancial que a imaginação dificilmente parece desempenhar qualquer papel independente e está subordinada à atividade do entendimento. No entanto, o capítulo sobre o esquematismo, cuja função é fornecer a explicação do papel mediador da imaginação produtiva entre entendimento e sensibilidade, permanece inteiramente inalterado na segunda edição.

A imaginação é sempre responsável pela síntese e por atividades tradicionais como a formação de uma imagem unitária dos fenômenos. A imaginação é, portanto, uma atividade

espontânea - exceto que pertence à sensibilidade, que para Kant é passiva (não ativa) e pré-discursiva. Kant oscila entre considerar a imaginação como estando ao serviço do entendimento (a síntese da imaginação “é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade”, *KrV* B 152) e como uma função pré-intelectual ou sensível (*KrV* A 124, *Antropologia*, § 15 e §37). Agora, tomá-la como função ativa da sensibilidade representa um grande problema em vista da tese anti-leibniziana de Kant e da oposição da passividade e da atividade. Se não fosse o suficiente, a definição da imaginação como a faculdade cognitiva pela qual damos a nós mesmos uma intuição sem a presença do objeto (*Antropologia*, § 28, *KrV* B 151 - uma definição tomada literalmente de Wolff e Baumgarten) parece ser ainda mais problemática à luz da rejeição de Kant de um entendimento intuitivo, que produz os objetos que pensa, e à luz da exigência de que a intuição empírica seja necessariamente dada aos nossos sentidos para que possamos conhecer qualquer coisa.

Ainda por cima, o esquematismo da imaginação é tratado como uma função da faculdade do juízo, conseqüentemente, de uma faculdade presumidamente discursiva, que se opõe à passividade do sentido. Por que isso, considerando que o juízo é lingüístico, enquanto a imaginação resulta em um produto sensível e não em um produto abstrato? Nesse contexto, é surpreendente notar que, na terceira *Crítica*, a faculdade do juízo assumirá algumas das funções atribuídas à imaginação e algumas daquelas atribuídas às ideias reguladoras da razão na primeira *Crítica* (respectivamente, exibição na intuição e máximas de homogeneidade, especificação e uniformidade na investigação da natureza). Além desses problemas, há a dificuldade de que a esquematização seja a palavra de Kant para a atividade da imaginação, na medida em que está de acordo com os conceitos (ou na medida em que é a maneira em que o pensamento - *Denken*, *KrV* A 140 / B 179 - dá a si mesmo um método para representar um conceito). No entanto, na terceira *Crítica*, Kant fala de esquematização sem conceitos.

Kant argumenta que há uma síntese do entendimento que ele trata como sinônimo de autoconsciência. Por que, então, a síntese é uma função da imaginação, se a imaginação é chamada de cega e involuntária? Neste caso, ao contrário de outros, o problema

não pode ser inteiramente deixado de lado por meio de conjecturas avançadas sobre a mudança de Kant entre as edições A e B, pela simples razão de que é em A que a imaginação atua a segunda síntese (a reprodução) e o entendimento, a terceira (o reconhecimento), sínteses que, juntas, justificam conhecimentos objetivos. A Dedução A é muito confusa e desviante em muitos de seus pontos centrais, a começar pela misteriosa “sinopse do sentido” (como podemos ter uma sinopse, literalmente, um olhar abrangente, no sentido, se esse nada mais é do que receptividade?). Se a apreensão é a percepção ou a representação consciente de um fenômeno dado, do que não sou consciente quando Kant diz que apenas raramente temos consciência da imaginação? Se a imaginação parece claramente involuntária no entendimento de Kant, até que ponto podemos dizer que ela é operativa não tematicamente, tacitamente ou em ausência de nosso conhecimento?

Além disso, como pode haver três sínteses se, como diz Kant, a síntese é o produto da imaginação e a imaginação é, então, identificada por Kant só como o agente do segundo momento? Mesmo se chegarmos a uma boa explicação desse ponto, ainda estamos perplexos ao ler uma passagem muito surpreendente em A 97 (*KrV* A 15 / B 29; A 78 / B 104; A 89 / B 105): Como a síntese pode “tornar possível até mesmo o entendimento” (*den Verstand*, ou seja, a faculdade e não o ato), se a síntese está sujeita ao entendimento, que é, portanto, não apenas independente, mas também uma faculdade originária e não derivada?

