

Hélio Lopes da Silva

# A CONCEPÇÃO FILOSÓFICA DA IMAGINAÇÃO



De Descartes a Ryle

A CONCEPÇÃO FILOSÓFICA  
DA IMAGINAÇÃO  
De Descartes a Ryle



**UFOP**

Universidade Federal  
de Ouro Preto

**Reitor**

Marcone Jamilson Freitas Souza

**Vice-Reitora**

Célia Maria Fernandes Nunes



editora**UFOP**

**Diretor**

Prof. Frederico de Mello Brandão Tavares

**Coordenação Editorial**

Daniel Ribeiro Pires

**Assessor da Editora**

Alvimar Ambrósio

**Diretoria**

Francisco José Daher Júnior (Coord. de Comunicação Institucional)

Frederico de Mello Brandão Tavares (PROPP)

Ida Berenice Heuser do Prado (PROEX)

José Rubens Lima Jardimino (Presidente do Conselho Editorial)

Marcílio Sousa da Rocha Freitas (PROGRAD)

**Conselho Editorial**

Profa. Dra. Debora Cristina Lopez

Profa. Dra. Elisângela Martins Leal

Prof. Dr. José Luiz Vila Real Gonçalves

Prof. Dr. José Rubens Lima Jardimino

Prof. Dr. Paulo de Tarso Amorim Castro

Prof. Dr. Servio Pontes Ribeiro

Hélio Lopes da Silva

A CONCEPÇÃO FILOSÓFICA  
DA IMAGINAÇÃO  
De Descartes a Ryle

Ouro Preto  
2015



© EDUFOP

### Coordenação Editorial

Daniel Ribeiro Pires

### Capa e diagramação

Joyce Mendes

### Revisão

Rosângela Zanetti

Lucimar Mendes (estagiária)

### Ficha Catalográfica

(Catalogação: sisbin@sisbin.ufop.br)

---

CS586c          Silva, Hélio Lopes da.  
A concepção filosófica da imaginação: de Descartes a Ryle / Hélio Lopes da Silva. -- Ouro Preto: Editora UFOP, 2015.  
320p.

ISBN: 978-85-288-0345-71.

Filosofia. 2. Concepção. 3. Imaginação. 4. Ryle, Gilbert, 1900-1976. 5. Descartes, Rene, 1596-1650. I. Universidade Federal de Ouro Preto. II. Título.

CDU: 140.8:1(44)

---

ISBN 978-85-288-000-0

Todos os direitos reservados à Editora UFOP. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida, arquivada ou transmitida por qualquer meio ou forma sem prévia permissão por escrito da Editora.

### EDITORA UFOP

Campus Morro do Cruzeiro

Centro de Comunicação, 2º andar

Ouro Preto / MG, 35400-000

[www.editora.ufop.br](http://www.editora.ufop.br) / [editora@ufop.br](mailto:editora@ufop.br)

(31) 3559-1463

À Janaína, minha esposa e mãe  
de Pedro e Helinho



# SUMÁRIO

09	PREFÁCIO
11	INTRODUÇÃO
15	1 - A TEORIA DA IMAGINAÇÃO DE RYLE
33	2 - A TEORIA DA IMAGINAÇÃO DE SARTRE
63	3 - A IMAGINAÇÃO EM HUSSERL
71	3.1 - A Primeira Parte da Phantasie
77	3.2 - A Segunda Parte da Phantasie
90	3.3 - A Consciência Temporal
99	4 - A CONCEPÇÃO DA IMAGINAÇÃO NA ÉPOCA MODERNA
103	5 - A IMAGINAÇÃO EM DESCARTES
123	6 - A IMAGINAÇÃO EM HUME
149	7 - A IMAGINAÇÃO EM KANT
149	7.1 - A Crítica da Razão Pura
197	7.2 - A Crítica da Faculdade de Julgar
245	7.3 - A Imaginação Kantiana entre o Primado do Espaço e o Primado do Tempo
309	CONCLUSÃO
323	REFERÊNCIAS





# PREFÁCIO

As análises a seguir resultam de uma reelaboração de parte daquilo que, em 1998, apresentei como tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), tese esta que tinha por título *A Imaginação em Kant e Husserl*, sob a orientação do saudoso professor Bento Prado Jr.

Quando surgiu a possibilidade desta publicação, naturalmente hesitei entre reescrever o trabalho todo ou apenas dar-lhe uma nova apresentação, descartando partes que não me parecem pertinentes. Ao retomar este trabalho, no entanto, acabei optando pela segunda alternativa, já que constatei que, para a maioria dos problemas que eu naquela época levantava, mesmo hoje eu não teria respostas melhores que aquelas que então me ocorreram.

O leitor encontrará, nas páginas seguintes, uma análise da concepção de Imaginação própria a diversos filósofos. Ao longo de toda esta análise, farei uso de uma “hipótese”, hipótese esta que, receio, poderá parecer demasiadamente simples. A esse respeito, não posso fazer outra coisa, a não ser pedir ao leitor benevolente que procure vencer essa impressão inicial e aguarde até que o desenvolvimento da análise mostre que interrogações simples, extraídas, como diz Schopenhauer alhures, da intuição do mundo e da existência podem ser extremamente frutíferas e recompensadoras.

Hélio Lopes



# INTRODUÇÃO

O que é a Imaginação? Ou, o que fazemos, propriamente, quando imaginamos?

Em nossa era wittgensteiniana, não se pode mais, ingenuamente, formular questões como essas se, com elas, pretendemos apreender alguma “essência”, alguma definição real do imaginar como tal, isto é, determinar um conjunto de traços ou características que seriam compartilhados por todos os atos de imaginação e só por eles. Mas o Entendimento comum, ou não-filosoficamente instigado, não acalenta explicitamente tais pretensões essencialistas e não precisa, ao menos inicialmente, ter que se haver com o anúncio antecipado do fracasso de sua empreitada. E esse Entendimento comum não teria, talvez, dificuldade alguma em responder às questões acima da seguinte maneira:

- A **Imaginação** é a capacidade humana de apreender, fazer ou mesmo criar **Imagens**.
- Tais imagens podem tanto estar efetivamente diante de nossos olhos, como “estar” somente em nossas mentes.
- Quer apreendamos um objeto percebido qualquer como imagem de algo outro, quer forjemos em nós uma imagem puramente mental, em ambos os casos estaremos exercendo a faculdade da imaginação.
- A imagem é, sempre e basicamente, algo visto, isto é, é um objeto de nosso **sentido da visão**, mesmo que nada esteja efetivamente diante de nós, e seja vista apenas pelo “olho da mente”.
- Aquilo que é visto é sempre uma disposição de partes do **espaço** e não de momentos do tempo. O tempo é invisível.
- Uma imagem é, antes de mais nada, uma configuração de elementos espaciais que possui uma configuração homóloga fora de si. A intuição básica, que constitui a visão de uma imagem, é, portanto, a intuição da **coexistência** (desde que deixemos em suspenso a questão sobre que tipo de existência se trata) ou da **simultaneidade** (desde que afastemos, se possível, dessa

expressão qualquer conotação temporal) dessas configurações e elementos espaciais.

Portanto, a contemplação de configurações espaciais coexistentes, a visão desvinculada dos outros sentidos e, em particular, do sentido do tato, a apreensão ou constituição da imagem como imagem, tendo ou não esta como “suporte” um objeto efetivamente percebido, tudo isso, então, forma o núcleo daquilo que imediata e espontaneamente o Entendimento comum pensa sob o termo “Imaginação”.

A concepção *filosófica* da imaginação, porém, acabou por insurgir-se definitivamente contra o que ela entende ser uma série de ilusões e equívocos da concepção que o Entendimento comum tem da Imaginação. Ela praticamente recusa, conforme veremos, todos os pontos alinhados acima.

Pretendemos mostrar, através da análise de alguns momentos cruciais da História da Filosofia Moderna e Contemporânea, como foi possível que a Filosofia chegasse, a respeito da Imaginação, a uma tão grande divergência em relação ao Entendimento comum. Não tentaremos explicar a razão pela qual filósofos e sistemas filosóficos tão diferentes, tais como os considerados a seguir, adotaram a respeito da Imaginação uma atitude tão semelhante e nem justificar a perspectiva geral em que se movem as análises seguintes, nas quais cada um desses momentos cruciais representa uma etapa de uma “evolução” (ou, a partir do ponto de vista do Entendimento comum, um “retrocesso”) de uma concepção filosófica da Imaginação que não se restringe a uma filosofia ou a um sistema filosófico em particular.

O fato é que nem todos os filósofos mencionados nesta obra recusaram simultaneamente todos os pontos da concepção comum da Imaginação ditos anteriormente, e a recusa dos últimos pontos parece ter sido a razão para a recusa dos anteriores. Dessa forma, precisamos partir do final dessa evolução (ou retrocesso), para remontar, etapa por etapa, às suas condições anteriores. E, no cenário contemporâneo, é curioso constatar que dois eminentes representantes (Jean-Paul Sartre e Gilbert Ryle) de duas das tendências filosóficas mais importantes nesse cenário – a fenomenologia e a filosofia analítica – concordem talvez única e exclusivamente a respeito da Imaginação e, em particular, recusem igualmente os pontos da concepção comum ditos primeiramente.

# **CAPÍTULO 1**



# A TEORIA DA IMAGINAÇÃO DE RYLE

Em *The Concept of Mind*<sup>1</sup>, Ryle dedica-se a uma reordenação lógica dos conceitos mentalísticos e, dentre estes, o de “imaginar”. A necessidade de uma tal reordenação surge, segundo Ryle, da constatação de que a ordenação cartesiana teria inscrito tais conceitos mentalísticos numa categoria à qual, de fato, não pertencem, dando origem a mitos ou erros categoriais, erros cuja correção, assim pretende Ryle, em nada acrescentará àquilo que já é conhecido a respeito dos fatos concernentes às mentes, já que essa correção consistiria apenas no remanejamento e reordenação lógica de conceitos. A possibilidade da ocorrência de tais erros ou equívocos categoriais fica demonstrada, segundo Ryle, quando se constata que se pode saber como aplicar e utilizar conceitos de forma significativa sem que, concomitantemente, saiba-se que esses conceitos relacionam-se, de determinada maneira, uns com os outros e com os de outros tipos, quando se constata que se pode saber, pela prática no uso de conceitos, como operar com eles sem que, por isso, seja necessário pressupor que se saiba estabelecer as regras lógicas que governam o uso de tais conceitos.

Uma vez que a eficiência na aplicação de conceitos mostrou-se independente do acesso a “verdades” sobre tais conceitos, uma vez que a aquisição de um “saber como” mostrou-se como não pressupondo a aquisição prévia de um “saber que”, e isso vale também para o caso particular de um saber como utilizar conceitos enquanto contrastado a um *saber que* tais conceitos comportam-se de determinada maneira no plano lógico, Ryle acredita poder propor uma nova “geografia” ou “cartografia” lógica dos conceitos mentalísticos, pois a eficiência no uso de tais conceitos já não pode ser tomada como índice da correção da ordenação cartesiana dos mesmos conceitos. Mais que isso, diz Ryle, a análise das condições de possibilidade dessa eficiência mostra que a ordenação cartesiana foi incorretamente realizada, pois essa análise revela que aque-

---

<sup>1</sup> RYLE, 1986, p.13 e ss.



la eficiência seria impossível se a ordenação cartesiana fosse admitida como válida. Mas, mais que isso ainda, continua Ryle, a análise das condições de possibilidade da eficiência no uso de conceitos mentalísticos deve, ela mesma, oferecer as diretrizes para a realização de uma nova ordenação lógica desses conceitos, pois, ao contrário do que apregoa a lenda intelectualista cartesiana, a investigação sobre as condições do “saber como” utilizar os conceitos precede, e deve preceder, a aquisição de um “saber que” sobre tais conceitos e não o inverso. A eficiência, diz Ryle, em utilizar conceitos não só independe do assentimento a princípios e regras que governariam seu uso, como também, e mais que isso, esses próprios princípios e regras só poderiam ser estabelecidos após a investigação sobre as condições em que os conceitos são, efetivamente e de forma significativa, utilizados.

Esse é o núcleo da estratégia de Ryle. Tudo se passa como se, para usar uma das inúmeras imagens que Ryle evoca, disséssemos ao carteiro, que sabe muito bem movimentar-se pelas ruas da cidade em que trabalha, e que consulta, nas horas de folga, um velho mapa daquela cidade, como se lhe disséssemos que abandone aquele mapa, já que sua desenvoltura pelas ruas da cidade, além de independe da consideração daquele mapa, seria impossível se ele fosse considerado como corretamente traçado; pois, onde o carteiro sabe haver atalhos, o mapa indica obstáculos, e vice-versa, de modo que é melhor desfazer-se do velho mapa; ele pode muito bem passar sem nenhuma espécie de mapa, mas, caso queira consultar algum em suas horas de folga, pode-se confeccionar-lhe um novo mapa, baseado agora, exclusivamente, nas considerações das condições de possibilidade de sua desenvoltura pelas ruas da cidade. O carteiro não poderia resistir a esse apelo ryleano ao *common sense* e, mesmo tendo dúvidas a respeito do caráter absolutamente desnecessário da consideração de um mapa no que diz respeito à sua desenvoltura, da completa independência desta em relação àquela, estaria disposto a considerar se o novo mapa que Ryle propõe é realmente fiel àquilo que é conhecido pela experiência e se, nesse sentido, ele supera o velho mapa cartesiano. É isso o que nós também pretendemos considerar agora, limitando-nos, porém, como é natural, à análise ryleana do

conceito mentalístico de “imaginar”.

Ryle pretende destruir o mito cartesiano dos “dois mundos”, já que, segundo ele, os conceitos mentalísticos foram, pela tradição cartesiana, erroneamente subsumidos à, dito de um modo geral, categoria da “substância”, quando eles, de fato, pertencem à categoria dos termos “disposicionais”. Segundo Ryle, Descartes, diante do impacto da física mecânica de Galileo, não pôde deixar de dar-lhe assentimento, mas, dado seus sentimentos morais peculiares, não pôde aceitar, tal como Hobbes aceitou, a extensão dessa mecânica para o domínio do espírito. Daí, segundo Ryle, Descartes e seus seguidores, ao tentarem impedir essa extensão, acabaram inadvertidamente inscrevendo os conceitos mentalísticos nas mesmas categorias em que eram inscritos os conceitos daquela física mecânica: se, concluíram eles, os conceitos mentais não significam a ocorrência de processos (ou de causas, efeitos, estados, coisas, etc.) mecânicos, eles significam a ocorrência de “processos” não-mecânicos. Criou-se então, segundo Ryle, um outro mundo, um mundo para-mecânico, contraposto ao mundo da mecânica como se ambos pertencessem à mesma categoria. Mas, diz Ryle, da mesma maneira como não faz sentido contrapor conceitos de categorias diferentes e enunciar a seu respeito proposições disjuntivas, tal como a proposição “ou há uma luva esquerda e direita, ou há um par de luvas”, da mesma maneira não faz sentido enunciar a proposição “ou há processos físicos, ou há processos mentais”. Não se trata, diz Ryle, de negar a existência de ocorrências mentais, mas sim de dar-se conta de que essa existência é afirmada num outro sentido, num outro plano, do que aquele em que é afirmada a existência de ocorrências físicas. Da mesma maneira como não faz sentido afirmar que o açúcar “ou está/não está dissolvido em água, ou é solúvel em água”, da mesma maneira não faz sentido contrapor as “ocorrências” mentais às ocorrências físicas como se elas estivessem situadas num mesmo plano ou fossem subsumidas à mesma categoria. Da mesma maneira, como a “solubilidade em água” não é uma qualidade ou estado oculto do açúcar, que estaria “por detrás” da qualidade ou do estado do açúcar enquanto dissolvido ou não, os conceitos mentalísticos, segundo Ryle, não significam uma qualidade, estado, coisa, causa, etc., oculta que

estaria por detrás das qualidades, estados, etc., do mundo físico.

No caso do conceito de “imaginar”, essa rejeição ryleana da tese dos “dois mundos” particulariza-se na tentativa de mostrar que não há uma outra realidade que abrigaria os seres imaginados e imaginários, na tentativa de mostrar que, quando se imagina algo, ou imagina-se algo como existindo, isso não quer dizer que haja um lugar onde este algo existiria. Na sequência do erro cartesiano, diz Ryle, o imaginado é entendido como um ente que existe e que existe em algum lugar que não o lugar do mundo atual, e este lugar só pode ser a mente, que é entendida então como um espaço no qual se abrigam os seres imaginados. Esse erro, segundo Ryle, deve-se ao fato de o “imaginar” ser entendido como uma espécie de “perceber” e, mais especificamente, como uma espécie de “ver”, de “ver” com os “olhos da mente”. O que tem a visão a ver com aquela espacialização da mente? Ryle não diz, mas está implícito em sua análise que aquela espacialização é devida a essa assimilação da imaginação à visão, já que, nesta última, parece estar implicada a espacialização daquilo que é visto. É assim que, ao procurar demonstrar que, ao imaginar-se “ver algo com os olhos da mente”, isso não significa nem que exista esse algo que esteja sendo visto, nem que o que está se fazendo ver, Ryle pretende mostrar que não é necessário conceber a mente como um lugar, como um espaço, no qual abrigar-se-iam os objetos “vistos” com os “olhos da mente”<sup>2</sup>. Desde o início da análise ryleana somos, portanto, colocados diante daquilo que, ao longo de toda esta pesquisa, mostraremos ser uma constante na concepção contemporânea da imaginação: a crítica das implicações espaciais da imaginação. É no sentido dessa crítica que Ryle afirma que, se ele tiver sido bem sucedido na demonstração de que o “imaginar” não é “ver”, e de que o imaginado não é algo que exista para ser visto, então

(...) eu terei também mostrado que a noção segundo a qual a mente é um “lugar”, onde as imagens mentais são vistas e as reproduções de vozes e tons são ouvidas, é errônea.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> RYLE, 1986, p.232.

<sup>3</sup> RYLE, 1986, p.242.

Menos ainda, porém, que as concepções anteriores, essa concepção espacializante da mente não poderia ser atribuída por Ryle a Descartes. Talvez seja por isso que, a respeito do imaginar, Ryle redireciona sua crítica no sentido agora de Hume. Segundo Ryle, teria sido Hume quem teria concebido o “imaginar” como uma espécie de “ver”, ao admitir que, entre as “impressões” e as “ideias”, só haveria uma distinção de grau, do grau de intensidade ou vivacidade, mas não uma distinção de natureza. Porém, para dar-se conta da distinção de natureza entre os conceitos de “imaginar” e de “ver”, diz Ryle, basta notar uma diferença no comportamento lógico desses conceitos: enquanto o imaginado pode ser dito “vividamente”, “fielmente”, etc. imaginado, o visto não pode ser dito vivido ou fielmente visto, quer dizer, os adjetivos e advérbios empregados num e noutro caso são completamente diferentes. Se fomos, por outro lado, levados a crer que o imaginar é uma espécie de ver, isso se deve, diz Ryle, ao fato de que, no domínio visual, temos acesso a coisas e a réplicas dessas coisas, o que nos teria levado a construir, erroneamente, o processo de imaginar como se, ao imaginar, estivéssemos vendo uma réplica do objeto imaginado. De fato, diz Ryle, quando imaginamos ver algo, não estamos vendo algo parecido com o imaginado, mas, sim, parecemos estar vendo o imaginado. Trata-se de uma diferença importante: no mundo visível há coisas e réplicas dessas coisas, há pessoas e fotografias dessas pessoas, por exemplo, e a visão da fotografia de uma pessoa é, naturalmente, ocasião para imaginá-la. Daí, continua Ryle, essa relação entre percepção de semelhanças e imaginação é, na construção do processo de imaginar, estendida e invertida, e agora passamos acreditar que, quando imaginamos, estamos percebendo semelhanças, passamos a acreditar que, quando imaginamos uma pessoa, estamos diante de uma fotografia, agora mental, dessa pessoa. É assim que normalmente acredita-se que o imaginar é uma espécie de “ver” cópias ou réplicas daquilo que pode ser visto sem aspas. Mas essa linguagem de “originais” e “réplicas”, diz Ryle, não funciona mais quando já não se trata do sentido da visão (e, em menor grau, da audição): com efeito, ninguém é tentado a dizer que, quando imagina um cheiro, um gosto, ou uma sensação tátil de um obje-

to, está diante de uma réplica ou cópia destes, ninguém é tentado a atribuir um “nariz” à mente, e isso mostra, segundo Ryle, que no imaginário não só não está implicada a existência, na forma de uma cópia, do objeto imaginado, mas, ao contrário, que o que está implicado nesse conceito é, justamente, a inexistência do objeto imaginado ou de uma cópia dele:

Se uma pessoa que esteve recentemente numa casa em chamas relata que pode ainda “sentir o cheiro” da fumaça, ela não pensa que a casa a que se refere está ainda pegando fogo. Não importa quão vividamente ela ainda “sente o cheiro” da fumaça, ela sabe que não está cheirando nada; ao menos, ela dá-se conta disso, se ela está em seu perfeito juízo e, se ela não se dá conta disso, ela não dirá que o cheiro é “vívido”, mas, sim e erroneamente, que o cheiro é forte. Mas se fosse correta a teoria segundo a qual o “cheirar” a fumaça é realmente um cheirar algo semelhante à fumaça, então ela não teria nenhum meio, correspondente ao meio pelo qual usualmente distinguimos entre originais e cópias, pelo qual distinguir entre “cheirar” e cheirar.