Kant estabelece oposições e traça distinções nítidas que provam ser mais do que elusivas. Mas uma coisa é apresentar como distintos, para fins de exposição e de esclarecimento, momentos que, de fato, pertencem uns aos outros e têm lugar como uma unidade, e outra é apresentar como dicotomias rigorosas ou distinções claras às quais um não pode se agarrar, porque as noções envolvidas são constantemente mescladas ou não podem ser separadas nitidamente. Considerem a alusão a uma imaginação transcendental para além da oposição entre imaginação produtiva e reprodutiva nessas mesmas páginas. A imaginação transcendental é definida como a síntese representada enquanto necessária *a priori*

em relação à unidade originária da apercepção. É uma terceira versão da imaginação? E é necessária? Ou talvez seja mais fundamental do que os modos produtivo e reprodutivo? Falando de um modo geral, dados os diferentes domínios em que se emprega a imaginação (estético, empírico, transcendental), deveríamos falar de uma imaginação com funções diferentes ou de várias imaginações?

A própria distinção entre imaginação produtiva e imaginação reprodutiva é bastante elusiva. Kant não resolve a questão conclusivamente como ele deseja quando escreve que a primeira determina as formas puras da intuição *a priori*, enquanto a segunda é a faculdade empírica e associativa estudada pela psicologia - que é sua formulação padrão depreciativa da distinção - pois a síntese reprodutiva na Dedução A é um momento *a priori* e puro (mesmo que necessariamente dirigido ao múltiplo empírico), indispensável e interno à síntese da imaginação produtiva. Se não o fosse, toda a dedução de A não tomaria meramente emprestado elementos da psicologia empírica num contexto transcendental, como tem sido freqüentemente acusada de fazer; ela seria, mais prejudicialmente, uma inserção inexplicável de mera psicologia num lugar ao qual ela não pertence.

Ou, tomem o fosso entre esquema e imagem no capítulo do Esquematismo. Depois de todo o esforço de Kant para distinguir conceitos sensíveis puros (matemáticos), conceitos empíricos e conceitos puros e seus respectivos esquemas e para excluir conceitos empíricos da investigação da Analítica, por que ele, quando tenta ilustrar o esquematismo, trata de modo igual os exemplos mais heterogêneos e menciona os esquemas de um triângulo, de um cão, de causalidade, em que a relação entre esquema e imagem muda consideravelmente de forma? O esquematismo desloca constantemente seus termos essenciais e definidores. Se, na *Crítica da Razão Pura*, Kant fala sobre o esquema de um cão, na *Crítica da Faculdade do Juízo* ele escreve que há apenas exemplos, mas não esquemas de conceitos empíricos (§ 59). Essa não é a única contradição aparente entre a primeira e a terceira *Crítica*: lembre-se da esquematização sem conceitos que mencionei acima.



O uso mais importante da imaginação para fins cognitivos é o esquematismo dos conceitos puros do entendimento. Mas, reconhecidamente, tem pouco a ver com o que normalmente entendemos por imaginação, pois está direcionado não às imagens mas ao tempo. Além disso, a imaginação produtiva não tem nada a ver com criação ou invenção, pois é responsável pela exibição de acordo com regras. Até que ponto e em quais maneiras a imaginação opera a serviço do entendimento? Se a imaginação regula a priori suas exibições intuitivas, é ela mesma normativa ou é a ferramenta mais ou menos dócil do entendimento, a única fonte de normatividade para a experiência? Se a imaginação está a serviço do entendimento, isso exclui a possibilidade de uma síntese que, nas palavras da Dedução A, para na reprodução e não alcança o “reconhecimento do conceito”? Ou seja, é possível em geral uma síntese imaginativa sem conceitos? Kant avança além de Hume na noção da regra a priori de associação de imagens? Este é um problema real de que Kant estava bem ciente; mas é bastante duvidoso que confundir questões diferentes no que é diferentemente identificado e diversamente reconstruído pelos intérpretes como o problema de Hume (tenho em mente a confusão de causalidade e necessidade, a afinidade dos fenômenos e a conformidade da natureza com a lei, a necessidade dos conceitos como regras para fazer sentido de toda e qualquer síntese e a regra como lei da natureza versus a regra como conceito e, finalmente, a regra como conceito empírico versus conceito transcendental), ou tomar nossas orientações pela distinção de Kant entre juízos de percepção e juízos de experiência, sejam soluções úteis.

Quando se trata de aspectos antropológicos e psicológicos, a superfície não parece de algum modo mais suave. Uma ambigüidade fundamental é expressa em um parágrafo da *Antropologia* (§ 28): a imaginação produtiva é a exibição *a priori* de intuições puras, de espaço e tempo, enquanto a imaginação empírica reproduz na mente uma intuição empírica prévia. Em outras palavras, aqui a imaginação reprodutiva parece ser equiparada à memória. No entanto, inferir isso seria muito desviante por duas razões. Apenas algumas linhas abaixo, Kant

escreve que a imaginação produtiva pode ser inventiva e criar intuições puras *ou empíricas* - enquanto antes ele tinha escrito que uma intuição empírica é meramente reproduzida. Podemos muito bem fazer concessões para o avanço de Kant, na virada de algumas linhas, daquilo que deve ser tomado como um sumário de sua teoria da primeira *Crítica* para uma consideração interessada em negar à imaginação a absoluta *creatio ex nihilo* que era um tópico na estética do século 18. Ainda assim, continua sendo verdade que Kant parece desconhecer e não ser perturbado por esse deslocamento inadvertido. Além disso, alguns parágrafos abaixo (§ 34) Kant faz uma distinção entre memória e reprodução, e diz que a memória não é tão involuntária quanto a reprodução, sugerindo assim uma resposta ao problema mencionado anteriormente, isto é, que a reprodução pode ser o que é involuntário e inconsciente na imaginação. Esses conflitos podem ser resolvidos em diferentes níveis. Mas seja qual for a solução, se o esforço deve ser o de manter distintos transcendental e empírico, os exemplos de Kant do cinábrio ou do cão na discussão da *Analítica Transcendental* impressionam o leitor como mais do que simplesmente equivocados. Pode-se realmente argumentar que eles são desviantes e clamam por um exame cuidadoso, pois, em um caso, as mudanças repentinas de cor no cinábrio são tomadas como impossíveis em um mundo regular e legal, tal como o mundo que Kant está argumentando que pressupomos para dar sentido à mudança e à variabilidade (*KrV* A 101), e, em outro caso, as cores são tomadas como qualidades secundárias, que são somente mudanças no sujeito e não têm nada que contribua para a objetividade (*KrV* B 45).

Finalmente, quando Kant escreve que descobriu pela primeira vez o papel ativo da imaginação na percepção (*KrV* A 120 n.), o que exatamente ele quer dizer? De Aristóteles a Wittgenstein, é um lugar comum bastante legítimo o de que não podemos imaginar e experimentar a mesma coisa ao mesmo tempo. Precisamente o que faz a imaginação quando percebemos, integramos aspectos que não são dados presentemente à sensibilidade para produzir uma imagem unitária do fenômeno, apesar de ele aparecer inevitavelmente e cada vez como parcial, ou

para agir sobre a apreensão sucessiva do múltiplo como um todo? E Kant está certo em salientar a novidade de sua tese sobre essa cooperação na história da filosofia? O que é tão original e sem precedentes na imaginação de Kant?

Estas são algumas das questões abertas e dos aspectos mais intrigantes de uma noção surpreendentemente seminal e quase paradoxal, associando propriedades contrastantes dentro de si. A imaginação é ativa e espontânea na apreensão passiva dos fenômenos, ao mesmo tempo em que é governada pelo entendimento. Ela não simplesmente espelha os fenômenos, e, todavia, não é um poder absolutamente criativo ou mitológico, como será mais tarde no Romantismo.

Certamente, alguns dos problemas referidos acima podem ser facilmente dissolvidos, uma vez que qualificamos os conceitos utilizados, esclarecemos seu emprego e contexto, até mesmo, acusamos Kant de inconsistências, de revisão descuidada ou de um gosto por articulações sistemáticas e por sutis distinções terminológicas às quais ele não pode se ater, ou atribuímos formulações contrastantes a diferentes períodos no trajeto do pensamento de Kant. No entanto, muitos problemas não admitem nenhuma solução aparente. Eu sugiro que isto não é (de modo geral) tanto porque Kant não é suficientemente rigoroso, mas por causa da dificuldade intrínseca e da ambiguidade ineliminável da matéria, que não é ajudada pelo vocabulário estreito disponível, que não cumpre todos os deveres que é solicitado a executar: pois imaginação pode significar muitas atividades diferentes, assim como a palavra “imagem”. Nada me parece mais urgente do que um exame minucioso e abrangente do problema da imaginação e das imagens para dar sentido à coerência interna e à visão profunda que podemos obter de Kant. Mas, primeiro, devemos reconhecer que Kant usa a noção de imaginação de várias maneiras diferentes, às vezes ambíguas, ocasionalmente contraditórias. O que é pior, poucos leitores e estudiosos concordam com o que entendem por imaginação e imagens; e, infelizmente, a maioria deles ou não percebem a plurivocidade de significado usada por Kant, ou simplesmente trazem seu entendimento não refletido desses termos para suportar sua interpretação de Kant.