Existem modos oculares e auditivos mediante os quais discriminamos entre coisas e cópias dessas coisas... Mas tal discriminação não pode ser feita entre um cheiro e uma cópia deste cheiro... (No caso do cheiro imaginado), portanto, torna-se claro que “cheirar” implica em não-cheirar, e que, portanto, imaginar não é perceber uma semelhança, já que ele não é perceber de modo algum.<sup>4</sup>

Veremos, posteriormente, o quanto o destronamento, em Hume, das implicações espaciais da imaginação deve-se ao caráter, aparentemente não-espacial, do cheiro. Torna-se claro, aqui, porém, que aquilo que descobre em relação ao cheiro imaginado será transferido por Ryle ao processo de imaginar em geral: assim, segundo ele, só imaginamos ver algo quando não estamos, de fato, vendo esse algo da mesma maneira que, para fingir de morto, é preciso estar bem vivo. O conceito de “imaginar” funciona mesmo, diz Ryle, como um *factual disclaimer*: dizer que imagino ver algo significa apenas dizer que não vejo esse algo, em-

---

<sup>4</sup> RYLE, 1986, p.239-240.

bora isso seja compatível com “eu poderia ver algo” e mesmo com o fato de que eu não me dou conta de que não vejo esse algo.<sup>5</sup>

Diante da insistente pergunta, provocada por observações, como essa última, sobre se é verdade que o “imaginar” é um negador de facticidade, como é possível uma pessoa imaginar que vê algo sem dar-se conta de que não vê esse algo, Ryle aproxima o “imaginar” do “fingir”, do “desempenhar um papel”, etc., comportamentos estes que, segundo Ryle, comportariam todos os graus de credulidade e ceticismo, de modo que a pergunta anterior seria tão mal formulada quanto a pergunta “Como podem as crianças brincar sem constantemente estarem seguras de que se trata apenas de uma brincadeira?”. Segundo Ryle, o fato de que pessoas imaginem ver coisas sem que, concomitantemente, deem-se conta de que é apenas imaginação, é apenas parte do fato de que nem todas as pessoas são, em todos os momentos, tão judiciosas ou críticas como seria desejável<sup>6</sup>. Para Ryle, finalizando, todo o problema apresentado por tais comportamentos imaginativos é uma maior complexidade de suas descrições, já que na descrição do “imaginar ver”, por exemplo, seria preciso incluir, como uma subcláusula, uma descrição do “ver”, pois o conceito deste último está obliquamente implicado no conceito do primeiro. Mas, adverte Ryle, quando se imagina ver, não se está fazendo duas coisas, mas apenas está-se fazendo uma coisa que exige uma descrição complexa. Assim, uma complexidade do mundo resolve-se, parece então pensar Ryle, numa complexidade de sua descrição.

Num artigo<sup>7</sup>, que de certa forma constitui o estímulo inicial de nossas análises, Bento Prado Jr. aponta, na concepção ryleana do sonho e da imaginação, para uma reincidência numa postura intelectualista anteriormente condenada por Ryle mesmo, e para uma recusa, que Ryle compartilha com Sartre, em admitir a positividade da Imaginação, tal como atestada pelos fenômenos do sonho e da alucinação. Mas as razões dessa recusa, as razões pelas quais Ryle, e também conforme veremos

---

<sup>5</sup> RYLE, 1986, p.238.

<sup>6</sup> RYLE, 1986, p.245.

<sup>7</sup> PRADO JR. 1982, vol.VI

Sartre, não podem oferecer da Imaginação uma caracterização positiva, isso não parece provir de um intelectualismo; de fato, Bento Prado Jr. parece aceitar, pacificamente, as críticas de Ryle à concepção segundo a qual, ao imaginar, estaríamos contemplando imagens situadas no espaço da mente, isto é, ele parece estar de acordo com a concepção que desvincula a imaginação das imagens e desvincula as imagens do espaço. A crítica dessa “ilusão” é, como veremos, aquilo que de mais característico encontra-se nas concepções contemporâneas da imaginação. Nessas, porém, concebe-se que algo daquela ilusão já não precisa ser criticado, já que seu contrário adquiriu um caráter de “autoevidência”, isto é, tais concepções têm por evidente que a mente não é um lugar, não é extensa, não é um espaço. O caráter “evidente” dessa proposição é admitido não só por essas concepções, mas também pelos próprios adeptos da “ilusão” criticada por elas: mesmo aqueles que se entregam à ideia de que imaginar é contemplar “imagens mentais”, sentem um certo desconforto diante das implicações espacializantes da mente que essa ideia comporta. É assim que os adeptos dessa “ilusão” procuram conceber tais imagens como imagens virtuais, imateriais, etc., mas, desde quando uma imagem virtual, imaterial, etc., deixa de ter uma implicação espacial? Num instrumento ótico qualquer uma imagem virtual, mesmo sendo imaterial, tem uma disposição espacial bastante e facilmente determinável. Não há como desvincular a imagem de sua referência espacial e é essa impossibilidade que impulsiona os críticos daquela “ilusão” na tentativa de promover uma desvinculação entre imaginação e imagem. É assim que se torna fácil para Ryle, assim como veremos para Sartre, promover essa desvinculação, já que mesmo aqueles que se opõem a ela compartilham com Sartre e Ryle a opinião sobre o caráter “evidente” da proposição segundo a qual a mente, ou a consciência, não é um espaço: se, acreditam eles, a mente não é um espaço, e se a imagem está necessariamente no espaço, então uma imagem não poderia estar “na” mente, e o imaginar, portanto, não poderia consistir na contemplação de uma imagem. Mas, se o imaginar agora já não se refere, de modo algum, à imagem, a que ele se refere então? Refere-se a nada, diz Ryle. Torna-se óbvio, assim, que o

caráter negativo da concepção ryleana da imaginação prende-se ao caráter “evidente” da proposição acima. É assim que, mesmo pretendendo demolir o mito “cartesiano”, Ryle admite como evidente uma das proposições que legitimamente poderíamos atribuir a Descartes.

Ryle, como vimos, acredita que sua análise esteja fundada na investigação sobre o modo como conceitos são efetivamente utilizados na linguagem comum e, de fato, grande parte de seus argumentos constituem-se em perspicazes convites ao senso comum, entendido como bom senso. Nessas circunstâncias é de se estranhar que essa análise leva-o a afirmar coisas tais como: “*In short, there are no such objects as mental pictures...*”<sup>8</sup>, pois, além de contrariar a experiência e o senso mais comum, essa afirmação parece contrariar as próprias afirmações anteriores de Ryle, no sentido de que sua análise, ou sua geografia lógica dos conceitos mentalísticos, não forneceria nenhuma nova informação sobre as mentes ou sobre os fatos já conhecidos a seu respeito. Ela, de fato, parece veicular uma boa dose de informação, já que afirma a não-existência de uma determinada classe de objetos. Pode-se pretender salvar Ryle, afirmando-se que, com ela, não há um comprometimento ontológico por parte da análise ryleana, que essa afirmação refere-se apenas àquilo que está implicado no uso do conceito de “imaginar”, e que o que está implicado dessa maneira nesse conceito é a inexistência do objeto imaginado. Mas essa inexistência do objeto imaginado não está implicada no conceito de “sonhar” ou de “alucinar”, ao contrário, o que aí está implicado é a existência do objeto imaginado. Ryle, como também aponta Bento Prado Jr., diante dessa objeção acaba tendo que introduzir, entre o imaginar e o fingir ou desempenhar um papel, a mesma continuidade anteriormente negada em relação ao “ver” imaginário e o ver perceptivo. Mas, mesmo deixando de lado momentaneamente suas dificuldades para a acomodação dos sonhos e da alucinação, podemos constatar que esta não é a única ocasião em que Ryle acaba pecando contra os pressupostos de sua própria análise.

Com efeito, nós o vimos afirmar que a análise do *saber como* utilizar

---

<sup>8</sup> RYLE, 1986, p.241.



conceitos precede e é completamente independente da admissão prévia de um *saber que* sobre tais conceitos. Ao explicar a “ilusão” das imagens mentais como uma inversão da “percepção de semelhanças”, porém Ryle parece já ter como dado que essa é anterior ao “parecer perceber” da imaginação. A percepção das semelhanças entre uma fotografia e uma pessoa ausente é, diz Ryle, “ocasião” para que imaginemos tal pessoa, o que faz com que alguns entendam, erroneamente, o imaginar como consistindo na percepção de uma fotografia mental do objeto imaginado, quando, na realidade, tratar-se-ia aqui, não de uma outra forma de percepção de semelhanças, mas, sim, de um “assemelhar-se a perceber”. Mas desde quando a percepção de semelhanças, e principalmente a percepção de semelhanças que envolva um objeto ausente, é pura percepção? A percepção não pode, evidentemente, estabelecer relações que envolvam objetos ausentes, de modo que aquela “percepção” de semelhanças tem que ser pensada, necessariamente, como já pressupondo a imaginação, e não como uma simples ocasião para o surgimento desta última. Ryle, no entanto, age como se houvesse uma percepção de semelhanças independente da imaginação, e como se a imaginação fosse apenas uma reprodução dessa percepção. É óbvio que a pura análise do uso de conceitos na linguagem comum não será capaz de validar tais pressupostos metafísicos, tal saber que, pois, quando, na linguagem comum, se afirma ver imagens, esse “ver” não é inteiramente assimilável à visão, realmente perceptiva, de traços de tinta ou de montículos de substâncias coloridas sobre um papel. Mais que isso: se a imaginação já está envolvida na “percepção” de semelhanças entre um objeto presente (fotografia) e um ausente (pessoa), ela está envolvida também na caracterização do primeiro como imagem do segundo. Ryle, porém, na medida em que, devido aos motivos alinhados há pouco, tem em vista a promoção de uma desvinculação entre imaginação e imagem, insinua que a imagem, enquanto imagem, seja objeto de uma simples percepção. Uma vez tendo-se referido a algo ausente mediante a “percepção” de semelhanças entre este ausente e algo presente, que é imagem do primeiro, somente a referência a algo ausente na ausência de qualquer imagem deve, insinua Ryle, ser

entendido como constituindo o imaginar propriamente dito. Mas, falar de uma imagem puramente percebida, falar de uma “percepção” de algo ausente, não resultaria em confundir irremediavelmente tal conceito? É fácil notar que a desvinculação promovida por Ryle entre imaginação e imagem só é possível mediante a concepção de uma imagem puramente percebida, concepção esta que não encontra apoio algum na análise do uso desses conceitos na linguagem comum: pois, se é certo que muitas vezes afirmamos “perceber ou ver” uma imagem, é certo também que negamos a possibilidade de uma percepção de algo ausente, de modo que o primeiro “perceber”, na medida em que implica uma relação entre algo presente e algo ausente, deve ser entendido num sentido mais amplo do que este último, num sentido em que inclua o imaginar. Como pôde a análise ryleana contrariar essa conclusão que imediatamente depreende-se do uso daqueles conceitos na linguagem comum?

A análise de Ryle, de fato, comporta dois momentos que precisam ser distinguidos: num primeiro momento, Ryle, baseado efetivamente na análise do uso de conceitos na linguagem comum, promove uma desvinculação entre “imaginar” e “perceber”, já que os adjetivos e advérbios aplicados num e noutro caso são diferentes, quer dizer, o “imaginar” pode ser “vividamente”, “fielmente” imaginado, ao passo que o mesmo não ocorre em relação ao “perceber”. Ryle, no entanto, após apontar para essa característica óbvia do uso daqueles conceitos, “esquece-se” de dizer que aqueles advérbios e adjetivos são adequados não apenas ao “imaginar”, mas também à “apreensão de imagem” enquanto tal. Com efeito, não é só o “imaginar”, mas também a própria imagem, a imagem que está diante de nossos olhos, que é dita “fiel”, “vívida”, etc. Daí Ryle, num segundo momento, passa a insinuar que toda a sua reconstrução da “ilusão” das imagens mentais tem o mesmo caráter de obviedade que aquele anteriormente obtido e que a concepção de uma imagem puramente percebida, de uma apreensão de imagem independente da imaginação, e da imaginação como não consistindo na apreensão de imagens e ainda que essa concepção decorre da análise do uso de conceitos na linguagem comum. Ora, é fácil notar que, apenas no primeiro momento,

Ryle procede efetivamente a uma análise de conceitos, ao passo que, no segundo momento, introduz um *saber que* é completamente estranho às concepções do senso comum, e pretende fazer esse *saber que* passar por um resultado da análise do uso de conceitos na linguagem comum quando, de fato, ele não é resultado dela. E, uma vez tendo, arbitrariamente, desvinculado a imaginação da apreensão de imagens, como surpreender-se com o fato de que Ryle acabe concebendo a primeira como pura negatividade, como um negador de facticidade?

A esse respeito podemos notar, ainda, que a análise ryleana é, se não falsa, ao menos claramente insuficiente, pois, mesmo que admitíssemos que, no conceito de “imaginar ver algo”, está implicada a inexistência de algo que esteja sendo visto, seria preciso considerar o caso em que, não vendo esse algo, não imaginamos vê-lo. Na ausência da visão do objeto, podemos, tanto imaginar vê-lo como não imaginar de modo algum. Ora, toda a positividade da imaginação torna-se aparente desde que consideremos esse fato bastante óbvio. É assim que Conkling, em seu *Ryle's Mistake about Consciousness*, cita o Ryle das *Conversations with Gilbert Ryle*, de Bryan Magee, como insatisfeito com a análise da imaginação levada a efeito em *The Concept of Mind*:

Ele parece satisfeito com suas considerações negativas a respeito da “imaginação”, mas sugere que “(...) há uma parte positiva da estória que eu não apreendi e não tenho apreendido desde então”. Ele acha, no entanto, que esta “imensa lacuna” será preenchida algum dia e, seja lá de qual forma for, que isso ocorra, isto não trará muitos danos à tese do livro.<sup>9</sup>

Tanto o acesso privado a estados imaginados como os sonhos comportariam, admite Ryle, uma parte positiva que *The Concept of Mind* não foi capaz de analisar. Porém, diz Ryle, segundo Conkling, não se deve esperar muito de uma suplementação nesse sentido, já que o problema da imaginação e dos sonhos é apenas um enigma filosófico, não um problema-chave fundamental. Opondo-se a essa afirmação de Ryle, Conkling

<sup>9</sup> CONKLING, 1977, p.378.

nota que, ao contrário, o problema da imaginação e dos sonhos é o próprio enigma do argumento de Ryle, o ponto onde seu behaviourismo lógico desmoronaria<sup>10</sup>. Conkling concorda com Ryle e com Sartre, no sentido de que a consciência não é um lugar onde alojar-se-iam supostas entidades como as imagens e as ideias, mas, contra Ryle, Conkling afirma que isso não nos deve levar a considerar a consciência em termos de disposição comportamental. Infelizmente, porém, Conkling não conduz sua contestação da teoria ryleana baseado na consideração das características específicas da imaginação e do sonho: a imensa lacuna na teoria ryleana da imaginação não pode, segundo Conkling, ser preenchida e suplementada, porque, entre os pressupostos dessa teoria, encontrar-se-ia a ideia de que “mente” e “consciência” só significam aquilo que pode ser capturado pela rede da análise disposicional<sup>11</sup>. O que fará Conkling, portanto, será contrapor, a essa redução ryleana da consciência a disposições, capacidades e aptidões observáveis, uma concepção de “consciência” que, fundada na noção husserliana de “intencionalidade”, não pode ser reduzida da maneira preconizada por Ryle. Veremos, em breve, que, ao contrário do que pensa Conkling, a consideração fenomenológica do problema da imaginação não é fácil e isenta de dificuldades.

Vimos que Conkling, assim como muitíssimos outros, concorda com Sartre e Ryle no sentido de que a mente ou a consciência não é um lugar onde se abrigariam as imagens mentais. E vimos também que Ryle consegue estabelecer “definitivamente” o caráter “evidente” da proposição segundo a qual a mente não é um espaço mediante a conclusão de que imaginar não é contemplar imagens. Já mostramos anteriormente o quanto essa conclusão não é, ao contrário do que pretende Ryle, derivada da pura análise do uso de conceitos na linguagem comum. Ryle, no entanto, poderia, em conexão com aquela conclusão, apontar para a análise que ele promove do “cheiro imaginado”. Com efeito, é em relação a este que Ryle, como vimos, pretende mostrar que, ao imaginar, não estamos percebendo uma cópia ou imagem do objeto imaginado. São

---

<sup>10</sup> CONKLING, 1977, p.379.

<sup>11</sup> CONKLING, 1977, p.379.

poucos aqueles que resistem à observação, espirituosa, de Ryle no sentido de que ninguém é tentado a dotar a mente de um “nariz mental”. Mas o que é que, de fato, Ryle está propondo? Mesmo que admitamos que o “imaginar” manifeste-se de múltiplas formas, é óbvio que o senso comum privilegia algumas dessas formas. E é isso o que amplamente nota Ryle, ao considerar que a concepção comum vincula imediatamente o imaginar ao domínio visual das imagens. Agora, por que o “imaginar um cheiro” seria uma forma de imaginação mais genuína do que o “imaginar uma imagem visual”, a ponto do primeiro revelar uma característica que estaria sendo obscurecida no segundo? Nota-se, facilmente, quão arbitrária é essa análise que, segundo Ryle, estaria sendo conduzida sem qualquer espécie de pressupostos teóricos. Mesmo se concordássemos, o que não é o caso, com Ryle no sentido de que o cheiro imaginado não é imagem de um cheiro efetivamente sentido, nada nos obrigaria a admitir que a imaginação de um cheiro é uma forma mais genuína de imaginar. Ao contrário, nesse caso, temos um uso bastante incomum do conceito de imaginar, e Ryle mesmo parece indeciso a respeito da medida em que seria impossível uma cópia ou imagem de um cheiro (na época em que escreve, Ryle talvez não tenha tido contato com aromas e sabores “artificiais”). Mas o que efetivamente tem de “especial” o cheiro imaginado? Ao contrário dos objetos dos outros sentidos e, em especial, ao contrário do objeto da visão, o objeto do olfato é aquele que, para nós, tem uma implicação espacial menos precisa. É comum, de fato, termos uma certa dificuldade em localizar a proveniência de um determinado cheiro, mas isso não quer dizer que o cheiro não tenha implicações espaciais, pois é comum aproximarmos-nos, ou afastarmos-nos, de objetos que acreditamos causalmente conectados a um cheiro agradável, ou desagradável, respectivamente. Em breve, quando tratarmos de Hume, mostraremos como foi que o pretense caráter não-espacializado do cheiro afetou toda a consideração posterior da imaginação. Mas agora tratamos da afirmação de Ryle no sentido de que, tal como mostra o exemplo do cheiro imaginado, ao imaginar, não estamos, de nenhuma forma, contemplando uma imagem. Já vimos que Ryle injustificadamente promove o chei-

rar-imaginado como uma forma fundamental de imaginação e é com essa promoção que ele pretende desfazer a “ilusão comum”, segundo a qual a imaginação manteria relações estreitas com o domínio das imagens visuais. Agora, o que é uma “imagem”, se não algo visto? Mesmo sem envolvermo-nos numa análise etimológica desse termo, cremos não poder haver dúvida de que uma “imagem” é, principal e originalmente, um objeto da visão. Uma imagem não é cheirada, uma imagem não é ouvida, e uma imagem só é tocada num sentido impróprio de “imagem”. O que a imagem fundamentalmente é, é algo visto, seja esse visto com ou sem aspas. Agora, novamente, o que é algo visto ou “visto”, se não uma extensão e uma figura, portanto, uma certa disposição de partes de um espaço? O que mostramos agora em relação a Ryle é que um pressuposto teórico legitimamente cartesiano guia toda a sua análise: a distinção entre a mente e o espaço. É devido a ela que Ryle resolve conceder um privilégio inusitado à “imaginação” olfativa em detrimento da imaginação visual, e é devido a ela que Ryle tenta promover uma desvinculação entre imaginação e apreensão de imagem, e é devido a ela, por fim, que Ryle caracteriza negativamente a imaginação.