A negligência das diversas implicações inerentes a um vocabulário gravemente ambíguo e limitado que somos obrigados a usar indiferentemente é a fonte de mal-entendidos quando confundimos, por exemplo, imagens reais e mentais, como uma foto do meu irmão, a lembrança da última vez que vi ele ou minha imagem do seu olhar de surpresa quando lhe dei um presente por seu próximo aniversário. Todas essas imagens são identificadas de forma diferente e satisfazem critérios diferentes, como a individuação espaço-temporal, a modalidade de existência ou o status ontológico, nossa interpretação ou leitura deles (códigos de decifração pressupostos, nossa consciência variada de detalhes), a relação com o espaço fora deles, o contexto e o meio material em que aparecem e as restrições que deste modo lhes são impostas, a separação entre o espectador e a imagem, o que significa para nós percebê-las, o nosso envolvimento psicológico e afetivo, etc.

O mesmo vale para a imaginação e suas funções. Integrar as descontinuidades da percepção em uma imagem unitária, antecipar o possível desenvolvimento de um enredo ou de uma forma parcialmente escondida da visão, decifrar uma imagem esboçada e interpretá-la como a abreviatura ou o instantâneo bidimensional de um evento, dar origem a um mundo alternativo àquele perceptivo, sonhar, fantasiar e ter devaneios, reconhecer alguém em um retrato, sem mencionar construir um enredo, visualizando-o ou retratando-o, desenhar uma figura, escrever um poema - todas parecem ser funções muito diferentes, porém não separadas, da mesma imaginação. Os vários modos em funcionamento não são apenas díspares, muitas vezes também são conflituosos, como quando opomos uma fuga da realidade a um esforço para compreendê-la melhor.

Mas conceder essa plurivocidade de significado é apenas um primeiro passo necessário, pois, numa análise mais detalhada, aparece que, quando Kant fala, digamos, sobre esquemas, ele tem muito pouco desses entendimentos em mente. Da mesma maneira, como estava dizendo, a imaginação produtiva não tem praticamente nada a ver com as funções comumente atribuídas à imaginação. A Dedução A é desviante em muitos aspectos, mas especialmente a falta de clareza sobre a síntese da apreensão, que

difícilmente pode envolver uma imagem mental ou de memória, e a superposição de reprodução, retenção e associação, na segunda síntese, são responsáveis por parte da confusão. Quanto mais a confusão empurra para o fundo a lição filosófica e as novidades históricas da imaginação de Kant, mais lamentável ela é. Kant pretende acabar com a tradicional *Abbildtheorie* (a teoria, tão difundida na história da filosofia ocidental, segundo a qual a percepção deixa em nós um traço, que é como uma cópia da coisa, e pode ser tratado como a coisa em sua ausência, ou seja, a forma da coisa sem a sua matéria). A imaginação, ao invés de ser o locus de imagens como resíduos inerciais de experiências passadas, sendo intermediária entre o entendimento e a sensibilidade, é uma atividade sintética de mediação entre duas faculdades heterogêneas, com uma lógica própria. O paradigma da semelhança e o conceito residual de imagem, dando conta da contigüidade entre imaginação e memória na maior parte de nossa tradição, de Aristóteles a Hume, são abandonados em favor de um método de representação ou construção, do qual as imagens devem ser entendidas como aspectos parciais, realizações ou exibições figurativas. Em outras palavras, um método governa toda a geração de imagens.

Como estava dizendo, a imaginação é o efeito do entendimento sobre a sensibilidade. Nela, eu me modifico, faço minha sensibilidade assumir figuras e formas diferentes. Entender a imaginação como auto-afecção, por um lado, mostra o quão fundamental a imaginação é - na verdade, eu não teria objetos se a sensibilidade não fosse afetada pelo múltiplo empírico, mas, para começar, eu não poderia representar a mim mesmo objeto algum, se a a percepção, através da imaginação, não afetasse o sentido interior, se eu não agisse sobre minha receptividade. Por outro lado, ao trazer o intuitivo ao conceitual, e vice-versa, a imaginação reúne dois níveis heterogêneos. Funciona assim como um Hermes, o deus-mensageiro dos mitos gregos, ou como Eros de Diotima, filho de Pênia e Póros. A pobreza, Pênia, repousa na inanidade da sensibilidade (um esquema é irreduzível a uma imagem e a lacuna não pode ser colmatada), enquanto a engenhosidade, Póros, é - apropriadamente - um tramar esquemas para chegar ao sensível de

qualquer maneira. Ao contrário de Eros, porém, os dois movimentos são complementares, e essa é provavelmente a maior novidade da imaginação de Kant: a ascensão do sensível ao inteligível não é diferente do caminho para baixo. Enquanto, tradicionalmente, a construção e a percepção, os momentos ostensivos e apreensivos eram alternativos, Kant unifica as duas funções na ideia de que *toda afecção empírica é ao mesmo tempo uma auto-afecção* (“a síntese figurativa, através da qual construímos um triângulo na imaginação, é precisamente a mesma que exercemos na apreensão de um fenômeno”, *KrV* A 224 / B 271).

O segundo obstáculo que age contra uma interpretação abrangente da imaginação em Kant é a conveniente, mas arbitrária, restrição de foco em que a imaginação é, de modo geral, entendida. O leitor pode ter notado que todos os exemplos de questões abertas que eu mencionei enumeram problemas bem conhecidos relativos à imaginação, enquanto relacionada à experiência e a sua compreensão: a imaginação cognitiva, por assim dizer. Na literatura sobre Kant, a imaginação é considerada quase exclusivamente num sentido epistemológico. A suposição tácita e não examinada que manifestamente orienta algumas das interpretações mais notáveis - sejam suficientes, como exemplos, leituras opostas como as de Heidegger e de Cohen ou de Strawson - parece ser a de que a Estética e a Analítica esgotam o ensinamento positivo da primeira *Crítica*, de que esta última consiste em uma forma ou outra de epistemologia ou teoria da experiência, e de que ela resume, se não a totalidade, pelo menos o cerne fundamental da filosofia crítica de Kant.

Nas próximas páginas, não posso presumir oferecer mais do que as linhas de um programa. No tribunal do autoconhecimento que é a *Crítica*, a razão está ocupada com os limites de seus poderes, consigo mesma como uma unidade originária e fonte de seus fins. Pois a razão é um sistema intrinsecamente articulado, comparável a um organismo, com impulsos, interesses, fins. O filósofo é o legislador da razão, e esta legislação em que consistem os fins essenciais da razão concerne a dois objetos: a natureza e a liberdade. Em ambos os reinos, a razão vai além do dado e é uma síntese a priori: dá a si mesma um conteúdo transcendental - que

não é senão a *forma* da experiência possível - e exerce sua causalidade por liberdade.

Quanto à síntese teórica, os princípios (*Grundsätze*) da Lógica Transcendental, aqueles juízos que a razão efetivamente produz a priori sobre objetos da experiência possível, são a aplicação do resultado da Dedução e do Esquematismo: conceitos puros se referem a priori aos fenômenos mediante o tempo, nas operações complementares de subsunção e aplicação. A imaginação esquematiza conceitos puros, isto é, os remete a priori a intuições puras e, portanto, a experiências possíveis. *Darstellung* e *Versinnlichung* são sinônimos: a imaginação proporciona realidade objetiva, isto é, uma exibição na intuição pura para o que, de outra forma, permanece um conceito vazio. A imaginação dá à faculdade do juízo um objeto sensível determinado, representando instâncias para a aplicação das regras e para a subsunção de fenômenos sob elas (*KrV* B 161 e B 360). Isso significa, todavia, que a imaginação essencialmente *torna finita* a razão em todas as suas funções: a identidade da imaginação consiste somente nessa realização, restrição ou concretização de formas.