Mas, poderia ser-nos objetado, negar o caráter de evidência da proposição segundo a qual a mente não é extensa não constituiria um erro ou equívoco categorial? Não é Ryle mesmo quem mostra a situação ridícula do sujeito que, tendo visitado a biblioteca, a secretaria, etc. de uma universidade, insiste ainda em visitar a universidade “mesma”, como se esta pertencesse à mesma categoria das suas repartições? Ryle sabe que nem todos os equívocos das categorias são tão fáceis de resolver como este, e que o equívoco cartesiano merece uma análise justamente devido a isso. Mas, não é curioso notar que a proposição legitimamente cartesiana acima não é tida por Ryle como fazendo parte do equívoco que ele, de forma talvez muito menos legítima, atribui a Descartes? A respeito da famosa distinção cartesiana entre coisa pensante e coisa extensa, Ryle tem a criticar apenas o fato de ambas serem inscritas na mesma categoria, a categoria da “coisa”, mas não o fato de ela distinguir, de forma decidida e inexorável, entre pensamento e extensão. E, conforme veremos em rela-

ção a Descartes, o fosso intransponível que este cava entre pensamento e extensão foi devido à solidariedade ou, melhor, identidade que ele acreditava haver entre extensão e corporeidade. Trataremos, posteriormente, de demonstrar como, gradativamente, passou a se tornar motivo de escândalo as implicações espacializantes das imagens imaginárias. Por enquanto queremos notar que não há razão alguma, nem para acreditar que os limites e demarcações lógicas, que a filosofia da análise do uso de conceitos descobre com dificuldade na linguagem comum, são eternos e perenes, nem para acreditar que a linguagem comum seja unívoca a respeito do modo como emprega conceitos. É assim que, para além da espirituosa estória do sujeito que visita a universidade, não se encontra em *The Concept of Mind* algo que possa ser admitido como uma dissolução completa e satisfatória do suposto “equivoco categorial cartesiano” a respeito da Imaginação.

## **CAPÍTULO 2**





# A TEORIA DA IMAGINAÇÃO DE SARTRE

Vimos que Ryle, mesmo partindo de uma crítica legítima da concepção humeana da imaginação, que concebia esta como uma espécie de percepção, acaba, por meio da admissão de uma apreensão de imagem puramente perceptiva, promovendo uma desvinculação entre essa apreensão de imagem e a imaginação, e, por meio dessa desvinculação, acaba caracterizando a imaginação de uma forma negativa. Mas, além do caso dos sonhos e da alucinação deporem contra esta caracterização negativa da imaginação, vimos também que, em Ryle, aquela desvinculação entre imaginação e apreensão de imagem, assim como a caracterização negativa da imaginação dela decorrente, são motivadas pelo caráter “evidente” da proposição, e essa proposição é tão “evidente” que já não precisa sequer ser tematizada nem mencionada, segundo a qual a mente não é extensa, pois, dada a implicação espacial inerente à imagem, segue-se que a imaginação não poderia consistir na contemplação de imagens, e, se a imaginação já não se refere às imagens, ela não se refere a nada. Passaremos a demonstrar agora que exatamente os mesmos procedimentos que encontramos na análise ryleana da imaginação encontram-se também na análise sartreana da imaginação.

Desde *L'Imagination*<sup>12</sup>, Sartre contrapunha às teorias dos filósofos (Descartes, Leibniz e Hume) e psicólogos (Escola de Wüzburg, Ribot e Taine) que, segundo ele, teriam sucumbido à teoria coisicista da imagem, a experiência da distinção imediata, a partir de caracteres intrínsecos, entre imagem e percepção (“*Je ne m’y trompe jamais*”, repetia Sartre)<sup>13</sup>: com efeito, dizia Sartre, ao formular suas teorias sobre as imagens e a imaginação, tais filósofos e psicólogos negligenciaram o modo como, na apreensão imediata da imagem, esta se dá, desde o início, como diferindo, em natureza, da percepção. Daí que, inadvertidamente, tais te-

---

<sup>12</sup> SARTRE, 1950, p.13 e ss.

<sup>13</sup> SARTRE, 1950, p.3.

orias passaram da afirmação, legítima, da identidade de essência entre imagem e objeto da imagem, para a afirmação, ilegítima, da identidade de existência entre ambos. Assim, continua Sartre, ao invés de conceber um mesmo objeto sob dois planos de existência, acabou-se por conceber dois objetos sob um único e mesmo plano de existência. A imagem mental, desse modo, teria, segundo Sartre, adquirido a inércia, a opacidade, a capacidade de impor limites à espontaneidade e à transparência da consciência, e seu modo de existência seria agora aquele do ser-em-si. Assim se teria formado, segundo Sartre, a teoria coisicista de imagem. Segundo Sartre, essa teoria já estaria inteiramente formulada desde a época dos filósofos clássicos: Descartes, Leibniz e Hume. No âmbito de suas concepções a respeito do pensamento puro, esses três filósofos forneceram um tripé de soluções ao problema da imaginação que, uma vez assumida a teoria coisicista da imagem, seria, segundo Sartre, as únicas soluções possíveis: Descartes, em primeiro lugar, teria aberto um fosso intransponível entre pensamento puro e imagem; nele a imagem é relegada aos movimentos mecânicos do corpo que, como coisa extensa, contrapõe-se irreduzivelmente à coisa pensante. Leibniz, em segundo lugar, teria pretendido encontrar, sob as imagens-fato, sujeitas ainda ao mecanicismo cartesiano, o pensamento puro que unicamente poderia fornecer a razão última de seu encadeamento, acabando, assim, por impregnar de intelectualidade a imagem, absorvendo esta no pensamento puro. Hume, em terceiro lugar, teria procurado reduzir todo o pensamento puro às imagens – nada haveria no espírito a não ser impressões e cópias de impressões, cópias estas que constituiriam o conjunto total das ideias, ideias e imagens que, portanto, não distinguir-se-iam, por natureza, das percepções.

Não precisamos, aqui, entrar em detalhes a respeito da apreciação que Sartre faz de cada um desses filósofos, pois eles constituirão um objeto de estudo em separado nesta pesquisa. Devemos notar, apenas, que é em contraposição a essas teorias coisicistas da imagem que Sartre, ainda em *L'Imagination*, afirma a possibilidade de desenvolver-se, a partir da fenomenologia de Husserl, uma verdadeira psicologia fenomenoló-

gica da imaginação. Com efeito, dizia lá Sartre, ao conceber a intencionalidade como sendo a estrutura essencial da consciência, ao afirmar que “*toda consciência é consciência de alguma coisa*”, a fenomenologia de Husserl, segundo Sartre, constata que é da natureza mesma da consciência o transcender-se em direção a algo que já não é, ou não pertence a, ela mesma. Desde esse instante, segundo Sartre, faz-se necessário distinguir entre a consciência e aquilo de que ela é consciência, entre a noese (que compreende os atos intencionais da consciência e a “*hylè*” que ela anima de modo a visar o objeto) e o noema, que compreende o correlato transcendente a essa consciência, o sentido visado por ela. No caso da imaginação, igualmente, será necessário distinguir entre a intenção imaginante e o imaginado por seu intermédio. Segundo Sartre, o fato de a primeira pertencer à consciência não deve levar-nos a crer que o segundo também pertença: ao contrário, como correlato noemático da intenção imaginante, ele transcende-a, ele não pertence nem está na consciência de forma alguma. Por outro lado, esse objeto transcendente, visado pela intenção imaginante, não deve ser confundido com os objetos que posicionamos como existentes no mundo. Com efeito, este sentido, que é o objeto transcendente da consciência, só é apreendido mediante a “*redução fenomenológica*”, redução esta que consiste, precisamente, em colocar em suspenso aquela posição de existência. Esta é, diz Sartre, a principal contribuição da fenomenologia de Husserl para a psicologia fenomenológica da imaginação: se o objeto da intenção imaginante não existe à maneira como existem objetos do mundo, ele, nem por isso, deverá ser considerado imanente à consciência, como se fosse um elemento constituinte desta, como se fosse um “*conteúdo*” psíquico. A admissão desse outro modo de existência abre, segundo Sartre, pela primeira vez as portas de uma ciência do imaginário. Assim, por exemplo, tanto o “*unicórnio-imaginado*” quanto a “*simples-árvore-imaginada*” serão, ambos, igualmente irrealis, ou serão, ambos, igualmente reais, conforme o plano de existência em que nos situarmos. Já não será preciso, diz Sartre, povoar a consciência com simulacros reais de unicórnios e de árvores, simulacros estes que existiriam à maneira dos objetos

do mundo, mas também, continua Sartre, já não será mais necessário dissolver e irrealizar o “unicórnio-imaginado” e a “árvore-imaginada” na intenção imaginante que os visa. É assim que Sartre espera promover um avanço decisivo em relação às metafísicas anteriores, tais como as mencionadas anteriormente, no que diz respeito à teoria da imaginação: estas, com efeito, ou reduziam os objetos da consciência aos objetos do mundo e acabavam atribuindo aos primeiros o mesmo modo de existência que é atribuído aos segundos, ou, à maneira de Berkeley, reduziam os objetos do mundo aos objetos da consciência. Tanto num caso como no outro, diz Sartre, escapa-lhes a natureza própria do imaginário, já que ambas as alternativas só admitem um único plano de existência. Uma vez promovida a redução fenomenológica, no entanto, torna-se claro, diz Sartre, que o objeto noemático da consciência imaginante, se não existe à maneira dos objetos do mundo, como afirmava a metafísica realista, tampouco existe à maneira da intenção imaginante que o visa, como afirmava a metafísica idealista.

Mas nada ainda está resolvido, pois, embora as considerações acima sirvam a Sartre para negar o caráter imanente do objeto da consciência imaginante, é preciso considerar que elas privam, igualmente, o objeto da consciência perceptiva dessa imanência. Quer dizer, tais considerações aplicam-se aos objetos da consciência em geral, e não apenas aos da consciência imaginante. Segundo Sartre, o noema da intenção imaginante deve, para além desse caráter transcendente que ele compartilha com os objetos da consciência em geral, apresentar-se necessariamente de uma forma diferente do que aquela com que apresentam-se esses objetos e, em particular, com que se apresenta o objeto da consciência perceptiva. Daí ser necessário, segundo Sartre, apreender e descrever a estrutura essencial da consciência imaginante, enquanto contrastada às outras estruturas intencionais e, em particular, à estrutura da consciência perceptiva. Esse é o programa da psicologia fenomenológica da imaginação, tal como desenvolvida por Sartre em *L'imaginaire*, que pasaremos a examinar agora.

Logo de início, podemos observar uma pequena mudança de atitude

de Sartre, em relação a *L'imagination*, no que diz respeito ao caráter imediato da distinção entre imaginação e percepção: se, naquele texto, Sartre afirmava o caráter imediato dessa distinção e recusava-se a atribuir ao juízo qualquer papel nela<sup>14</sup>, agora, em *L'imaginaire*, Sartre reserva a um ato de segundo grau a tarefa de determinar a imagem como imagem. E é referindo-se a esse ato que ele abre *L'imaginaire*:

Apesar de alguns preconceitos, que trataremos de considerar em breve, é certo que, quando produzo em mim a imagem de Pierre, é Pierre que é objeto de minha consciência atual. Enquanto esta consciência permanecer inalterada, poderei dar uma descrição do objeto tal como ele me aparece em imagem, mas não da imagem como tal. Para determinar os caracteres próprios à imagem enquanto imagem, é preciso refletir. Assim, a imagem como imagem só é descritível por um ato de segundo grau, mediante o qual a atenção abandona o objeto para dirigir-se sobre o modo no qual este objeto é dado. É este ato reflexivo que permite o juízo “Eu imagino”.<sup>15</sup> (Grifo de Sartre)

É claro que essa reflexão é pensada como sendo capaz de determinar a imagem como imagem a partir de caracteres intrínsecos a esta, e não, como a discriminação feita pelo juízo, tal como recusada por Sartre em *L'imagination*, a partir de caracteres extrínsecos. Mas é importante, desde já, notar o papel preponderante que a reflexão ocupará, em *L'imaginaire*, na discriminação entre imagem e percepção. É claro, diz Sartre, que tanto a consciência não-thética e irreflexiva imaginante, como a consciência não-thética e irreflexiva perceptiva, são, ambas, consciências de ponta a ponta, quer dizer, são conscientes da maneira como põem seus respectivos objetos. A primeira, segundo Sartre, sabe que põe seu objeto como inexistente, e a segunda sabe que põe seu objeto como existente. Porém, justamente por serem consciências não-théticas e irreflexivas, nenhuma delas poderá incidir sobre a outra, de modo a comparar seus procedimentos com os procedimentos da outra. Daí, segundo Sartre, resulta que

---

<sup>14</sup> SARTRE, 1950, p.100 ss.

<sup>15</sup> SARTRE, 1986, p.16.

nem a consciência imaginante, nem a consciência perceptiva, poderão, por si só, proceder a uma discriminação entre imagem e percepção. Somente a reflexão poderá comparar e distinguir entre essas duas maneiras de dar-se um objeto, somente a reflexão poderá formular o juízo: “Imagino, isto é, não percebo”. O que Sartre propõe-se a fazer, então, é descrever a estrutura intencional da consciência imaginante, tal como ela se apresenta à reflexão, reflexão que, segundo ele, já foi estabelecida, desde Descartes, como nos fornecendo dados absolutamente certos.

A primeira característica que a consciência imaginante exhibe à reflexão sartreana consiste em que, nela, o objeto noemático apresenta-se como transcendente. Já vimos que essa é uma característica que o objeto da consciência imaginante compartilha com o objeto da consciência perceptiva e com os objetos da consciência em geral. Mas, no caso da consciência imaginante, essa característica, além de permitir, como vimos, a Sartre uma crítica da ilusão da imanência, permite-lhe também uma crítica da concepção das “imagens mentais”. Segundo Sartre, tanto a consciência imaginante como a perceptiva visam diretamente seu objeto, e não por meio de um simulacro deste que se encontraria “dentro” da consciência. Quando imaginamos Pierre, diz Sartre, é Pierre mesmo que é visado, e é visado diretamente, de modo que Pierre não está “na” consciência, e não está aí nem mesmo “em imagem.”<sup>16</sup> Desse modo, diz Sartre, seria desejável que, na caracterização da consciência imaginante, abandonássemos a referência à “imagem”, já que esta nos leva a pensar numa forma de consciência que visa indiretamente seu objeto. Sartre aqui, porém, parece hesitar um pouco na desvinculação entre imaginação e consciência de imagem: ele critica aqueles que negam a existência de tais imagens, já que isso contrariaria os dados da introspecção, afirma que a palavra “imagem” não pode ser inteiramente abandonada, dados seus longos anos de serviços prestados, e até mesmo procura, depois, descrever a consciência de imagem (o retrato) como um membro da “família” da consciência imaginante<sup>17</sup>, família esta que compreenderia

---

<sup>16</sup> SARTRE, 1986, p.21.

<sup>17</sup> SARTRE, 1986, p.40 e ss.

também a consciência de imagem mental. Aqui precisamos notar que, quando escreve *L'imaginaire*, Sartre desconhece o desenvolvimento que, conforme mostraremos posteriormente, constitui o momento crucial da teoria husserliana da imaginação. Trata-se daquilo que chamaremos de “reviravolta” dessa teoria, reviravolta que, nos cursos de Göttingen de 1904/5, fez com que a imaginação não fosse mais concebida como se perfazendo numa consciência de imagem. Mostraremos que essa reviravolta é, por assim dizer, um divisor de águas entre as *Investigações Lógicas* de 1900 e as *Ideen* de 1913 e que ela explica o abandono, por parte de Husserl, da distinção entre “apreensão” e “conteúdo da apreensão”. Embora conhecesse essas obras de Husserl, Sartre não conhecia a parte dos cursos de Göttingen referente à imaginação e à consciência de imagem, já que esta só foi publicada recentemente em 1980. Desses cursos, Sartre só conhecia a parte referente à consciência de tempo, publicada por Heidegger. Desse modo, aquilo que as *Ideen* deixam em suspenso, Sartre vai buscar nas *Investigações Lógicas*, e é assim que, tal como estas, ele concebe a intenção imaginante como uma apreensão que vai buscar na imagem o seu conteúdo, é assim também que ele assume como dada uma distinção entre um saber imaginante e uma matéria, que pode ser tanto física como psíquica, da imagem. Desse modo, Sartre, sem se dar conta do quanto a concepção husserliana das relações entre imaginação e consciência de imagem, tal como esta apresenta-se nas *Ideen*, difere bastante da concepção husserliana das mesmas relações, tal como se encontra nas *Investigações Lógicas*, define a família da consciência imaginante, que comporta desde a consciência de retrato até as imaginações puramente mentais, como consistindo num ato que visa diretamente um objeto ausente ou inexistente através de um “conteúdo” físico ou psíquico, conteúdo este que se dá então, não como tal, mas como representante analógico do objeto visado<sup>18</sup>. Sartre não deixa, no entanto, de pressentir as modificações que, sem que ele soubesse, já haviam sido promovidas por Husserl.

Com efeito, ao analisar os membros da família da consciência ima-

---

<sup>18</sup> SARTRE, 1986, p.46.



ginante, Sartre, estabelecendo uma sequência e progressão que vai da “consciência de retrato”, passando pelo “desenho esquemático”, passando, depois, pela “imitação”, e, depois ainda, pelas “imagens hipnagógicas”, desembocando, enfim, nas “imagens mentais”, Sartre, digo, procura mostrar que, nessa progressão, ao mesmo tempo em que a matéria da imagem empobrece-se cada vez mais, chegando mesmo à “pobreza essencial” das imagens mentais, o saber imaginante, por outro lado, assume, cada vez mais, um papel preponderante, a ponto de Sartre perguntar se, no caso das imagens mentais, a “matéria” desta ainda poderia subsistir sem o saber imaginante que a anima. Por exemplo, no caso do primeiro elemento dessa série, no caso do “retrato”, Sartre procura mostrar que a intenção imaginante pode aí apoiar-se sobre uma plenitude de percepção, numa matéria bastante rica que, como tal, solicita-nos imediatamente, isto é, sem que o saber seja aí preponderante ou até mesmo necessário, a imaginar o objeto representado pelo retrato<sup>19</sup>. Por outro lado, nos últimos elementos dessa série, no caso das imagens hipnagógicas e no caso das imagens mentais, por exemplo, Sartre procura mostrar que a matéria da imagem se vê a tal ponto empobrecida, que é o próprio saber, agora preponderante, é que tem que forjar, a partir de si mesmo, a “matéria” da representação, é que tem que forjar uma “intuição” que falta completamente do lado da consciência perceptiva. Desse modo, podemos ver que, embora não tenha chegado ainda a conceber de forma explícita a ideia de uma consciência de imagem puramente perceptiva, e embora admita ainda, se bem que de forma relutante, que exista alguma “matéria” que esteja sendo animada pela consciência que produz a imagem puramente mental, Sartre opõe, nesta série, a consciência de imagem propriamente dita (a consciência de retrato) à consciência imaginante propriamente dita (a consciência da “imagem” mental) como limites extremos e contrários daquilo que ele designa como a família da consciência “imaginante”, no sentido amplo do termo. Em ambos os casos, diz Sartre, o saber imaginante visa diretamente algo ausente ou inexistente através de algo, de uma matéria, presente, tomada então

<sup>19</sup> SARTRE, 1986, p.50.

como imagem do primeiro, mas, no caso da consciência de retrato, a presença da matéria da imagem é tão plena que torna quase desnecessário aquele saber, já que o objeto da imagem é quase que completamente presentificado pela imagem, ao passo que, no caso da imagem mental, a matéria da imagem é tão pobre, tão, ela mesma, ausente e inexistente, que mal se distingue do saber sobre a ausência e inexistência do objeto da “imagem”. Sartre não sabia que, a essa altura, Husserl já havia desenvolvido uma concepção segundo a qual a imaginação puramente mental é uma re-presentação de algo ausente na ausência de qualquer presença, de qualquer imagem, e é por isso que ele ainda procura determinar, na parte de *L'imaginaire* consagrada ao meramente “provável”, a natureza da matéria das imagens mentais. Mas Sartre parece pressentir que esta é uma falsa via, já que, conforme ele mesmo aponta, a “matéria” da imagem mental, ao contrário da matéria da imagem propriamente dita (de retrato), esvai-se e desaparece concomitantemente ao desaparecimento do saber imaginante que a anima, de modo que tal matéria não se oferece como passível de uma descrição a partir da consciência reflexiva, e a determinação de sua natureza já não pode ser realizada sobre o domínio seguro e certo da descrição fenomenológica<sup>20</sup>. Torna-se perfeitamente claro, assim, que Sartre efetivamente pensa numa desvinculação entre imaginação e consciência de imagem. E essa conclusão torna-se definitivamente estabelecida quando consideramos mais de perto o que Sartre tem a dizer sobre a consciência de imagem propriamente dita, sobre a consciência de retrato.