Mas os princípios não são em si o fim da história. Pois, assim como o entendimento se dirige à sensibilidade, assim também o entendimento é o objeto da razão. De fato, se o entendimento é a faculdade da unidade dos fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade da unidade do entendimento com base em princípios (B 359). Se o entendimento visa ao conhecimento dos fenômenos, a razão almeja a compreensão (B 367), a totalidade absoluta da síntese dos conhecimentos. As ideias da razão orientam o entendimento em sua busca pela unidade e pela extensão máxima. Desde que sejam consideradas apenas como princípios heurísticos, as ideias que regulam o uso empírico do entendimento também são proposições sintéticas a priori que, conforme Kant diz, têm validade objetiva (B 691). As ideias não têm objeto correspondente e são conclusões (*Schlüsse*) que não podem se originar na experiência, nem ser refutadas por ela, e não devem nada às ciências.

É ainda mais surpreendente, então, que Kant escreva que a ideia da razão é o análogo do esquema da sensibilidade. Ela indica

um método para a subordinação dos conhecimentos empíricos (B 693) do entendimento à unidade máxima. Em vez de uma imagem, ela apresenta a ideia de totalidade; em vez de que sobre o tempo, ela opera sobre a unificação do conhecimento empírico, de modo que o que ganhamos, nesse caso, não é a aplicação do entendimento aos fenômenos, mas dá razão aos conhecimentos do entendimento em vista de um sistema. O que está em jogo aqui é um esquematismo indireto, o esquematismo da analogia: consideramos a natureza como totalidade, como se ela constituísse a expressão de um desenho. A analogia, aqui, refere-se a uma relação entre conceitos e ideias em vista de um sistema. Mais tarde, ela assumirá uma função progressivamente maior e mais intuitiva, e o que aqui é chamado de esquema da razão será um símbolo. É verdade que Kant muda constantemente a terminologia e mete no mesmo saco símbolo, alegoria, metáfora, metonímia, sinédoque e outros tropos. Ainda assim, acho que suas reflexões sobre o símbolo e a analogia são extremamente importantes para medir todo o espectro da imaginação.

O capítulo sobre o Esquematismo na primeira *Crítica* mostra como conceitos puros se referem *a priori* às intuições e, portanto, é a prova da realidade objetiva de nossos conceitos. O esquematismo mostra que o entendimento, em suas categorias e conceitos, não se limita à esfera da lógica, mas tem a legítima pretensão de se referir à experiência; de fato, não se refere a nada além da experiência, mas apenas indiretamente, porque diretamente se refere às formas intuitivas em que apreendemos os fenômenos. O entendimento emprega seus conceitos em juízos sobre a experiência. Isso não deve ser tomado como se a experiência precedesse nossos juízos sobre ela, porque a experiência surge primeiro como unitária e significativa através dessa própria aplicação do entendimento. Nesse sentido, o esquematismo é a síntese *a priori* da razão que constitui um objeto em geral através da mediação da imaginação e, na visão de Kant, é uma história de sucesso à qual ele retorna uma e outra vez, até *Sobre uma descoberta, segundo a qual cada nova crítica deve tornar-se supérflua por causa de uma mais antiga* (1790), *Os Progressos da Metafísica* (1793/1804), a correspondência com Beck e Tieftrunk.



Ainda assim, as falhas reconhecidas da imaginação não são menos significativas: por exemplo, a incapacidade de compreender no sublime; o fracasso em preencher com conteúdos a noção de felicidade na *Fundamentação*; o fracasso em encontrar um exemplo do ideal do gosto (*KU* §17); o fracasso em encontrar um exemplo do arquétipo da virtude (*KrV* A 569 / B 597 e A 315 / B 372), ou uma realização concreta da lei moral na Típica do juízo prático. Aqui, a imaginação imita as tentativas totalizantes que só a razão pode alcançar, mas, na exibição do suprassensível que não pode adequadamente apresentar, ela é sempre derrotada e incessantemente reenviada ao reconhecimento da lacuna entre sensível e suprassensível.