De início, Sartre, a respeito desse tipo de consciência, procura mostrar que ela é membro da família da consciência imaginante, no sentido amplo do termo: a matéria da imagem, tal como puramente percebida, a percepção da distribuição de linhas e cores sobre um papel ou uma tela, não poderia dar origem a uma consciência de imagem sem que um saber ou intenção imaginante animasse essa matéria e a transformasse na imagem de algo não presente, não percebido. Para além dessa característica geral que a consciência de retrato compartilharia com to-

---

<sup>20</sup> SARTRE, 1986, p.111-2.

dos os outros membros da família imaginante, porém, podemos ver que, segundo Sartre, nela encontramos o ponto extremo onde aquele saber imaginante torna-se quase desnecessário, ao passo que a imagem se dá quase como que inteiramente percebida. Que Sartre esteja a ponto de admitir uma consciência de imagem puramente perceptiva, isto é, o que podemos constatar ao notar que ele, ao contrastar a imagem ao signo e ao tentar especificar em que consiste a relação de semelhança, relação esta que a imagem, ao contrário do signo, mantém para com seu objeto, alude a um valor expressivo dos componentes da imagem: segundo Sartre, uma sobrancelha, por exemplo, que percebemos num retrato nos comove imediatamente como “sobrancelha”, e isso independentemente desta sobrancelha ser tomada como objeto de uma síntese perceptiva (“sobrancelha de alguém presente”) ou como objeto de uma síntese imaginativa (“sobrancelha em imagem”). Segundo Sartre, mesmo se nos detivermos no domínio da percepção, isto é, se nos detivermos na consideração da disposição de linhas e cores, etc., esse valor expressivo não será eliminado, ao contrário, mesmo nesse domínio o retrato solicita de nós que tomemos o objeto retratado como presente, como real. Quer dizer, a matéria da imagem é, nesse caso, tão rica que ela, por si mesma, impõe-se a nós como algo diferente do que ela é, de modo que se torna desnecessário interpretá-la como imagem, de modo que se torna desnecessária uma intenção imaginante, no sentido próprio do termo:

O erro aqui consiste em acreditar que esta semelhança faz renascer em meu espírito a imagem mental de Pierre. Cair-se-ia então sob a objeção que James faz aos associacionistas. A semelhança entre A e B, diz ele, não pode agir como uma força que atrairia B para dentro da consciência uma vez dado A. Para aperceber a semelhança entre A e B, com efeito, é preciso que B seja dado ao mesmo tempo que A.

A semelhança de que falamos não é, portanto, uma força que tenderia a evocar a imagem mental de Pierre, mas, sim, é uma tendência que o retrato de Pierre tem de dar-se como Pierre em pessoa. O retrato age sobre nós quase como Pierre em pessoa, e, deste modo, ele solicita-nos a proceder à

A imagem propriamente dita, portanto, impõe-se a nós como imagem mesmo quando, diz Sartre, não a comparamos com a “imagem mental” do objeto ausente, quer dizer, haveria, mesmo no domínio estritamente perceptivo, alguns objetos que tendem a apresentar-se como aquilo que eles não são, e a coincidência entre esse modo de apresentação desses objetos e aquilo que outros objetos efetivamente são é o que Sartre entende por “semelhança”. Acreditamos não ser sequer necessário mencionar o quanto, nessa concepção de uma imagem puramente percebida, Sartre coincide com aquilo que, naquilo que chamaremos de “segunda parte” da *Phantasie*, Husserl já havia elaborado. Ora, como fugir à conclusão de que Sartre admite uma “semelhança” puramente percebida? Encontramos aqui, também, uma inesperada coincidência entre Sartre e Ryle, pois vimos anteriormente que, também para Ryle, a concepção de uma imagem e de uma semelhança puramente percebida constituía o motivo fundamental da desvinculação entre imaginação e consciência de imagem que ele promove. Acompanhando W. James, Sartre afirma que uma relação de semelhança só pode estabelecer-se entre dois objetos que estejam, igualmente, presentes ao mesmo tempo. Daí o erro do associacionista, que pensa que essa relação preexiste e é a causa do “tornar-se presente” de um daqueles objetos, uma vez dada a presença do outro. Mas, o que aqui constitui uma objeção ao associacionista não constituiria, também, uma objeção à concepção de uma consciência de imagem puramente perceptiva? Se a relação de semelhança só se estabelece entre dois objetos igualmente presentes e se, na consciência de retrato, a percepção apresenta-nos a presença de apenas um desses objetos, como evitar de pensar que a outra presença, necessária à constituição de uma relação de semelhança e de imagem, seja fornecida não pela percepção, mas, sim, pela imaginação? Se a percepção do objeto, somada a uma preexistente lei de associação por semelhança, não é a causa do surgimento em nós de uma imagem mental ou da imaginação e presen-

---

<sup>21</sup> SARTRE, 1986, p.50-1.

tificação mental do objeto ausente, estas últimas não seriam, no entanto, necessárias ao posterior estabelecimento de uma relação de semelhança e de uma consciência de imagem? Vê-se, facilmente, que tudo depende aqui de pensar a percepção como capacitada ou não a fornecer-nos essa “outra presença”, e de pensar a imaginação como capacitada ou não a fornecer-nos alguma forma de presença. Sartre encaminha-se no sentido de recusar as sugestões dadas anteriormente: para ele, essa “outra presença” é fornecida pela própria percepção. Certos objetos da percepção possuiriam, segundo ele, a (misteriosa) capacidade de, além da presença habitual, impor-se a nós como uma outra presença, como a presença de algo que eles efetivamente não são. Assim, além de apresentar-se como “linhas e cores sobre uma superfície”, o mesmo elemento de um retrato poderia apresentar-se como “sobrancelha”, e isso, ainda, sem que esse elemento deixe de ser objeto de uma percepção. A comparação entre essa “outra forma” mediante a qual um objeto da percepção apresenta-se e a forma habitual na qual outro objeto da percepção apresenta-se (a “sobrancelha real”) faria com que a primeira fosse tomada como semelhante à segunda, e fosse, enfim, tomada como imagem desta. Quer dizer, trata-se aqui de uma consciência de imagem puramente perceptiva. Caso a “sobrancelha real” não esteja presente à percepção, então aí sim, segundo Sartre, entraria em ação uma síntese imaginativa, já que esta é entendida por ele como visando seus objetos como unicamente ausentes, mas agora também aquela consciência de imagem é pensada como se constituindo na percepção de forma completamente independente da imaginação, assim como essa imaginação é pensada como visando seu objeto como ausente de forma também completamente independente dessa consciência de imagem, como visando a “sobrancelha real” ausente mesmo na ausência de qualquer “sobrancelha” presente, de qualquer “imagem” mental de uma sobrancelha. Quer dizer, uma imaginação poderia acoplar-se a essa consciência de imagem puramente perceptiva, mas tanto uma como a outra são concebidas como podendo realizar-se de forma completamente independente. Vemos assim, claramente, como é que a caracterização negativa da imaginação, a alegada incapacidade

desta de fornecer qualquer tipo de presença, a concepção desta como pondo seu objeto unicamente como ausente ou inexistente, deriva imediatamente dessas conclusões que se obtêm em conexão com a admissão de uma consciência puramente perceptiva da imagem, e com a conseqüente desvinculação entre essa consciência de imagem e a imaginação.

Agora, o que devemos pensar dessa consciência puramente perceptiva de imagem, dessa semelhança puramente percebida? Vimos, anteriormente, Sartre afirmar, com W. James, que essa relação de semelhança pressupõe a presença simultânea dos objetos que são ditos assemelharem-se entre si. Tal relação pode estabelecer-se na pura percepção? Já mostramos que, quando os dois objetos não estão igualmente presentes, essa relação só poderá ser entendida como “puramente perceptiva” na medida em que tornarmos o conceito de percepção numa acepção completamente inédita: a percepção teria que ser entendida nesse caso como nos oferecendo, além de presenças, também ausências. Nesse caso, não poderíamos mais saber o que fazer com esse conceito de “percepção”, mas podemos, por outro lado, tomar o caso do retrato que comparamos com a pessoa retratada, estando ambos igualmente presentes ao mesmo tempo. Tratar-se-ia aí de uma relação de semelhança puramente percebida? Se sim, teremos que pensar a percepção como capaz de apreender dois objetos como sendo, ao mesmo tempo, diferentes e simultâneos, quer dizer, teremos que negar a concepção segundo a qual a percepção e, em geral, todo o domínio das representações perfazem-se segundo um puro desenrolar temporal. Teríamos que aderir à ideia de uma apreensão e representação de um espaço puro, pois, conforme veremos em relação à crítica à primazia kantiana do tempo, aquela diferenciação na simultaneidade não pode ser realizada sem um recurso à intuição do espaço. Com efeito, alguém poderia pretender prescindir desse recurso à intuição do espaço e pretender construir aquela diferenciação na simultaneidade como o resultado da correspondência entre dois momentos de “duas” temporalidades distintas. Assim, embora cada uma dessas temporalidades comportasse apenas a sucessão, as duas, conjuntamente, poderiam dar lugar a uma relação de simultaneidade. Mas, aqui nova-

mente, podemos antecipar a objeção que Kant mesmo fará a este tipo de procedimento: pois, como entender aquela correspondência entre essas duas temporalidades? Tratar-se-ia de uma relação espacial ou temporal? Se se trata de uma relação temporal, então, além de duas, teremos “três” temporalidades, e, mesmo no que diz respeito a esta terceira temporalidade, teremos que explicar o modo como, nela, as duas primeiras temporalidades são simultâneas. Quer dizer, o problema que se colocava em relação à primeira temporalidade, e para cuja solução foi admitida a ideia de uma segunda temporalidade, ressurge integralmente para esta terceira temporalidade. E é fácil ver que não adianta inventar uma quarta, uma quinta, etc. temporalidade. Agora, se aquela relação ou correspondência entre as duas temporalidades for admitida como espacial, então já não há necessidade sequer da admissão de uma segunda temporalidade, pois esta só foi admitida de modo a tornar possível a representação da simultaneidade sem recurso à intuição do espaço. Assim, se demonstramos desse modo que a simultaneidade e a coexistência dependem da representação do espaço, o mesmo se pode dizer da relação de semelhança, já que, conforme Sartre diz anteriormente, tal relação pressupõe a presença simultânea de dois objetos diferentes. E se a relação de semelhança depende da representação do espaço, o mesmo pode-se dizer da relação imagética, já que essa relação depende da relação anterior de semelhança. E se a imaginação não pode, como mostraremos ao longo deste trabalho, prescindir da relação imagética, ela não pode prescindir também da representação do espaço. Sartre, porém, não aceita que uma representação, percepção ou mesmo uma imagem mental possa ser dita extensa; para ele o caráter não-espacial das representações e da mente é tão “evidente” que já não precisa sequer ser tematizado. Quer dizer, da mesma maneira que Ryle, Sartre opera a cisão entre imaginação e consciência de imagem sem uma clara consciência dos motivos reais que o impulsiona nessa direção.

A segunda característica da consciência imaginante, ao contrário da primeira, já se refere a uma diferença entre o objeto noemático desta e o objeto noemático da consciência perceptiva. Segundo Sartre, os objetos

da consciência perceptiva apresentam-se, sempre, sob uma infinidade de relações, inesgotáveis para cada momento atual da consciência perceptiva. Daí que, sobre eles, sempre é possível aprender alguma coisa, eles podem, a qualquer momento, revelarem-se sob formas e relações inesperadas e imprevistas. O objeto da consciência imaginante, por outro lado, sempre se revela, segundo Sartre, em sua “pobreza essencial”: as poucas relações sob as quais se apresentam já são, inteira e antecipadamente, conhecidas – nada haveria aqui para aprender, diz Sartre, nada acontece, nada ocorre de forma inesperada, não há nenhuma defasagem entre o que há na imagem e aquilo que já se sabe a seu respeito – tudo o que há na imagem, diz Sartre, já estava contido no ato intencional que a produziu.

A essa segunda vincula-se estreitamente à quarta característica da consciência imaginante: segundo Sartre, essa característica refere-se ao modo como o ato posicional da consciência imaginante aparece à consciência não-thética que essa consciência possui de si mesma. Como que em contrapartida à forma negativa de seu ato posicional, tal como revelado pela terceira característica que discutiremos a seguir, a consciência imaginante apreende-se a si mesma como pura espontaneidade, diferindo nisso, segundo Sartre, da consciência perceptiva que se apreende como passividade.

Estas duas características, a segunda e a quarta, não merecem uma consideração particular, já que elas parecem estreitamente vinculadas à terceira característica, que discutiremos a seguir. Com efeito, tanto a “pobreza essencial” como a “espontaneidade” da imaginação, tal como afirmadas por essas duas características, não podem ser atribuídas às experiências do sonho e da alucinação. É mediante a consideração do modo como essas experiências defrontam-se com a terceira característica que poderemos avaliar a correção da descrição que Sartre faz da consciência imaginante.

A terceira característica da consciência imaginante, tal como se apresenta à reflexão sartreana, constitui aquilo que poderíamos designar como o núcleo da concepção sartreana da imaginação: o caráter negativo



desta é imediatamente derivado por Sartre a partir da consideração dessa característica. Ao contrário da primeira característica, ela não se refere aos objetos da consciência em geral e, ao contrário da segunda característica, ela não se refere ao objeto da consciência imaginante, mas, sim, refere-se ao próprio ato intencional (noése) da consciência imaginante, e ela incide sobre a maneira específica que essa consciência tem de pôr, ou dar-se, um objeto. Mais que todas as outras, diz Sartre, essa característica tornará possível uma definitiva distinção entre imaginação e percepção<sup>22</sup>. Esse ato posicional da consciência imaginante, ao contrário do da consciência perceptiva, que põe seu objeto como existente, pode assumir, segundo Sartre, quatro, e só quatro, formas: ele põe seu objeto, ou como inexistente, ou como ausente, ou como existente alhures (o que supõe uma negação implícita da existência atual e presente do objeto), ou, enfim, como neutralizado (onde a posição do objeto como existente é suspensa). Todas essas quatro formas assumidas pelo ato posicional da consciência imaginante são, portanto, segundo Sartre, negativas. Nisso, diz Sartre, a consciência imaginante difere, tanto da consciência perceptiva, que põe seu objeto como intuitivamente existente, como difere, também, da consciência conceitualizante, que põe a existência de essências universais. Ao contrário dessas, a consciência imaginante, segundo Sartre, põe seu objeto como inexistente, como sendo nada, como sendo intuitivamente ausente, isto é, como não-percebido. Segundo Sartre, dizer “Imagino Pierre” equivale a dizer, não apenas “eu não vejo Pierre”, mas, também, “eu não vejo nada”. Por fim, diz Sartre, mesmo a consciência não-thética imaginante tem consciência de que põe seu objeto como inexistente, quer dizer, essa característica não se ajuntaria apenas posteriormente à imagem, uma vez ela formada, mas, sim, e ao contrário, representa um caractere intrínseco à imagem mesma. Qualquer outra teoria, conclui Sartre, seria contrária aos dados da reflexão<sup>23</sup>.

Eis, completamente explicitado, o caráter negativo da teoria sartreana da imaginação. É justamente esse caráter negativo o que constitui

---

<sup>22</sup> SARTRE, 1986, p.31-2.

<sup>23</sup> SARTRE, 1986, p.32.

a novidade da teoria sartreana, e isso, mesmo em relação à teoria husserliana da imaginação. Vimos, anteriormente, que esse mesmo caráter negativo constituía a novidade que também Ryle pretendia introduzir na teoria da imaginação<sup>24</sup>. Em relação a Ryle, podemos demonstrar que, além de colidir com a experiência do sonho e da alucinação, tal caracterização negativa da imaginação era devida a uma desvinculação entre imaginação e consciência de imagem. E em relação a Sartre, já mostramos, anteriormente, que ele promove exatamente essa mesma desvinculação; resta-nos agora examinar a maneira como, munido das contribuições da fenomenologia de Husserl, Sartre defronta-se com o problema dos sonhos e da alucinação.

Se “imaginar” significa, tal como preconiza a quarta característica da consciência imaginante, pôr como inexistente, intuitivamente ausente, não-percebido, etc., o objeto imaginado, o que fazer da experiência do sonho e da alucinação? É assim que Sartre, logo no início do tratamento que, em *Liminaire*, ele dispensa ao tema da alucinação, põe-se diante de uma possível objeção à sua teoria da imaginação:

(...) poder-se-ia mesmo dizer que, ao substituir as antigas teorias sobre a imagem por uma hipótese nova, incidimos na dificuldade inversa. Tendo assimilado a imagem à sensação, Taine não tem dificuldade alguma em explicar a alucinação: com efeito, a percepção já é uma “alucinação verdadeira”. Ele só encontrará dificuldades quando for preciso explicar o modo como, entre todas estas alucinações, umas verdadeiras, outras falsas, nós distinguimos de maneira imediata as imagens das percepções. Inversamente, nós, que tomamos por ponto de partida o fato de que os sujeitos reconhecem imediatamente suas imagens

---

<sup>24</sup> É curioso notar que, da mesma maneira como Sartre acrescenta à teoria de Husserl essa explicitação do caráter negativo da imaginação, assim também o faz Ryle em relação a Wittgenstein: conforme se pode apreender a partir do comentário que Hacker (Hacker, P. M. S., *Wittgenstein - Meaning and Mind*, England, Basic Blackwell, 1990, cap.3, p.393ss) faz das *Investigações Lógicas*, Wittgenstein, com exceção da caracterização ryleana da imaginação como “factual disclaimer”, já teria anteriormente estabelecido quase que todas as outras conclusões a que Ryle chega no *Concept of Mind* sobre a imaginação, tal como as distinções entre imaginar e perceber, e entre “imagem”-mental e imagem física, a ideia do imaginar como um “quase” perceber, a crítica à concepção humana da imaginação como uma reprodução enfraquecida das sensações, etc. De fato, a explicitação do caráter negativo da imaginação é o que tanto Ryle como Sartre trazem de novo em relação aos seus mestres e predecessores imediatos.

como tais, não nos arriscaríamos a encontrar, no problema da alucinação, nossa “ *pierre d’achoppement* ”? Não tratar-se-ia, neste caso, com efeito, de uma imagem que não se reconhece mais como uma imagem?<sup>25</sup>

Vemos, desse modo, que Sartre tem perfeita consciência das dificuldades com as quais terá que se defrontar, e vemos também que Sartre pensa poder superá-las. Diante da objeção acima, Sartre começa por notar que, no caso da alucinação, não se trata de conferir exterioridade ao objeto imaginado, na medida em que esse objeto já é, como objeto noemático da consciência imaginante, por natureza exterior à consciência<sup>26</sup>. Porém, será Sartre mesmo quem, na “conclusão” de *L’imaginaire*, traçará uma distinção entre a exterioridade do objeto noemático da consciência e a exterioridade dos objetos intramundanos, e a exterioridade que o alucinado confere aos objetos que imagina refere-se a esse último tipo de exterioridade. De qualquer forma, continua Sartre, o alucinado não funde, numa só, imagem e percepção, e aqui, surpreendentemente, Sartre diz que é preciso tomar precauções contra o que o louco possa dizer em contrário<sup>27</sup>. Segundo Sartre, a alucinação coincide com uma brusca nadificação da realidade percebida, e o reaparecimento dessa realidade exclui, reciprocamente, a alucinação. Por isso, a “localização” do objeto alucinado como estando em meio às percepções é, segundo Sartre, tão irreal quanto o objeto assim localizado. É assim, continua Sartre, que o louco que diz “Acabo de ver o diabo aqui” deve ser interpretado como dizendo “Eu, que estou aqui, acabo de ver o diabo”. Mas com que direito Sartre promove essa interpretação? Em relação à crença na realidade do objeto da imagem, objeto este que, por natureza, deveria, segundo Sartre, dar-se como irreal, a defesa de Sartre torna-se mais explícita. Não é possível, diz Sartre, que haja uma experiência do evento alucinatório puro, já que uma experiência implica a existência de uma consciência reflexiva, ao passo que o evento alucinatório, enquanto dura, exclui esse

<sup>25</sup> SARTRE, 1986, p.285-6.

<sup>26</sup> SARTRE, 1986, p.285-6

<sup>27</sup> SARTRE, 1986, p.288.

tipo de consciência. Por isso, continua ele, a experiência da alucinação só pode ser feita via memória: ao passar para o estado de lembrança, o objeto irreal alucinado apresentar-se-á, à consciência pessoal e atual do sujeito, como exterior e independente em relação a ela, da mesma maneira como se apresentam todas as lembranças, quer se refiram a objetos reais, que se refiram a objetos irrealis. É claro, diz Sartre, que, quando de sua aparição, o objeto alucinado foi acompanhado da consciência não-thética de irrealidade, mas esse coeficiente de irrealidade não passa para a lembrança, pois, para que isso ocorresse, seria necessário que, quando de sua aparição, o objeto alucinado já fosse objeto de uma posição explícita de irrealidade. Mas como, conclui Sartre, durante o evento alucinatório, a consciência reflexiva é anulada, essa posição de irrealidade não pode ser explicitada, e o objeto alucinado passará ao estado de lembrança com um caráter “neutro” de realidade, adquirindo, posteriormente, pelo comportamento do sujeito, um caráter de realidade que não pertencia à consciência não thética imaginante que o produziu.<sup>28</sup>

Sartre não explica como é que o “comportamento” do sujeito poderia conferir realidade ao objeto de uma lembrança que se apresenta, quanto à sua realidade, sob um aspecto, se não mais irreal, ao menos “neutro”. É, de um modo geral, fácil constatar que Sartre pretende assimilar a experiência do sonho e da alucinação à sua teoria da distinção imediata entre imagem e percepção mediante a contraposição entre um caráter explícito e um caráter não-explicito dessa distinção que até então ele considerava como absolutamente “imediata” (“*Je ne m’y trompe jamais*”, repetia Sartre). Como afirmar a imediaticidade dessa distinção, se se admite agora que ela pode dar-se de um modo não-explicito? De qualquer forma, podemos notar, desde já, que a defesa que Sartre apresenta contra aquela objeção à sua teoria será, tanto no caso da alucinação, como vimos, como no caso do sonho, como veremos agora, calcada na posição ocupada pela consciência reflexiva. Com efeito, diante da objeção representada pela experiência dos sonhos, Sartre faz notar que a consciência não-thética perceptiva e a consciência não-thética sonha-

---

<sup>28</sup> SARTRE, 1986, p.306.

dora colocam-se diferentemente em relação à consciência reflexiva que incide sobre elas: a consciência perceptiva oferece-se imediatamente à consciência reflexiva, ao passo que a consciência sonhadora só o faz mediante a memória<sup>29</sup>. Além disso, continua Sartre, a consciência reflexiva revela imediatamente o caráter indubitável da consciência perceptiva, caráter este que, segundo Sartre, não seria inferior, a este respeito, nem mesmo ao cogito cartesiano. Por outro lado, diz Sartre, a consciência reflexiva, tão logo incide sobre a consciência sonhadora, destrói o sonho, já que ela não poderá deixar de explicitar aquilo que, de forma implícita, estava contido na consciência não-thética imaginante que constitui o sonho, determinando, assim, como irreal o objeto dessa consciência, determinando-o, justamente, como não-percebido. A incompatibilidade entre ambas as consciências é tal, diz Sartre, que a aparição da consciência reflexiva num sonho já corresponde a um início de despertar. Devido a essa incompatibilidade entre as consciências reflexiva e sonhadora, devido ao fato de a primeira ver-se anulada enquanto o sonho dura, diz Sartre, não é possível, a rigor, formular-se o juízo “Eu sonho”, da mesma maneira como, há pouco, mostrava-se a impossibilidade de um juízo tal como “Eu alucino”: pois tais juízos só poderiam ser objetos de uma consciência reflexiva, consciência esta que, no sonho e na alucinação, é anulada. A consciência não-thética sonhadora já deve, ela mesma, continua Sartre, colocar seu objeto como irreal, nisso diferindo essencialmente da consciência não-thética perceptiva, mas, nessa forma irrefletida a consciência não pode formular juízos restritivos e negativos da forma “Eu sonho, portanto, não percebo”. À semelhança da explicação anterior sobre a alucinação, é provável que Sartre atribuisse, na sequência, ao “comportamento” do sonhador a crença na realidade do objeto de uma lembrança que, de início, apresentar-se-ia ou como irreal, ou como “neutro”. E, da mesma maneira que em relação à explicação anterior, permanece aqui a dificuldade: se se imagem dá, mesmo na ausência da reflexão, como irreal, e como diferindo assim da percepção, como é que, ao transformar-se em lembrança, essa imagem abandona aquele caráter

---

<sup>29</sup> SARTRE, 1986, p.312.

irreal, e adota um caráter “neutro”? E como é que, posteriormente, ela abandonará, devido ao “corportamento” do sujeito, mesmo esse caráter neutro, e apresentar-se-á como real?

Mas Sartre abandona, momentaneamente, o tema da reflexão e dos juízos no sonho e passa a proceder a uma aproximação entre a consciência sonhadora e a consciência fascinada: da mesma maneira como, na leitura de um romance, podemos absorvermo-nos inteiramente na estória contada, sem, no entanto, tomá-la por uma descrição de eventos reais, assim também, insinua Sartre, podemos acreditar e deixarmo-nos levar pelas imagens oníricas, sem que, com isso, nós tenhamos seus objetos por reais. O fato de a realidade do objeto das imagens oníricas ser um objeto de crença, diz Sartre, já revela que seu objeto se dá por irreal, pois onde há a presença do objeto mesmo, como no caso da percepção, não há lugar para a crença. A crença na realidade do objeto das imagens oníricas opõe-se assim, segundo Sartre, a um saber da percepção, excluindo-se reciprocamente. Mas é claro que Sartre sente que esta é apenas uma forma de deslocar o problema, pois há sonhos nos quais não somos simples espectadores, e nos quais nós “acreditamos” na realidade do objeto da imagem tanto quanto, acordados, “acreditamos” na realidade do objeto percebido. Reafirmar que o objeto da percepção oferece-nos um saber (dada a presença efetiva do objeto que corresponde ao correlato noemático da consciência perceptiva) que falta à consciência imaginante (dado que o objeto que corresponde ao correlato noemático dessa consciência é posto como inexistente e ausente) é simplesmente assumir como estabelecido o que, aqui, está em discussão. Da mesma forma, ao aproximar a consciência sonhadora da consciência fascinada, Sartre dá por assentado que, em ambas, efetuar-se-ia a distinção entre imagem e percepção, algo que, com o caso da consciência sonhadora, veio justamente a ser colocado em discussão. Nesse ponto crítico de *L'imaginaire*, temos mesmo a impressão de que Sartre não faz mais do que repisar suas teses diante de um dado inassimilável por sua teoria. A distinção, tão cuidadosa e enfaticamente traçada pela reflexão sartreana, entre imagem e percepção não será mais do que desdobrada em múlti-

plas formas, abrindo-se, assim, um fosso intransponível entre o mundo real da percepção e o mundo imaginário irreal. É assim que, para explicar a presença comum do próprio sujeito nos sonhos, Sartre afirma que, para entrar no mundo de seus sonhos, o próprio sujeito tem de se irrealizar: já não será o próprio sujeito quem, no sonho, confunde imagem com percepção, mas, sim, é um Eu-objeto imaginário, Eu imaginário este que se oferece ao sujeito sonhador como objeto da mesma fascinação que, enquanto dura, exclui a reflexão, reflexão esta apenas por meio da qual se poderia operar a distinção entre imagem e percepção. Dessa maneira, toda a presença do próprio sujeito em seus sonhos, com seus sentimentos, apreensões, pensamentos, percepções, etc. será, ela mesma, concebida por Sartre como sendo imaginária e, portanto, irreal. Mas, com a admissão dessa divisão ou duplicação do Eu em real e imaginário, Sartre não estaria pondo em risco a, tão anteriormente decantada, unidade e transparência da consciência e, em particular, da consciência reflexiva? De qualquer forma, Sartre parece aqui, novamente, dar por estabelecido o que está em discussão: pois se o próprio “Eu” do sonho é, ele mesmo, o Eu do sonhador tornado irreal, aquilo que este Eu imaginário perceber será, por isso mesmo, também irreal, tão irreal quanto ele próprio o é. Mas o que, aqui, aparece como conclusão já estava contido nas premissas das quais se partiu: se os sentimentos, percepções, etc. desse Eu do sonho são irreais, é porque o próprio Eu imaginário é suposto ser, enquanto correlato de uma consciência imaginante, colocado como irreal por essa consciência, de modo que a irrealidade de suas percepções já estaria garantida pelo simples fato de ele ser objeto de uma consciência imaginante que, ao contrário da perceptiva, supõe-se, coloca seu objeto como um não-existente. Ora, mas é justamente como objeção a essa distinção entre os modos pelos quais as consciências perceptiva e imaginante colocam seus objetos é que se invocou o problema do sonho. De nada adianta, diante da objeção representada pela experiência do sonho, cavar, na sequência da escavação de um fosso intransponível entre mundo real e imaginário, um fosso intransponível entre Eu real e imaginário, pois o que aquela experiência coloca em causa é a legítimi-

dade de toda essa atividade “escavadora de fossos intransponíveis” entre as consciências imaginante e perceptiva. De nada adianta tentar atribuir a confusão entre imagem e percepção apenas a um Eu imaginário, pois o problema retorna integralmente quando se trata de determinar a que, ou a quem, atribuir a confusão entre Eu imaginário e Eu real. De fato, Sartre parece andar em círculos. Acontece, porém, que há sonhos nos quais nenhuma distância pode ser notada entre o sujeito sonhador e o sujeito que está imerso no drama imaginário que constitui seu sonho. Por exemplo, o sujeito que sonha ser atacado por um animal feroz sente, de uma maneira que dificilmente ele poderia ter por irreal, que ele mesmo está em perigo, e ele está vivamente interessado naquilo que lhe vai ocorrer, e, isso, de uma forma muito mais intensa que aquela exibida em relação à sorte de um herói de romance com o qual ele se identifica sempre parcialmente. Nesses sonhos, que de modo algum são incomuns, parece não haver razão alguma para operar uma distinção entre o sujeito sonhador e o sujeito no sonho, entre uma sensação real e uma sensação irreal, entre imagem e percepção. A partir de que poderia o sujeito, nesse tipo de sonho, estabelecer uma distinção entre o animal irreal, correlato noemático de uma possível consciência imaginante, e o animal real, correlato de uma possível consciência perceptiva, se ele não sabe, afinal de contas, de que tipo de consciência é aquele animal objeto? Segundo Sartre, no entanto, e como vimos, esses dois tipos de consciência, ou seus respectivos objetos, apresentam-se com caracteres intrínsecos que os diferenciam entre si. Mas eles assim apresentam-se a que, ou a quem?

Como já apontava desde o início de *L'imaginaire*, é somente a consciência reflexiva, diz Sartre, que pode operar efetivamente a distinção entre os objetos da consciência imaginante e os objetos da consciência perceptiva. Daí, poderia dizer Sartre, o fato de o sujeito, durante o sonho, não ser capaz de distinguir entre imagem e percepção não deve ser entendido como se essas se apresentassem à reflexão do sujeito como idênticas, mas, sim, interpretado como significando que, durante o sonho, a consciência reflexiva, a partir da qual somente poder-se-ia operar aquela distinção, encontra-se inteiramente ausente, está anulada. Dessa



maneira, poderia ainda dizer Sartre, não se pode nem mesmo dizer que, no sonho, imagem e percepção identificam-se, já que, para dizer isso, seria necessário que uma consciência reflexiva comparasse os objetos das consciências imaginante e perceptiva e declarasse-os idênticos. Assim como compete à consciência reflexiva distinguir entre imagem e percepção, concluiria Sartre, assim também competiria à consciência reflexiva o estabelecimento, se fosse o caso, de sua identidade. Mas, como a consciência reflexiva e a consciência sonhadora são mutuamente incompatíveis, segue-se daí, “triumfaria” Sartre, que, não há, nem uma experiência do sonho, nem uma experiência da identidade entre imagem e percepção, já que ambas pressupõem a existência de uma consciência reflexiva, incompatível com a consciência sonhadora. Essa é a maneira como Sartre deveria desenvolver sua teoria, e, ao fazer isso, ele não estaria fazendo mais do que acentuar a tese de que, como vimos, dá início a *L'imaginaire*: o objeto da consciência imaginante apresenta-se à consciência reflexiva como possuidor de um caractere intrínseco (no caso, ele apresenta-se ou é posto como não existente) que o diferencia do objeto da consciência perceptiva. Bastaria a Sartre, portanto, demonstrar a incompatibilidade entre a consciência reflexiva e a consciência sonhadora para que a “experiência” do sonho deixasse de constituir uma objeção à sua teoria da imaginação.

Mas, seriam, de fato, as consciências reflexiva e sonhadora inexoravelmente incompatíveis entre si? Vimos Sartre demonstrar que, a rigor, um juízo do tipo “Eu sonho” não pode ser formulado, e que, se tal juízo ocorre num sonho é porque já há um início de despertar, é porque uma consciência reflexiva não pode incidir sobre uma consciência sonhadora sem destruí-la. Ao retomar o problema da reflexão nos sonhos, porém, Sartre tropeça na “*Pierre d'achoppement*” que os sonhos representam para sua teoria,

(...) Assim, ocorreu-me de dizer em sonho: desta vez, eu não estou sonhando. Parece que, aí, eu tenha operado um ato reflexivo e que este ato reflexivo tenha sido enganoso, algo que colocaria em dúvida o valor mesmo da refle-

xão. Mas em realidade este ato reflexivo não foi realmente efetuado: ele é um ato reflexivo imaginário, operado pelo Eu-objeto e não pela minha própria consciência.<sup>30</sup> (Grifo nosso)

Ora, se até mesmo um ato reflexivo pode ser imaginário, então esvaem-se todas as esperanças de sucesso da teoria sartreana da imaginação. Como vimos através de todo *L'imaginaire*, Sartre atribuía somente à reflexão a capacidade de operar uma distinção entre imagem e percepção, entre mundo imaginário e mundo real, e, finalmente, entre Eu imaginário e Eu real. Se, no entanto, a própria reflexão pode, como diz-nos Sartre agora, apresentar-se também sob uma forma imaginária, a que recorrer, de modo a operar, não só as diversas distinções anteriores, mas também a recém-promovida distinção entre reflexão real e reflexão imaginária? Se a própria reflexão pode assumir uma forma imaginária, então nada mais poderá garantir que mesmo a distinção entre imagem e percepção, tal como operada pela consciência reflexiva e desperta, não seja, ela mesma, uma distinção imaginária. Como o objeto da consciência imaginante é suposto dar-se como irreal, uma distinção operada por uma reflexão imaginária apresentar-se-ia, ela mesma, como irreal. Mais, ainda, a diferença que essa reflexão imaginária estabelecesse entre os atos posicionais das consciências não-théticas imaginante e perceptiva seria, também, irreal, e tão irreal quanto aquilo que ela determinasse a respeito destes atos posicionais: uma vez admitida a possibilidade de uma reflexão imaginária, já não se poderá estabelecer que a consciência não-thética imaginante coloca seu objeto como não-existente, e isso porque, sendo esse caractere intrínseco da consciência imaginante explicitado por uma reflexão imaginária, tanto o explicitado como a explicitação serão, ambos, igualmente irrealis. Em resumo: Sartre necessitaria inventar uma nova forma de consciência, uma consciência que se encarregaria de operar a distinção entre as consciências reflexivas reais e imaginárias. Mas, tão logo damo-nos conta disso, damo-nos conta também do fracasso da teoria sartreana da imaginação frente à experiência do sonho, pois

<sup>30</sup> SARTRE, 1986, p.335-6.

de nada adiantaria multiplicar e desdobrar ao infinito o fosso intransponível que Sartre já pensava existir ao nível da imagem e da percepção. Segundo Sartre, a característica essencial da consciência imaginante, tal como ela se apresenta à reflexão, é a de que ela põe seu objeto como inexistente. Mas, se isso é estabelecido por uma reflexão que pode, ela mesma, ser imaginária, então aquela não pode mais ser considerada uma característica essencial da consciência imaginante. Ora, essa conclusão atinge o núcleo da teoria sartreana da imaginação, tal como representado pelas “características essenciais da imagem”, tal como elas revelavam-se à reflexão (também imaginária?) sartreana.

Sartre, na passagem citada, pensava estar apenas contornando um pequeno obstáculo, pensava estar apenas acomodando um pequeno fato anômalo: de modo a enfrentar a objeção que a experiência dos sonhos apresentava à sua teoria sobre o caráter imediato da distinção entre imagem e percepção, Sartre desdobra o mundo em mundo real e mundo imaginário, desdobra o Eu em Eu real e Eu imaginário, etc. Que mal poderia haver em desdobrar a própria reflexão em reflexão real e imaginária? Mas aqui Sartre se enganou, pois era sobre a unidade e realidade da reflexão, sobre o caráter indubitavelmente certo desta, que, até então, ele havia construído toda a sua teoria. Era também sobre a impossibilidade de uma reflexão imaginária que Sartre, como vimos, podia negar que houvesse uma experiência do sonho e uma experiência da identidade entre imagem e percepção. Não se pode, a rigor, dizer lá Sartre, formular o juízo “Eu sonho”. Mas, se a irrupção de um juízo como esse num sonho já corresponde a um início de despertar, o que dizer do juízo que, num sonho, é formulado como “Eu não estou sonhando”? Um tal juízo estaria afirmando a identidade entre imagem e percepção e só poderia ser o produto de uma reflexão que quer continuar sonhando. Segundo a teoria sartreana, portanto, um juízo desse tipo, mais ainda do que um juízo do outro tipo, não poderia aparecer num sonho. Ora, é Sartre mesmo quem diz ter sonhado um tal tipo de sonho. Tratar-se-ia aí de uma reflexão que, não apenas não destrói a consciência sonhadora, mas, ao contrário, confirma-a, ao mesmo tempo em que estabelece uma identi-

dade entre imagem e percepção. Poderia Sartre aqui continuar dizendo “*Je ne m’y trompe jamais*”?

Acreditamos ter demonstrado que a caracterização negativa da imaginação, o fato de a imaginação ser concebida como um “negador de facticidade” ou como um ato posicional que põe seu objeto como ausente ou inexistente, além de colidir com as experiências do sonho e da alucinação, é, tanto em Ryle como em Sartre, obtida através da desvinculação entre imaginação e consciência de imagem. Na medida em que já não comporta nenhuma consciência de imagem, na medida em que já não é uma espécie de “ver imagens”, não restará à imaginação nenhuma positividade, nenhuma presença ou realidade. Demonstramos também que essa desvinculação entre imaginação e consciência de imagem é, tanto em Ryle como em Sartre, obtida através da admissão de uma consciência puramente perceptiva de imagem. Uma vez que ambos admitem que, no domínio exclusivamente perceptivo, já é possível estabelecer-se uma relação de semelhança e, de fato, uma relação imagética, ao mesmo tempo em que a imaginação vê-se afastada, desse modo, da constituição de uma relação imagética, esta última é pensada como se constituindo de forma completamente independente da imaginação. E o que há de positividade e realidade na apreensão de imagens, o fato de a imagem dar-se como presença, é retirado da imaginação (pois a imaginação agora é pensada como não tendo participação alguma nesse tipo de apreensão) e transferido para a percepção (que agora, além das presenças, será dotada da capacidade de apreender também, se não ausências, ao menos “presenças impróprias”). Demonstramos, portanto, que tanto Ryle como Sartre adotam a mesma estratégia em relação à imaginação.

Poderia causar espanto a alguém essa extrema coincidência existente entre dois sistemas teóricos tão diferentes? Ora, mais interessante será notar ainda que, mesmo sem ter um conhecimento direto dos textos de Husserl que, a seguir, passaremos a analisar, tanto Ryle como Sartre parecem, mediante os procedimentos ditos anteriormente, estar dando prosseguimento a um encaminhamento do problema da imaginação já efetuado por Husserl. Com efeito, ao explicitarem a caracterização ne-

gativa da imaginação, Ryle e Sartre estão extraindo as consequências da incisiva desvinculação entre imaginação e consciência de imagem que Husserl já houvera anteriormente promovido. Sartre, mesmo adotando os princípios da fenomenologia de Husserl, deu, conforme já vimos, sequência a um aspecto da reflexão husserliana que, de fato, ele não conhecia, e que ele poderia ter apenas pressentido a partir daquilo que ele pôde conhecer da obra de Husserl. Isso, para nós, é sumamente significativo: houvesse Sartre conhecido o tratamento dispensado por Husserl à imaginação nos cursos de Göttingen, sua distinção entre imaginação e consciência de imagem, tal como demonstramos estar presente em *L'imaginaire*, não teria sido tão hesitante, quer dizer, Sartre não chegaria nem mesmo a incluir a consciência de retrato na “família” da consciência imaginante. E, por outro lado, mesmo não conhecendo aquele tratamento husserliano da imaginação, Sartre não deixa de pressenti-lo e de acompanhá-lo, promovendo também, conforme demonstramos, a mesma desvinculação entre imaginação e consciência de imagem, acrescentando-lhe, porém, uma explicitação da caracterização negativa da imaginação, decorrente daquela desvinculação, algo que, conforme veremos, não foi tão decididamente afirmado por Husserl. Esses fatos dão-nos a esperança de termos encontrado uma espécie de desenvolvimento autônomo do problema da imaginação, desenvolvimento este que, sendo um único e mesmo, teria fases distintas desse desenvolvimento apreendidas por sistemas teóricos diferentes. É chegado o momento, porém, de tratar da teoria husserliana da imaginação.