Nessas falhas, há uma lição muito instrutiva que é de grande importância. Pois um símbolo, conforme o que coloca o § 49 da *KU* sobre as ideias estéticas, “dá muito a pensar” (*viel zu denken veranlasst*). Se um esquema gera uma forma que funciona como um conteúdo (e o esquema matemático, um objeto sobre o qual construímos toda uma ciência, é um exemplo brilhante disso), um símbolo é uma forma intuitiva que manifesta a impossibilidade de representar adequadamente o seu conteúdo - que a imaginação, no entanto, é levada a tentar exhibir. Um símbolo é uma tentativa limitada e parcial de instituir analogias com o que já conheço, e, assim, de tornar inteligível o que é intrinsecamente incognoscível. Na analogia, não conheço diretamente o objeto; e, no entanto, eu indiretamente conheço algo do objeto, isto é, sua relação com outros termos, e, agora, posso pensá-lo. Temos aqui um conhecimento efetivo (*Erkenntnis nach der Analogie*, Kant o chama nos *Prolegomena*, § 57, Ak 4: 357) em que eu transmito um significado preciso. O que conheço é uma relação, uma proporção. Os símbolos são uma forma sensível de destacar a impotência da imaginação - mas também a sua indispensabilidade para o nosso pensamento. Os símbolos não imobilizam nossa atenção neles, como as imagens tendem a fazer, mas sim estimulam a reflexão a ir para além deles. A razão não é motivada a buscar uma imagem que expresse conceitos, mas a pensar na relação entre sensível e suprassensível, bem como a refletir sobre a articulação interna de suas próprias funções heterogêneas.

Entre os muitos exemplos da relevância deste tema nos escritos de Kant depois de 1781, seja-me permitido mencionar um. A descrição de Kant sobre o nexos da imaginação com a experiência parece implicar que ela não tem papel a desempenhar em questões morais. O fato de que nossas ações são noumenicamente livres, mas ocorrem no nível fenomênico, é irrelevante para nossa escolha em relação à lei moral, para a qual somente o motivo determinante da escolha é relevante. No entanto, a relação entre o noumênico e o fenomênico na ação se torna importante quando Kant deve explicar nossa necessidade natural de tornar nossos conceitos supremos compreensíveis e significativos (em seus escritos sobre o direito, a história e a religião). Desse ponto de vista, na filosofia prática de Kant, não é tanto a imaginação que tem uma importância crucial, mas a relação de *esquematisação* em ação na tentativa - uma tentativa que é necessariamente apenas analógica, mas certamente não menos indispensável - de identificar o possível ponto de contato entre suprassensível e sensível. O que é essencial para isso é tanto a função simbólica da imaginação quanto a faculdade de juízo como aplicação de um universal a um particular.

Por meio dessa dimensão simbólica da imaginação, Kant abre novos caminhos para a metafísica que muitos teriam pensado que, para ele, fossem becos sem saída ou vastos oceanos nos quais se perder. Se, no antropomorfismo simbólico, a razão encontra maneiras inesperadas de interrelacionar sensível e suprassensível, maneiras que uma crítica do conhecimento científico e empírico provou ilegítimas para fins cognitivos, então a exibição simbólica o modo em que a razão *representa para si mesma a realidade das ideias em nosso mundo*. A razão - não porque conhece objetos sensíveis, mas porque pensa em liberdade da sensibilidade - não somente tem um emprego legítimo, mas, de fato, um emprego necessário, porque, assim, realiza o cerne mais profundo de sua autonomia.

O Eu-penso, que existe como a consciência pura de uma atividade determinante, como consciência de uma originação e de uma espontaneidade, tem como correlato prático o Eu noumênico, determinando-se livremente à ação; mas ambos são as maneiras pelas quais um Eu inteligível opera. O que foi chamado de auto-afecção na unidade sintética originária da apercepção é, aqui, a

autonomia da vontade: em ambos, temos uma síntese *a priori*, a autodeterminação da razão independentemente da dadidade. Assim como o Eu-penso é um princípio incognoscível e puro, do qual a consciência empírica é um resultado, assim a liberdade noumênica determina praticamente a minha pessoa e tudo o que é empírico em meu caráter. Enquanto o Eu-penso exerce sua auto-afecção sobre minha passividade, de modo que a razão espontaneamente determina a si mesma, mas só conhece em conjunção com a sensibilidade, na moralidade, o Eu inteligível é a determinação pura de algo que permanece externo a ela. Mas, em ambos, a razão é uma síntese *a priori*, é a atividade de ir para além dos limites do sensível e de ocupar-se somente de si mesma, como fonte dos fins essenciais da humanidade.

Ao concretizar a razão, ao dar a seus conceitos e ideias uma exibição determinada, a imaginação é o modo necessariamente finito da liberdade que a razão é, e a mediação indispensável entre ela e o mundo em cada e qualquer síntese *a priori*.