## **CAPÍTULO 3**



# A IMAGINAÇÃO EM HUSSERL

Pode-se apreender, nas páginas finais d'*A Imaginação*<sup>31</sup>, o sentido em que, para Sartre, a fenomenologia de Husserl forneceria, pela primeira vez, a possibilidade de uma autêntica ciência da imaginação: na medida em que essa fenomenologia determina que o objeto noemático da consciência imaginante, se bem que não exista à maneira das coisas do mundo exterior, também não “inexiste” à maneira da intenção consciente que o visa e, na medida em que se afirma, assim, um novo tipo de existência, tipo este próprio aos objetos intencionais, objetos que já são, desde o início, constituídos pela consciência como transcendentos, mas cuja transcendência nem por isso se confunde com aquela própria às coisas do mundo, pode-se então conceber uma teoria da imaginação que evita as dificuldades, tanto do idealismo subjetivista, quanto do realismo coisificante. Mas Sartre, ao mesmo tempo em que, desse modo, aponta para a nova direção que Husserl imprime ao problema da imaginação, exhibe já algumas objeções à incipiente e fragmentada fenomenologia da imaginação que ele recolhe como sendo a de Husserl: referindo-se à análise da gravura de Dürer, levada a efeito por Husserl nas *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*<sup>32</sup>, Sartre afirma que ali se poderia encontrar uma distinção intrínseca entre imagem mental e percepção, pois, sendo, como mostra essa análise, a hylé a mesma, seja na apreensão estética do “cavaleiro, da morte e do diabo”, seja na apreensão perceptiva de “simples linhas negras sobre uma folha de papel”, segue-se, segundo Sartre, que a diferença entre imagem e percepção não se encontra nos conteúdos ou matérias das respectivas apreensões, mas, sim, na estrutura intencional, no modo da apreensão que, ao animar cada vez de forma diferente uma mesma matéria, faz com que, ora algo seja percebido, ora algo seja imaginado.<sup>33</sup> Mas, pergunta

<sup>31</sup> SARTRE, 1950, p.149 e ss.

<sup>32</sup> HUSSERL, *Husserliana*, vol.III, 1950.

<sup>33</sup> SARTRE, 1950, p.149.



Sartre, sendo isso válido no que diz respeito à “imagem externa”, valeria também no que diz respeito à imagem mental? Teria esta a mesma hylè que a imagem externa, quer dizer, no fundo, a percepção? Algumas afirmações de Husserl, continua Sartre, fazem supor que ele pensava que sim. Por exemplo, diz Sartre, na medida em que Husserl compreende a rememoração como “presentificação” ou como a reiteração de atos perceptivos originários,

Vê-se que a imagem-lembrança não é outra coisa, aqui, que não uma consciência perceptiva modificada, quer dizer, afetada de um coeficiente de passado. Parece, portanto, que Husserl, mesmo tendo lançado as bases de uma renovação radical da questão, permanece prisioneiro da concepção antiga, ao menos no que concerne à hylè da imagem, que seria, segundo ele, uma impressão sensível renascente.<sup>34</sup>

É bem verdade que Sartre toma o cuidado de apontar para o caráter pouco sistemático dessas suas observações sobre Husserl, recomendando serem elas entendidas como simples sugestões<sup>35</sup>, dado tanto o aspecto fragmentado, esparso e até ambíguo das referências de Husserl à fenomenologia da imaginação, como também a enorme quantidade de textos de Husserl ainda inéditos. A recente publicação de uma coletânea de tais textos, inéditos à época de Sartre, colocar-nos-á, em breve, em posição de avaliar a correção dessas suas observações. Antes disso, porém, devemos notar que, mesmo no que diz respeito às *Ideen*, constatamos uma certa insuficiência no encaminhamento inicial que Sartre dá à questão da imaginação em Husserl, pois esse texto nos fornece indicações não só sobre o que seria uma “fenomenologia da imaginação” husserliana, como percebe Sartre, mas também sobre uma questão mais difícil de tratar: não consistiria o próprio método fenomenológico em procedimentos característicos de uma consciência fundamentalmente imaginante? Além da fenomenologia da imaginação, não deveríamos interrogar Hus-

<sup>34</sup> SARTRE, 1950, p.152.

<sup>35</sup> SARTRE, 1950, p.144

serl também a respeito de uma “imaginação fenomenológica”? Logo no início das *Ideen*<sup>36</sup>, ao mostrar que a posição e a apreensão intuitiva das essências, nas quais repousa a fenomenologia, não implicam qualquer posição de uma existência individual, qualquer asserção relativa aos fatos, Husserl refere-se aos dados da imaginação (*Phantasiegegebenheiten*), enquanto contrastados aos dados da experiência, como o domínio privilegiado no qual se podem obter exemplificações intuitivas das essências puras, já que é só nesse domínio que se encontram intuições de algo não experienciado, de algo que não chegou à existência, de algo puramente imaginado. No mesmo sentido, já em *A Idéia da Fenomenologia*<sup>37</sup>, Husserl afirmava que a apreensão de essências pode realizar-se tanto sobre uma percepção singular como sobre uma re-presentação imaginária. Mas, além de cumprir a mesma função da percepção no que diz respeito à apreensão de essências, a imaginação, diz Husserl, parece conter em si mesma dados singulares e, de fato, evidentes. Uma cor imaginada, exemplifica ele, não é uma cor sentida, não é uma cor presente, não é uma cor posta como existência física ou psíquica, mas o fato de não ser dada nem num nem noutro sentido não impede que ela seja dada ainda de alguma maneira. Ela aparece, diz Husserl, e aparece “em pessoa”, e sobre essa aparição podem formular-se juízos evidentes. Tais juízos de imaginação (*Phantasieurteil*) exprimem, segundo Husserl, apenas o conteúdo, a essência singular, daquilo que aparece, e não comportam qualquer referência à existência.

É exatamente por isto que o juízo genérico de essência (...) é independente da distinção entre percepção e imaginação. A percepção põe a existência, mas ela tem também uma essência; o conteúdo que ela põe como existente pode ser o mesmo na re-presentação (imaginária).<sup>38</sup>

Pode-se já afirmar que um juízo de essência é fundado num juízo de imaginação, e que a apreensão de generalidades eidéticas perfaz-se

<sup>36</sup> HUSSERL, *Husserliana*. vol.III, 1950, p.16-7.

<sup>37</sup> HUSSERL, 1986, p.69.

<sup>38</sup> HUSSERL, 1986, p.70.

mediante a apreensão de essências individuais, tais como estas apresentam-se na imaginação e na percepção, embora, nesta última, essas essências individuais encontrem-se misturadas a posições de existências que é preciso descartar mediante um esforço especial? O “imaginar” é aqui caracterizado por Husserl como um modo no qual uma essência “dá-se em pessoa”, e isso, ainda, ao contrário da percepção, sem qualquer posição de existência. Ora, é justamente isso o que interessa à fenomenologia e é exatamente assim que Husserl caracteriza a apreensão fenomenológica de essências.

É desse modo que, voltando a considerar as *Ideen*, podemos notar que essa identificação entre apreensão de essências e apreensão imaginária é utilizada por Husserl no estabelecimento da distinção entre essência e consciência de essência. Diante da objeção, que pretende fazer das essências um simples produto psíquico, um simples produto da espontaneidade de nosso espírito, e que nega assim às essências uma existência fora do pensamento, comparando-as às ficções arbitrárias da imaginação, Husserl, ao invés de rejeitar esta última comparação, trata, ao contrário, de aprofundá-la: assim como não se deve confundir, diz ele, a vivência na qual se imagina um centauro com o centauro que é, nessa vivência, imaginado, da mesma maneira não se deve confundir o ato espontâneo de abstrair, cujo produto é uma consciência de essência, com a própria essência<sup>39</sup>. Sartre refere-se a essa passagem como sendo de capital importância, já que ela mostra que a não-existência do centauro não nos dá o direito de reduzi-lo a simples formação ou produto psíquico<sup>40</sup>. Mas Sartre parece negligenciar o fato de que esse fragmento de “fenomenologia da imaginação” está sendo desenvolvido por Husserl como propedêutica à fenomenologia em geral e como tal. Trata-se, aqui, de explicar o modo de existência das essências a partir do modo de existência das ficções imaginárias. Sobretudo, porém, podemos notar que, ao discutir e contrastar o papel da imaginação com o papel da percepção no método de clarificação de essências, Husserl afirma que, embora só

<sup>39</sup> HUSSERL, *Husserliana*, vol.III, 1950, p.50-1.

<sup>40</sup> SARTRE, 1950, p.147.

a percepção forneça dados originários, mesmo assim há razões que conferem às re-presentações imaginárias uma posição privilegiada frente às percepções, e essa superioridade afirma-se mesmo quando se trata da fenomenologia da percepção, pois, no plano da imaginação, diz Husserl, tem-se a incomparável liberdade na exploração das infinitas possibilidades eidéticas, enquanto contrastado ao plano extremamente limitado dos dados originários ou de percepção<sup>41</sup>. Daí que

Pode-se, então, realmente, se se gosta de paradoxos e se se entende bem o sentido ambíguo (da expressão), dizer, de acordo com a mais estrita verdade, que a “Ficção” é o elemento vital da Fenomenologia, assim como o de toda ciência eidética, que a Ficção é a fonte de onde o conhecimento das “verdades eternas” extrai seu sustento.<sup>42</sup> (Grifo de Husserl)

Mas, se a ficção imaginária é o elemento mesmo no qual se move a fenomenologia, como não esperar da fenomenologia uma análise exaustiva das vivências imaginárias? E, por outro lado, como esperar tal coisa dela? “Como não esperar?”, quer dizer, na medida em que a fenomenologia pretende ser uma filosofia rigorosa, é de supor-se que ela esteja plenamente consciente de seus procedimentos constitutivos e metodológicos. Nesse caso, uma análise exaustiva da imaginação deveria figurar necessariamente na “exposição do método” da fenomenologia. Por outro lado, “como esperar?”, quer dizer, se a própria vivência da redução fenomenológica se mostrar como estruturalmente idêntica à vivência a ser analisada, onde haveria o elemento de diferença, que, afinal de contas, permitiria que uma vivência pudesse ser qualificada como uma redução fenomenológica da outra? Note-se, a esse respeito, a enorme dificuldade que tem Husserl em distinguir a modificação de neutralidade, característica da redução fenomenológica, da modificação de neutralidade, característica da imaginação: o que dificultaria essa distinção, diz Husserl, é o fato de a imaginação ser, ela mesma, uma modificação de neutralidade,

<sup>41</sup> HUSSERL, *Husserliana*, vol.III, 1950, p.160-3.

<sup>42</sup> HUSSERL, *Husserliana*, vol.III, 1950, p.160-3.

mais precisamente, uma modificação de neutralidade aplicada à re-presentação posicionante, quer dizer, à lembrança. É preciso, diz Husserl, distinguir entre re-presentações posicionantes (lembrança) e re-presentações neutralizantes (imaginação). Todo tipo de vivência, continua ele, pode sofrer uma modificação neutralizante, pode ser re-presentada de forma imaginária, mas, diz Husserl, é de importância capital não confundir essa modificação de neutralidade que podemos aplicar a toda vivência posicionante com a modificação, “teoricamente” sempre possível, que transforma toda vivência, aí incluídas aquelas da consciência imaginante, numa simples imaginação<sup>43</sup>. Mas, se a imaginação é uma re-presentação não-posicionante, como neutralizá-la novamente? A única distinção que Husserl encontra entre a modificação de neutralidade característica da redução fenomenológica e a modificação característica da imaginação consiste no fato, diz Husserl, de que as modificações imaginárias podem ser duplicadas, podemos, por exemplo, imaginar que imaginamos, ao passo que a operação neutralizante característica da redução fenomenológica não pode ser repetida<sup>44</sup>. Se, porém, retirarmos da modificação imaginária o seu caráter de modificação neutralizante, o que restará dela? Ao imaginar que imaginamos, teríamos que estar neutralizando algo já neutralizado, o que é impossível, mas, se o imaginar comporta outros momentos que não a modificação neutralizante, então seria necessário especificá-los, e aí já não se trataria mais do mesmo “imaginar” num e noutro caso. E, em geral, podemos, seriamente, imaginar que imaginamos? “Teoricamente” é sempre possível a um ator representar o papel de um ator que representa um papel, etc., ao infinito. Mas é óbvio que essas representações, embutidas assim umas nas outras, devem distinguir-se de alguma maneira, sob pena de essas representações transformarem-se numa única e mesma representação. Porém, não desenvolveremos, por enquanto, essas considerações, já que, como Husserl adverte, elas exigem um longo exercício, um longo treinamento no manejo adequado da análise fenomenológica. Essas considerações são, no entanto, suficientes

---

<sup>43</sup> HUSSERL, *Husserliana*, vol.III, 1950, p.266-270.

<sup>44</sup> HUSSERL, *Husserliana*, vol. III, 1950, p.270.

para mostrar que, além da pergunta sobre a “fenomenologia da imaginação”, teremos que interrogar Husserl também a respeito da imaginação enquanto elemento mesmo em que se move a análise fenomenológica em geral, da imaginação enquanto “imaginação fenomenológica”. Haveria em Husserl uma incompatibilidade real entre fenomenologia da imaginação e imaginação fenomenológica? Ora, esta é, como veremos, a questão central do tratamento da imaginação em Husserl.

Devemos, porém, iniciar nossa análise da imaginação em Husserl mediante a consideração de sua “fenomenologia da imaginação”, já que esse é o aspecto mais visível do problema que tratamos. Vimos, há pouco, Sartre lamentar o caráter esparso, fragmentado e, em grande parte, inacessível (posto que constantes de textos até então inéditos) das observações de Husserl a respeito da fenomenologia da imaginação. A recente publicação do volume XXIII da *Husserliana*<sup>45</sup>, no entanto, coloca-nos, ao menos no que diz respeito à disponibilidade de textos, numa situação melhor que a de Sartre. Nossas referências ao magnífico *Phantasie und Bildbewusstsein* seriam, no entanto, incompreensíveis sem uma certa padronização dos termos empregados para duas duplas de conceitos fundamentais. Em primeiro lugar, e como o próprio título deste texto indica, Husserl procura nele, basicamente, comparar, ora aproximando, ora contrastando duas classes de vivências, apreensões e representações: de um lado, sob o termo *Phantasievorstellung*, Husserl entende aquilo que se apresenta diante dos “olhos do espírito”, aquele simples “representar-se alguma coisa”, aquilo que deixamos pairar na simples imaginação. Sempre, portanto, que nos referirmos à “imaginação” e derivados (“imaginária”), estaremos referindo-nos a essa imaginação “interior”. Por outro

---

<sup>45</sup> HUSSERL. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, E.Husserl Gesammelte Werke, Husserliana*, vol.XXIII. 1980. Trata-se de uma coletânea de textos, de diversas épocas, concernentes às “Re-presentações intuitivas” em geral. Desses textos, destaca-se o intitulado *Phantasie und Bildbewusstsein* (doravante referido aqui simplesmente como *Phantasie*), que corresponde à terceira parte de um curso pronunciado por Husserl, entre 1904 e 1905, em Göttingen. Esse curso, pensado como um complemento às *Logische Untersuchungen*, procurava estudar os atos cognitivos básicos, tais como a percepção, a imaginação, a consciência de imagem, a lembrança e a intuição do tempo. A parte desse curso concernente à imaginação e à consciência de imagem, reproduzida no texto *Phantasie*, é a mais completa e decidida iniciativa por parte de Husserl no sentido de formular uma fenomenologia da imaginação.

lado, sob o termo *Bildlichkeitvorstellung*, Husserl entende aquele tipo de representação imagética que está essencialmente envolvida nas representações físico-imagéticas (*physischbildlichvorstellung*), cujo exemplar típico seria aquilo que poderíamos chamar de consciência de retrato, onde, através de um objeto percebido, visamos um objeto não-percebido semelhante ao primeiro, de modo que este primeiro funciona, propriamente, como imagem (Bild) do segundo. Sempre que nos referirmos à imagem e derivados (“imagética”), estaremos referindo-nos a essa apreensão de uma imagem “externa”. Não se pode confundir essas duas classes de conceitos, já que, no texto que presentemente ocupamo-nos, Husserl procura essencialmente determinar se, e em que medida, a imaginação (*Phantasie*) pode ser interpretada como uma consciência de imagem (*Bildbewusstsein*). A importância extraordinária desse texto reside no fato de que, nele, presenciamos uma verdadeira reviravolta no desenvolvimento da reflexão husserliana sobre a imaginação: após uma primeira aproximação entre aquelas duas formas de consciência, Husserl acaba, na sequência, por concluir que a imaginação não envolve, ou não se perfaz mediante, uma consciência de imagem. O que nos parece significativo nesta reviravolta da reflexão husserliana é que ela não parece premeditada, não parece um artifício literário, nem se parece com aquela exploração máxima das possibilidades de sustentação de uma hipótese que, posteriormente, trataremos de refutar. Ao contrário, Husserl efetivamente mudou de opinião durante o transcórre do curso que é transcrito no texto *Phantasie*. Podemos, desse modo, localizar e determinar um, por assim dizer, “evento” da história da reflexão husserliana, já que, durante o curso de Göttingen de 1904/5, ao qual se refere à *Phantasie*, Husserl procede a modificações drásticas em sua até então incipiente teoria da imaginação. Deste modo, devemos explorar ao máximo o sentido e a amplitude dessa reviravolta, tal como ocorrida na *Phantasie*. Para tal, deveremos contrapor uma “primeira parte” a uma “segunda parte” desse texto, de modo a mostrar o conteúdo das respectivas teorias da imaginação que Husserl, nessa reviravolta, faz substituir uma a outra, assim como as motivações teóricas que Husserl apresenta para proceder tais modificações.

### 3.1 - A Primeira Parte da *Phantasie*

Husserl começa por afirmar sua intenção de, aqui, efetuar uma “fenomenologia da imaginação” e, como usualmente ocorre quando se trata da análise fenomenológica de qualquer tipo de vivência, ele procura, de início, afastar todo tipo de consideração de caráter transcendente que pudesse agregar-se ao fenômeno a ser analisado. É assim que, ao analisar o emprego do conceito de imaginação na linguagem comum, Husserl procede ou executa um primeiro, e inesperado, ordenamento deste: após notar que tal conceito não designa, na linguagem comum, apenas o voluntário forjar de uma imagem mental, mas designa também as alucinações e aparições oníricas e, após notar também que, por outro lado, na linguagem comum o conceito de imaginação não designa as lembranças e expectativas e, após notar, ainda, que essa classificação ou orientação no emprego desse conceito na linguagem comum é baseado em considerações a respeito do caráter de irrealidade das primeiras (alucinação...) enquanto contraposto ao caráter de realidade destas últimas (lembranças...), Husserl afirma que essa orientação e classificação do conceito de imaginação na linguagem comum não são fenomenologicamente significativas. Quer dizer, afastado todo tipo de consideração de caráter transcendente, as alucinações, os sonhos, etc. apresentam-se como objetos de uma apreensão, diz Husserl, não imaginária, mas, sim, perceptiva<sup>46</sup>. Husserl procura determinar um conceito uniforme de imaginação que, como simples “representar-se alguma coisa”, deve ser contrastada às representações perceptivas. Estas, diz Husserl, já foram anteriormente caracterizadas como designando toda aquela esfera dos fenômenos do “aparecer presente (*gegenwärtig*) em pessoa”, o que inclui as alucinações, sonhos, etc.<sup>47</sup>. Por outro lado, o modo de apreensão essencialmente próprio às representações imaginárias será, ao contrário, concebido por Husserl como o modo de apreensão no qual

<sup>46</sup> HUSSERL, *Phantasie*, 1980, p.5. Isso não quer dizer que estejam afastados todos os tipos de consideração a respeito do caráter de “realidade” do objeto da aparição. Mas tratar-se-á, nesse caso, conforme veremos, de um caráter interno, não-transcendente, ao fenômeno mesmo.

<sup>47</sup> HUSSERL, *Phantasie*, 1980, p.6.



(...) o objeto neste caso aparece em pessoa, é verdade, como sendo exatamente o que ali aparece, mas ele não aparece como presente (*gegenwärtig*), ele é apenas re-presentado (*vergegenwärtigt*), é como se ele estivesse ali, mas apenas como se ele nos aparece em imagem (*Bild*).<sup>48</sup> (Grifo nosso)

Aqui temos a outra dupla de conceitos, a qual aludíamos há pouco, que é necessário distinguir<sup>49</sup>. Todo mundo sabe, diz Husserl, o que significa re-presentar-se um objeto, deixá-lo pairar e mostrá-lo numa imagem interna, e já no uso da expressão paralela *einbilden* encontra-se, segundo Husserl, a confirmação de que tais representações imaginárias só são possíveis sob a condição de haver um tipo de apreensão que re-presente imageticamente seu objeto. Note-se que, aqui, o re-presentar próprio à imagem imaginária é ainda pensado por Husserl como o re-presentar próprio à Imagem. É assim que, na sequência, Husserl dedica-se à investigação das representações imagéticas, visando estabelecer uma comunidade de essência entre estas e as representações imaginárias.

As representações ou as apreensões de imagem, continua Husserl, não subjazem apenas às representações imaginárias, mas também àquelas representações nas quais um objeto percebido é tido como representando, por semelhança, um outro objeto, da mesma maneira como uma imagem física, um retrato, por exemplo, representa o original. Não se trata, agora, para Husserl, de estabelecer uma analogia apenas exterior entre as representações físico-imagéticas e as representações imaginárias, mas, sim, de determinar a consciência imagética fundamental na qual ambos os tipos de representações constituir-se-iam. Nas representações físico-imagéticas, diz Husserl, além da coisa imaginada, visada como re-presentificada na imagem (“imagem-tema”), é preciso distinguir, no interior da própria imagem mesmo, dois tipos de objetos: em

<sup>48</sup> HUSSERL, *Phantasie*, 1980, p.16.

<sup>49</sup> Costuma-se converter o termo *Vergegenwärtigung*, ou por “presentificação”, ou por “re-presentação”. Ambas conversões têm seus inconvenientes: “presentificação” dá-nos a ideia de um “tornar presente”, mas não faz alusão ao fato de que o que é assim tornado presente é, justamente, algo não-presente. “Re-presentação”, por outro lado, não tem este, mas tem outro inconveniente – ele dá-nos a ideia de uma simples repetição de uma apresentação. Não há como remediar essa situação, a não ser reservando-nos o direito de incluir o próprio termo *Vergegenwärtigung* em nossa linguagem.

primeiro lugar, a imagem como coisa física, como objeto percebido e real, por exemplo, esta tela de linho, recoberta com pigmentos coloridos, este papel impresso, etc. É dessa “imagem-física” que se pode dizer, por exemplo, que ela está pendurada na parede, que está torta, rasgada, etc. Em segundo lugar, há a imagem como “imagem-objeto”, quer dizer, como aquilo que aparece através de uma certa configuração de formas e cores, que, como “analogon” da imagem-imaginária, re-presenta a imagem-tema. É dessa “imagem-objeto” que se diz que ela é fiel ou infiel, semelhante ou não ao objeto representado. Não se deve, diz Husserl, confundir a imagem-objeto com a imagem-física, já que a primeira não é uma parte ou aspecto da segunda, assim como o são as cores e as linhas. Essas são partes da imagem-física, mas não são a imagem re-presentante propriamente dita. Aquilo que visamos uma vez como uma simples disposição de linhas e cores numa superfície bidimensional, visamos outra vez, diz Husserl, num outro modo de apreensão, como uma figura tridimensional, como a figura de uma criança, por exemplo. Comparada agora às representações imaginárias, as representações físico-imagéticas parecem manter com estas, diz Husserl, uma comunidade de essência que não é outra coisa senão a consciência de imagem na qual ambas se realizam. É verdade que a imagem-objeto na representação imaginária (a imagem imaginária ou mental) não é despertada, como ocorre na representação físico-imagética, pela percepção de uma imagem-física, mas, diz Husserl, tampouco um retrato colocado numa gaveta continua ainda a representar alguma coisa. Assim, ao estabelecer essa independência da imagem-objeto em relação à imagem-física, e isso tanto no que diz respeito às representações imaginárias como no que diz respeito às representações físico-imagéticas, Husserl pode expor, de forma absolutamente clara, a sua crítica da teoria imanentista das imagens mentais:

A concepção ingênua erra sobretudo ao pensar a imagem mental como um objeto real imanente à mente. Ela pensa que a imagem existe na mente exatamente da mesma maneira como uma coisa existe na realidade. Na mente ou, melhor, na consciência, não há, fenomenologicamen-

te falando, nenhuma imagem-coisa. O mesmo ocorre na re-presentação físico-imagética (...) Em ambos os casos as imagens (as imagens-objeto) são, em verdade, nada. Em verdade, a imagem-objeto não existe, mas isto não significa apenas que ela não possua nenhuma existência fora de minha consciência, mas, sim, significa também que ela não tem existência dentro de minha consciência, significa que ela não tem existência de forma alguma.<sup>50</sup>

No texto anexo nº 1<sup>51</sup>, datado de 1898, Husserl, da mesma maneira, já apontava que a concepção comum erra ao não distinguir, na representação físico-imagética, a imagem-objeto da imagem-física, e acaba, assim, sempre que se depara com uma representação imagética que surge na ausência de qualquer imagem-física percebida, transportando essa imagem-física para dentro da consciência. Nota-se, e essa consideração é, como veremos, de importância capital para a fenomenologia da imaginação, que a crítica husserliana da teoria imanentista da imagem mental referia-se, antes da reviravolta ocorrida nos cursos de Göttingen, apenas à imagem-física. Para Husserl, nesse período, as representações imaginárias e físico-imagéticas mantêm uma comunidade de essência, ambas perfazem-se numa consciência de imagem, em ambas constitui-se uma imagem-objeto, imagem esta que, em ambas, é independente de qualquer imagem-física percebida. Quer dizer, além de admitir que a representação imaginária comporta uma imagem-objeto, Husserl admite também que a imagem-objeto que se constitui na representação físico-imagética é da mesma natureza que essa imagem-objeto-imaginária, sendo ambas independentes de qualquer consciência perceptiva.

Continuando a explorar a consciência de imagem entendida como o fundamento das representações tanto imaginárias, como físico-imagéticas, Husserl constata que uma simples apreensão objetivante não poderia constituir uma imagem, constituiria apenas um objeto simples, tal como ocorre na representação perceptiva. Para que surja uma imagem, diz Husserl, é preciso que, para além da apreensão que constitui a

<sup>50</sup> HUSSERL, *Phantasie*, 1980, p.22.

<sup>51</sup> Trata-se do texto numerado como tal e anexado ao texto *Phantasie und Bildbewusstsein* no vol. XXIII da *Husserliana*, p.108 e ss.

imagem-objeto, haja ainda uma outra apreensão que constitua um novo objeto intencional, que constitua a imagem-objeto enquanto re-presentante da imagem-sujeito. Ao contrário da apreensão perceptiva, diz Husserl, vemos que a apreensão imaginária e a apreensão físico-imagética são fenômenos complexos, já que nessas encontramos duas apreensões edificadas uma sobre a outra. A representação imaginária apresenta, assim, segundo Husserl, uma mediação no representar, mediação esta que falta à representação perceptiva, e que ela compartilha com a representação físico-imagética. A representação perceptiva representa diretamente seu objeto, e o objeto que aí aparece é exatamente aquilo que é visado e tomado por real. Na representação imaginária e na representação físico-imagética, ao contrário, o objeto que aparece, diz Husserl, não é o objeto que, em sentido próprio, é visado e representado. A imaginação, segundo pensa Husserl nesse período, representa um objeto ao fazer aparecer um outro objeto, que ela toma por substituto ou, melhor, por imagem do primeiro. Note-se que Husserl, aqui, afirma de forma inequívoca o caráter indireto das representações imaginárias, identifica este ao caráter indireto das representações físico-imagéticas e contrapõe, ambos, ao caráter direto das representações perceptivas. É assim que, na sequência, Husserl procura, devido a esse caráter indireto das representações imaginárias e físico-imagéticas, comparar essas representações a representações simbólicas.

Já conhecemos, diz Husserl, algo análogo a esse caráter indireto na “simbolização”: no emprego normal das palavras como signos, não visamos aquilo que aparece de forma sensível, mas, sim, o que é simbolizado através dela, de modo que a palavra é apenas portadora de uma nova apreensão, portadora de uma intenção que a ultrapassa. A distinção entre essas duas apreensões, diz Husserl, a que constitui a imagem-objeto e a que constitui a imagem-objeto como re-presentante da imagem-sujeito, não é uma distinção abstrata, introduzida via reflexão, tal como o é a propalada distinção entre coisa-percebida e coisa-em-si: a consciência ingênua não sabe nada de uma coisa-em-si, mas ela sabe, imediatamente, que a aparição de um objeto em imagem, ou na imaginação, não

corresponde à aparição do próprio objeto. Vemos, assim, segundo Husserl, que a apreensão que constitui as representações imaginárias e físico-imagéticas distingue-se não só da apreensão perceptiva, mas também da apreensão simbólica: ambas, a imagética (e/ou imaginária) e a simbólica, compartilham a característica de não serem, como a apreensão perceptiva, apreensões simples e diretas – ambas apontam para, ou referem-se a algo, além de si mesmas. Mas, diz Husserl, nas apreensões imagéticas e imaginárias, esse “apontar para algo além” dá-se no interior mesmo daquilo que aparece, ao passo que, na apreensão simbólica, aquele apontar efetua-se no exterior daquilo que aparece<sup>52</sup>. As duas apreensões que constituem a consciência imagética, consciência que, por enquanto, Husserl ainda entende como subjacente também às representações imaginárias, não estão em igualdade no que diz respeito à dependência ou independência recíproca: a apreensão que constitui a imagem-objeto é independente na medida em que pode ser vivida sem a outra, isto é, sem uma função re-presentativa. A apreensão que constitui a imagem-objeto enquanto re-presentante da imagem-sujeito, por outro lado, é dependente, já que a re-presentação da imagem-sujeito não se pode dar na ausência de toda e qualquer imagem-objeto. Ao perguntar-se, porém, sobre o caráter da aparição da imagem-objeto enquanto desprovida da função re-presentante, Husserl, inesperadamente, promove uma reviravolta naquilo que, até aqui, parecia uma identificação simples e pacífica entre imaginação e consciência de imagem.

---

<sup>52</sup> Não há outro modo, que não este, de transpor a distinção que, no interior do “referir-se a algo de outro além de si mesmo”, Husserl opera entre, por exemplo, o *hingewiesen* da imagética imanente e o *hinweggewiesen* da imagética externa ou simbólica. Mas um bom exemplo nos é fornecido por Husserl mesmo: compare-se, diz ele, uma boa reprodução, num tamanho razoável, de um quadro qualquer à reprodução descolorida e diminuta do mesmo quadro, tal como ocorre com as reproduções que constam de catálogos de exposições de pinturas; no primeiro caso, nós podemos ver, no interior mesmo da reprodução, o quadro original, ao passo que, no segundo caso, a reprodução serve apenas como “signos” a partir dos quais, de forma exterior e simbólica, referimo-nos ao quadro original e isso de uma forma quase signitiva. Husserl admite vários desses fenômenos de transição entre imagética e simbólica propriamente ditas (*Phantasie*, p.83), mas ele não desenvolve a teoria dessa transição. E, de qualquer modo, ao negar que a imaginação tenha uma função imagética, Husserl, como veremos, afastará a imaginação da função simbólica como tal, seja ela signitiva ou imagética.

## 3.2 - A Segunda Parte da *Phantasie*

Desacompanhada da função re-presentante, desprovida da apreensão que faz com que uma imagem-sujeito seja re-presentada por seu intermédio, a apreensão da imagem-objeto, diz agora Husserl, tende a confundir-se com a apreensão perceptiva, ou tende a apresentar o mesmo caráter que esta última. Essa afirmação não deixa de ser surpreendente, tendo em vista a anterior afirmação da independência da apreensão da imagem-objeto, seja nas representações físico-imagéticas, seja nas representações imaginárias, em relação à apreensão de qualquer imagem-física percebida. Apesar disso, é esse caráter perceptivo da apreensão da imagem-objeto que Husserl pretende estabelecer a partir da análise dos “bonecos de cera perfeitos”, bonecos que, de tão perfeitos, não se deixam apreender por muito tempo como simples imagens de pessoas reais. Nesse caso, diz Husserl, a apreensão imagética falha, e não se consegue impor, já que essa apreensão exige que a aparição, que deve servir como imagem, não deve “cobrir” de forma tão completa o objeto representado. Quer dizer, e conforme veremos em breve, enquanto não contestada por outras percepções circundantes, a apreensão dos bonecos não será a apreensão de uma imagem de pessoas, mas, sim, uma apreensão perceptiva de pessoas. Apesar disso, Husserl nota uma diferença entre a apreensão perceptiva normal e essa apreensão da imagem-objeto, já que, ao contrário da primeira, esta última apreensão

(...) não é, naturalmente, uma percepção normal e completa, na medida em que o que aparece (...) não vale como realmente presente, ele aparece como presente, mas não é tido por real.<sup>53</sup>

É claro que, conforme veremos, a consideração a respeito da “realidade” do objeto da aparição não significa, aqui, a reintrodução de considerações de caráter transcendente. Mas, por que caracterizar como “apresentação perceptiva” esse modo de aparição que, curiosamente, é

<sup>53</sup> HUSSERL, *Phantasie*, 1980, p.40.

semelhante ao modo de aparição das re-presentações imaginárias, tal como, há pouco, caracterizadas por Husserl mesmo, quando se tratava de contrapor essas re-presentações justamente às apresentações perceptivas? De qualquer forma, ao perguntar-se sobre a necessidade de atribuir esse caráter perceptivo também à apreensão que constitui a imagem-objeto nas representações imaginárias, Husserl, de forma também surpreendente, diz que as experiências das alucinações, dos sonhos, etc. mostram que sim.

Tais experiências indicam que, abstração feita da consciência imagética, as aparições da imaginação não se distinguem de modo especial das aparições da percepção. Poder-se-ia ainda perguntar se a apreensão de imagem na aparição imaginária e na aparição perceptiva são em si essencialmente distintas quando, como ocorre em casos limites, como ocorre justamente na alucinação, a aparição imaginária transforma-se numa aparição perceptiva.<sup>54</sup>

Assim, segundo Husserl, as alucinações e os sonhos mostram que as aparições imaginárias, desprovidas da função imagético-re-presentante, apresentam o caráter de uma simples apresentação perceptiva, de modo que tais experiências põem a descoberto o caráter perceptivo da apreensão sobre a qual se fundam as apreensões imaginárias. Quer dizer, e conforme veremos, enquanto não contestados por outras percepções circundantes, as alucinações e os sonhos não serão reconhecidos como tais, não serão reconhecidos como simples imagens, mas sim como percepções efetivas. Porém, até então estávamos informados de apenas uma, aparentemente inessencial, distinção entre a representação imaginária e a representação físico-imagética: esta última, além da imagem-objeto e da imagem-sujeito, que ela compartilha com a representação imaginária, comportava ainda uma imagem-física. Mas o próprio fato de a imagem-objeto aparecer, na representação imaginária, desacompanhada da imagem-física convidava-nos a pensar que a imagem-objeto não depende, de maneira alguma, da imagem-física, e isso, mesmo quando se

---

<sup>54</sup> HUSSERL, *Phantasie*, 1980, p.42.

trata das representações físico-imagéticas. Além disso, essa independência da imagem-objeto em relação à imagem-física era, como vimos, um dos principais motivos pelos quais Husserl podia rejeitar a concepção comum da imagem mental como um objeto real imanente à consciência. Quer dizer, nada, até então, levar-nos-ia a supor que, subjacente também às representações imaginárias, não se encontraria uma consciência imagética. Mas Husserl, na sequência, está longe de pensar assim.

Ao analisar, nas representações físico-imagéticas, as relações entre a apreensão da imagem-objeto e a apreensão perceptiva da imagem-física, Husserl afirma que a primeira é uma apreensão perceptiva, que se sobrepõe à segunda<sup>55</sup>. Ao contrário das representações imaginárias, diz agora Husserl, nas representações físico-imagéticas temos dois objetos fenomênicos, podemos aí alternadamente atentar ou visar tanto a imagem-física como a imagem-objeto, e isso na forma de uma aparição direta, no sentido próprio e completo do termo “aparição”: ambas as apreensões são presentantes. Um mesmo conteúdo sensível, diz Husserl, será, assim, ora apreendido como imagem-física, ora apreendido como imagem-objeto, ora como “coisa de gesso”, ora como “figura humana branca”. Mas essas duas apreensões não são, segundo Husserl, distintas apenas na medida em que são alternantes, em que não podem ocorrer ambas de uma vez só: pois elas precisam apresentar um outro caractere que as diferencie como duas aparições distintas, e que institua, pela primeira vez, uma apreensão imagética propriamente dita. Esse caractere Husserl o encontra na noção de “conflito” (*Widerstreit*), noção esta que só pode ser compreendida a partir da análise seguinte.

Diante de um quadro, diz Husserl, podemos apreendê-lo, não como um sistema de linhas e cores sobre uma tela, mas, ao contrário, como uma forma plástica (imagem-objeto) mediante a qual nos referimos à imagem-sujeito. Mas o quadro tem uma moldura, e ali vemos madeira, e a moldura prende-se à parede, parede de um cômodo do qual uma parte considerável está em nosso campo de visão. Isso tudo, segundo Husserl, tem significação, pois, enquanto nos referimos à imagem-sujeito, nosso

---

<sup>55</sup> HUSSERL, *Phantasie*, 1980, p.44.



campo visual perceptivo não desaparece. Ao contrário, continuamos a ter a percepção das cercanias do quadro, mesmo que esta percepção já não seja objeto de uma visada primária. Essa percepção das cercanias do quadro é, diz Husserl, de certa forma a percepção das cercanias da imagem-sujeito. O quadro, até os limites em que surge a imagem-objeto, conecta-se na unidade da apreensão perceptiva total. Por outro lado, e ao contrário, falta a apreensão perceptiva normal da região onde se constitui a imagem-objeto, ou, ao menos, não poderíamos dizer, sem mais, que ali vemos apenas tela e pigmentos coloridos. Quer dizer, a apreensão da imagem reprime (*verdrängt*) a apreensão da tela, na medida em que os conteúdos dessas duas apreensões se correspondem. Ou melhor, a imagem-objeto aparece e é portadora de uma consciência da imagem-sujeito, mas os conteúdos da apreensão perceptiva da tela são consumidos e utilizados na constituição dessa nova aparição. A outra aparição, continua Husserl, a aparição da tela, está ainda de certo modo ali, ela se conecta à unidade contínua da apreensão do campo visual, mas, ao passo que o restante do campo visual aparece, ela não aparece, já que o conteúdo da apreensão que a constitui foi roubado pela apreensão que constitui a imagem-objeto. E, no entanto, aquele conteúdo, de certa forma, ainda lhe pertence. Quer dizer, instala-se, segundo Husserl, um conflito entre essas duas apreensões. Quando a imagem-objeto vence, ela aparece, mas a outra apreensão ainda está ali, firme e normalmente conectada à aparição das cercanias. A percepção fornece o caráter de “realidade presente” (*gegenwärtigen Wirklichkeit*), as cercanias são cercanias reais, a tela também é realmente presente. Se a imagem aparece, finaliza Husserl, essa aparição só é possível mediante a luta e o conflito com o caráter de realidade presente das aparições circundantes, e este conflito faz da aparição da imagem a aparição de um Nada.<sup>56</sup>

Husserl não diz, mas uma precondição para a ocorrência de um conflito de tal tipo é uma certa unidade anterior das duas apreensões: pois a imagem-objeto, segundo Husserl, também aparece na forma de uma apreensão perceptiva, ela ordena-se visualmente de acordo com a con-

<sup>56</sup> HUSSERL, *Phantasie*, 1980, p.45-6.

tinuidade dos conteúdos sensíveis do campo sensório-visual, de modo que a objetividade total aparente, da imagem e das cercanias da imagem, conecta-se numa única objetividade, conexão objetiva esta que, no entanto, divide-se em duas, de acordo com seu valor de realidade. Mas por que, pergunta-se Husserl, a imagem-física e a imagem-objeto não entram numa única conexão objetiva, numa única conexão perceptiva, numa única conexão realmente presente? As cercanias do quadro são percebidas até os limites em que se inicia a apreensão da imagem-objeto, e essa percepção é desprovida de consciência imagética, mas

A imagem-objeto (por outro lado) é dada numa apreensão perceptiva que foi modificada pelo caractere da “Imagination” (= consciência imagética). Mas isto não basta. A aparição da imagem-objeto distingue-se num ponto essencial da aparição perceptiva normal (...). Ela comporta em si o caractere da não-realidade, do conflito com o presente atual.<sup>57</sup>

Enquanto aparece a imagem-objeto, a imagem-física não aparece, já que seu conteúdo foi roubado pela primeira aparição, e ela não é percebida no sentido próprio de “perceber”. Mas ela é, diz Husserl, percebida num sentido impróprio, como um apêndice da percepção das cercanias, ela é apreendida como uma “apresentação imprópria”. Ora, parece querer dizer Husserl, essa apresentação imprópria em que se transformou a percepção da imagem-física nada mais é do que a contrapartida da condição necessária ao surgimento de outra apresentação imprópria, ao surgimento da imagem-objeto, surgimento da imagem propriamente dita. Temos, assim, diz Husserl, uma unidade de percepção que preenche todo o campo visual, uma percepção que constitui o presente, a realidade presente atual. Uma segunda “percepção” recobre uma parte desse campo, apagando o caráter de apresentação própria desta parte, parte que agora só fornece uma apresentação imprópria, a imagem. Desse modo, conclui Husserl, temos aparição, intuição sensível e objetividades, mas em conflito com o presente vivido: temos a aparição de um não-agora no agora – “no

---

<sup>57</sup> HUSSERL, *Phantasie*, 1980, p.47.

agora”, na medida em que a imagem-objeto aparece em meio à realidade perceptiva e, tal como esta, reivindica possuir realidade objetiva. Mas, por outro lado, “um não-agora”, na medida em que o conflito com o agora da realidade perceptiva circundante faz da imagem-objeto um Nada, que, embora apareça, não é, e que só assim pode servir para re-presentar imagetivamente algo que é.<sup>58</sup>

Essas considerações de Husserl são muito importantes. Pode-se notar aqui como, para Husserl, e ao contrário de Sartre, subjaz ao conflito entre imagem-objeto e imagem-física uma certa unidade: ambas aparecem presentes e ambas podem ser, se bem que alternadamente, conectadas à unidade perceptiva das cercanias. Poderíamos dizer que a imagem-objeto, para Husserl, não surge em meio ao campo perceptivo como um corpo estranho, ao contrário, é o próprio campo perceptivo que se “modifica” para dar lugar à aparição da imagem-objeto. Pode-se notar aqui como Husserl procura determinar o ser mesmo da imagem como uma espécie de avesso da percepção: o aparecimento da imagem e o desaparecimento da tela são uma única e mesma coisa, ambas são resultado de uma mesma modificação do campo perceptivo. Mas, a que concerne essa modificação? Concerne, sobretudo, ao “valor de realidade”: uma aparição, a aparição das cercanias, é aparição no sentido próprio de aparição perceptiva, presente, real, ao passo que a outra é aparição num sentido impróprio de aparição perceptiva, presente sim, mas não real. E o resultado mais importante dessa análise, que Husserl acaba de efetuar, das condições de possibilidade da imagem, é a constatação de que, somente enquanto aparição presente mas não real é que uma aparição pode funcionar como imagem propriamente dita. Mas esse valor de realidade que se atribui ou não a uma aparição não é o resultado de considerações de caráter transcendente, como se se tratasse de comparar o objeto da aparição em questão com o objeto de uma não-aparição. Ao contrário, permanece-se aqui na esfera imanente das aparições, e o valor de realidade que se atribui a uma aparição é o resultado do acordo ou desacordo dessa aparição com outras aparições circundantes. E é somente o desa-

<sup>58</sup> HUSSERL, *Phantasie*, 1980, p.48.

cordo ou conflito com as aparições circundantes que faz com que uma aparição surja como presente, mas não-real, surja como imagem. Temos aqui, inteiramente formulada, a antiga teoria husserliana da imagem: segundo ela, uma imagem não só se refere necessariamente a algo além de si mesma, mas também, necessariamente, só surge enquanto contrastada a um fundo de não-imagem. Segundo ela, é somente mediante o conflito com as aparições presentes e reais circundantes que uma aparição pode transformar-se numa aparição presente, mas não-real, e assim funcionar como imagem. Abstração feita desse conflito e contraste com as aparições circundantes, pensa aqui e, ainda, Husserl, a aparição não poderia manter seu caráter de presença de um não-real, não poderia manter seu caráter de imagem. Veremos, mais adiante, que Husserl chegou a formular uma outra e nova teoria da imagem.

A partir da noção de “conflito”, tal como desenvolvida acima, Husserl tenta consumir a reviravolta em sua teoria da imaginação. É a partir dessa noção que Husserl obtém a mais importante distinção entre representação imaginária e representação físico-imagética: pois no caso da imaginação, constata ele, não há tal conflito<sup>59</sup>, o conteúdo da apreensão imaginária não é portador, ao mesmo tempo, de apreensões perceptivas próprias e impróprias, a imagem-imaginária não aparece em conexão objetiva com a realidade presente, tal como o faz a imagem propriamente dita. O centauro que imagino, diz Husserl, não cobre uma parte de meu campo visual, assim como o faria um centauro que realmente eu viesse a ver numa gravura. Quer dizer, segundo Husserl, o campo imaginário é completamente separado do campo perceptivo, o que o impede de entrar em conflito com este, o que, por sua vez, impede a formação, na imaginação, de uma autêntica consciência imagética. Isso, ao menos, é o que se depreende do presente encaminhamento da questão por Husserl. Nas representações físico-imagéticas, diz ele, a “imagem”, quer dizer, a

---

<sup>59</sup> Husserl admite a possibilidade de um “conflito” entre imaginação e percepção, mas se trata de um conflito “em bloco” entre os campos perceptivo e imaginário, um conflito, portanto, que não pressupõe uma unidade anterior, e que, por isso, não é considerado por Husserl como sendo um conflito autêntico. (cf. *Phantasie*, p.67)

imagem-objeto, é um “Fiktum”, é um objeto ilusório mas perceptivo<sup>60</sup>, ao passo que, na representação imaginária, não há esse Fiktum, a “imagem”-imaginária não aparece na forma de uma apreensão perceptiva, ela não se constitui como um quase-real em meio às realidades fenomenais do campo visual.

Como ela aparece então? Ela aparece realmente no modo de uma imagem? Constitui-se realmente na imaginação uma imagem-objeto, através da qual referimo-nos à imagem-sujeito? Confesso ser sempre tomado por sérias dúvidas a respeito.<sup>61</sup>

Conforme afirmamos no início deste, Husserl efetivamente mudou de opinião a respeito de sua teoria da imaginação durante os cursos de Göttingen de 1904/5, e é isso o que explica o fato de que as dúvidas já manifestadas convertam-se logo em certeza:

Nas representações físico-imagéticas, (...) algo que aparece no modo da percepção, portanto, um presente fenomênico (mesmo que caracterizado como objeto ilusório), serve como “Repräsentant” de um outro. Pois, ao exercer a consciência imagética imanente, intuimos o não-presente no presente, mas este (não-presente) aparece no modo do presente, ele é uma aparição perceptiva.

Na imaginação (por outro lado), não temos nada de “presente” e, neste sentido, nenhuma imagem-objeto. Na imaginação vivenciamos fantasmas e apreensões re-presentantes que não constituem nenhum ser presente, único ser que poderia funcionar como portador de uma consciência imagética. A referência ao presente está completamente ausente da aparição mesma. Encontramos na aparição, ao contrário, uma imediata intuição do visado. Poderíamos, posteriormente, realizar a apreensão: Agora me aparece isto, tenho agora a aparição da câmara municipal, etc., e através dela refirir-me à câmara municipal “mesma”. Mas nas vivências imaginárias simples não se realiza tal apre-

---

<sup>60</sup> Veremos, em breve, que, embora de maneira “não-oficial”, Husserl tentava, naquela época, entender a “imagem”-imaginária como uma espécie de “Fiktum” que surgia, não no domínio das percepções, mas no domínio das lembranças.

<sup>61</sup> HUSSERL, *Phantasie*, 1980, p.55.

ensão de uma “aparição presente da câmara municipal”, de uma imagem-objeto apresentando-se como presente (*gegenwärtig sich präsentierenden Bildobjekts*).<sup>62</sup>

Nota-se aqui, claramente, o modo como, devido aos dois aspectos, já destacados, da antiga teoria da imagem, a saber, o fato de essa teoria conceber a imagem como necessariamente referindo-se a algo além de si mesma e como necessariamente destacando-se sobre um fundo de não-imagem, Husserl nega à imaginação o caráter de imagética. Para Husserl, a “imagem”-imaginária não surge como uma apresentação de um não-real em meio às apresentações de reais circundantes, e não pode, portanto, servir como um meio indireto de representação a partir do qual visaríamos algo outro. Quer dizer, a imagem-imaginária, segundo esta concepção husserliana da imagem, não pode ser dita uma “imagem” no sentido próprio e exato do termo, já que ela, embora seja não-real, não é uma apresentação, e não pode funcionar, portanto, como um meio indireto pelo qual visamos algo não-presente. Quão longe não estamos agora das posições adotadas por Husserl na “primeira parte” da *Phantasie*, onde ele afirmava que não só se constituía na imaginação uma imagem-objeto, idêntica à imagem-objeto que se constituía nas representações físico-imagéticas, mas também que, através dessa imagem-objeto, a imaginação se referia indiretamente a algo de outro. O que foi feito da “comunidade de essência” anteriormente afirmada existir entre as representações imaginárias e físico-imagéticas, a saber, a consciência de imagem na qual ambos os tipos de representações eram ditos efetivarem-se? Pois agora Husserl diz que não se constitui na imaginação nenhuma imagem-objeto, que a imaginação não é um meio indireto de representação, e que as representações imaginárias, ao contrário das representações físico-imagéticas, não se realizam numa consciência de imagem. Quer dizer, há, claramente, uma inversão total de perspectiva, uma reviravolta na teoria husserliana da imaginação.

---

<sup>62</sup> HUSSERL, *Phantasie*, 1980, p.79.

Mas não teria sido admitido por Husserl, anteriormente, que a imaginação tanto pode não estar como pode estar dotada de uma função imagética? A essa objeção Husserl responde:

é preciso distinguir entre representação imaginária simples e representação imaginária imagetivamente mediada. Nesta última, a representação refere-se mediatamente, através de uma representação de imagem, ao seu objeto, de modo que, como nas representações físico-imagéticas, constitui-se uma consciência de imagem. Mas nas representações imaginárias simples isso não ocorre. Na representação imagetivamente mediada há duas funções representativas edificadas uma sobre a outra, mas a função representativa fundante é uma representação imaginária simples, que só posteriormente é dotada de função imagética. Ainda aqui, salienta-se uma característica comum da consciência imagética, tal como ela se apresenta, seja nas representações imaginárias imagetivamente mediadas, seja nas representações físico-imagéticas, assim como a função-imagem, na imaginação, pressupõe uma representação imaginária que, por sua vez, não é uma representação imagética, assim também a função-imagem, nas representações físico-imagéticas, pressupõe uma representação perceptiva que, por sua vez, também não é uma representação imagética.

Da mesma maneira como a imagética perceptiva é fundada na percepção, assim também a imagética imaginária é fundada na imaginação, percepção e imaginação estas que já não são, elas próprias, imagéticas. É assim que somos reconduzidos por Husserl à consideração da representação imaginária simples.

Quando imaginamos algo, conclui Husserl, as formas intuitivas que passam diante de nosso espírito, os objetos que aparecem não valem como imagem-objeto, não valem como simples *Repräsentant* para algo outro. Ao olhar para uma imagem propriamente dita, nós nos referimos a algo de outro, mas atribuir essa característica às representações imaginárias simples não faz, diz Husserl, sentido algum. A expressão “imagem-imaginária”, diz Husserl, não nos deve iludir, assim como não

devemos deixar-nos iludir pela expressão “imagem-perceptiva”<sup>63</sup>. Essas expressões, diz Husserl, surgem apenas a partir da reflexão, que contrapõe a aparição imaginária à percepção possível do mesmo objeto, ou que contrapõe a percepção à “coisa-em-si” não-perceptivamente dada. A aparição imaginária simples, não dotada de qualquer imagética sobre ela construída, refere-se, diz Husserl, de forma tão simples e direta ao seu objeto quanto o faz a aparição perceptiva. Ao contrário da percepção, porém, a imaginação é uma consciência de re-presentação: a apreensão objetivante imaginária não constitui a aparição de uma imagem-objeto presente, ao contrário, a aparição é imediatamente a aparição de um não-presente. Esse modo de aparição, finaliza Husserl, não pressupõe qualquer outro modo que lhe seja anterior: a *Vergegenwärtigung* é um modo último de representação intuitiva, da mesma maneira como o é a representação perceptiva, a apresentação, a *Gegenwärtigung*.<sup>64</sup> É assim que, reformulando sua própria terminologia, Husserl afirma

A percepção contrapõe-se à imaginação, ou a apresentação (*Gegenwärtigung*, Präsentation) contrapõe-se à Re-presentation (*Vergegenwärtigung*, Repräsentation). Onde quer que seja possível uma mistura destas com representações imagéticas e signitivas, deve-se dizer: re-presentation própria, simples, em contraposição à re-presentation imprópria, imagéticas, simbólicas e signitivas.<sup>65</sup>

Será justamente essa classificação que Husserl, posteriormente, reconhece, nas *Ideen*, como tendo sido obtida em seus cursos de Göttingen, e como modificando a interpretação que, de forma insuficiente, havia até então sido exposta nas *Investigações Lógicas* de 1900<sup>66</sup>. Nas *Ideen*, Husserl, ao combater a ideia de que a percepção não atinge a coisa-em-si mesma, afirma que a percepção não se realiza por meio de uma imagem ou de um signo que nos serviria de re-presentante de uma não-perce-

<sup>63</sup> Esclareceremos, mais adiante, as relações entre a teoria da imaginação e a crítica husserliana à teoria das “imagens-perceptivas”.

<sup>64</sup> HUSSERL, *Phantasie*, 1980, p.86.

<sup>65</sup> HUSSERL, *Phantasie*, 1980, p.87.

<sup>66</sup> HUSSERL, *Husserliana*, n. 2. vol.III, 1950, p.99.



bida coisa-em-si. Não se deve, diz ele, confundir percepção, lembrança e imaginação simples com representação simbólica, seja ela imagética ou signitiva. Nas primeiras temos a intuição da coisa mesma, ao passo que, nas segundas, o que aparece não vale por si mesmo, vale apenas como substituto para algo outro que não aparece. No interior do primeiro grupo, a percepção distingue-se da lembrança e da imaginação simples na medida em que, nela, a coisa aparece ela mesma, em pessoa, corporalmente presente, ao passo que nas últimas aparece “em suspenso”, é apenas re-presentada. Mas essa re-presentação simples, diz Husserl, não deve ser confundida com a simbolização, seja ela imagética ou signitiva, já que a re-presentação simples (imaginação ou lembrança simples) re-presenta diretamente um não-presente, ao passo que a simbolização re-presenta indiretamente este não-presente. Husserl obtém, assim, uma classificação quase completa<sup>67</sup> dos atos cognitivos básicos, tal como já fora antes estabelecida nos cursos de Göttingen de 1904/5. Foi nesse curso, diz Husserl, que se chegou a uma interpretação correta das relações entre intuições simples (percepção, imaginação simples) e intuições fundadas (simbólicas imagética e signitiva). Ora, Husserl está referindo-se aqui ao que chamamos de “reviravolta” na teoria husserliana da imaginação, pois vimos que, de início, Husserl tentou efetivamente interpretar a consciência de imaginação como uma consciência imagética: na “primeira parte” da *Phantasie*, vimos Husserl afirmar que há uma comunidade de essência entre representação imaginária e representação físico-imagética, que subjaz a ambas uma consciência de imagem, que em ambas há a apreensão de uma imagem-objeto, que em ambas uma segunda apreensão toma essa imagem-objeto como re-presentante de algo outro, de modo que ambas representariam seu objeto apenas mediata ou indiretamente. Ao atentar, porém, para o que dizia sua (antiga) teoria da imagem, Husserl viu-se obrigado a admitir, como vimos, que a imagem-imaginária não pode ser dita uma “imagem” no sentido próprio do termo, pois, ao contrário do que preconiza aquela (antiga) teoria

<sup>67</sup> Essa classificação não é completa, já que falta traçar uma distinção, no interior das “re-presentações simples”, entre lembrança e imaginação. Determinaremos, mais adiante, as razões pelas quais essa classificação husserliana não pôde ser completada.

da imagem como sendo uma condição necessária para o surgimento de uma imagem propriamente dita, a “imagem”-imaginária não surge enquanto contrastada a um fundo de não-imagem, não surge como uma aparição presente e tornada não-real mediante o conflito com as aparições, presentes e reais, circundantes. Por isso, a imagem-imaginária não se conformará também a outra exigência daquela teoria da imagem, ela tampouco servirá como re-presentação indireta e mediata de uma outra aparição presente e real, pois somente apresentações tornadas não reais podem servir como *Repräsentant* de apresentações reais. Quer dizer, sob esse duplo aspecto, Husserl constata que a imagem-imaginária não se conforma a essa teoria da imagem, constata que a “imagem”-imaginária não é uma imagem propriamente dita e opera então uma cisão profunda entre imaginação e consciência de imagem. Mas, poder-se-ia perguntar, qual é o resultado positivo dessa reviravolta? O objeto da apreensão imaginária, tal como resulta da reviravolta efetuada por Husserl, não é nem uma apresentação (seja ela própria ou imprópria, seja ela uma percepção normal ou um “Fiktum”) nem uma re-presentação indireta ou mediata, tal como o é a representação simbólica, imagética ou signitativa. Não restou a Husserl, portanto, outra alternativa que não a de pensar a possibilidade, possibilidade que só pôde ser pensada em conexão com a reviravolta de 1904/5, de uma re-presentação direta ou imediata, de uma *Vergegenwärtigung* que vale por si mesma. É esse o novo conceito que Husserl obtém em conexão com a reviravolta promovida por ele em sua teoria da imaginação e é devido a ele que Husserl vê-se obrigado a dizer que a *Vergegenwärtigung* é, ao lado da *Gegenwärtigung* perceptiva, um modo último de representação intuitiva, e é, finalmente, para abrigar tal modo último de representação que Husserl precisa alargar o próprio sentido de “aparição” ou de “fenômeno”: pois, constata-se agora, “aparição” não pode mais ser entendida como sinônimo de “apresentação perceptiva”, já que nem toda aparição é aparição de um presente, ela pode ser a aparição de um não-presente, ou de um re-presente, mas o que de positivo ainda significa aqui o termo *Vergegenwärtigung* ou “re-presentação”, ainda teremos que determinar.

Vimos a imaginação ser caracterizada como uma *Vergegenwärtigung* não-imagética: como uma re-presentação direta, imediata e não-simbólica de um não-presente; a aparição imaginária vale por si mesma, e não como substituto para algo outro que não aparece, mas o que se apresenta assim, na imaginação, não é o presente, mas o não-presente. A imaginação é definida por Husserl como uma re-presentação, no presente, de algo não-presente, sendo que, no entanto, essa re-presentação é uma re-presentação direta, quer dizer, o não-presente é visado diretamente pela imaginação, mas ele não se dá aí como presente. Como ele se dá então? Seria possível caracterizá-lo de forma positiva? Os termos *Gegenwärtigung* e *Vergegenwärtigung* não têm uma conotação temporal bastante saliente? Desde logo vemos que, nos cursos de Göttingen de 1904/5, Husserl pretendia ancorar o problema da imaginação em sua análise da consciência constitutiva do tempo.<sup>68</sup>

### 3.3 - A Consciência Temporal

Nas *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*<sup>69</sup>, Husserl, contra Brentano, procura mostrar que há uma percepção e intuição originária do passado, sem a qual uma consciência intuitiva e adequada do tempo não seria possível. Para Brentano, segundo Husserl, o passado só aparece sob o modo da imaginação, quer dizer, da re-presentação. Mas, diz Husserl, se a origem do tempo estivesse na

---

<sup>68</sup> Veremos que essa é, com efeito, a atitude geral de Husserl frente ao problema da imaginação, quer dizer, mostraremos que, a partir de 1904/5 e ao longo de toda sua obra subsequente, Husserl procurou sistematicamente interpretar a consciência de imaginação como uma consciência temporal. Por enquanto, porém, restringimo-nos à consideração daquilo que foi “oficialmente” admitido por Husserl em seus cursos de Göttingen.

<sup>69</sup> HUSSERL, 1928. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. Heidegger, M. Halle, Max Niemeyer, doravante referido aqui apenas como *Zeit*. Esse texto é a transcrição da quarta e última parte dos cursos de Göttingen, e é imediatamente posterior ao texto *Phantasie*, que corresponde à terceira parte dos referidos cursos. As outras duas partes restantes desses cursos foram dedicadas ao tema da percepção e, ao que parece, da “atenção”. O fato de Husserl alinhar esses temas nesta ordem (1-percepção, 2-atenção, 3-imaginação e consciência de imagem, 4-lembração e consciência do tempo) pode também ser considerado como um indício de sua intenção, que caracteriza a fenomenologia a partir do período de vincular ou resolver os “atos cognitivos básicos” na análise da intuição originária do tempo.

imaginação ou se fosse obra de uma re-presentação, então a representação temporalmente modificada, segundo a concepção brentaniana da “associação originária”, agregar-se-ia àquela dada na sensação presente e não se distinguiria de qualquer outra representação temporalmente modificada. Teríamos sempre re-presentações de re-presentações e, dessa maneira, um passado longínquo não se distinguiria do passado que, imediatamente, agrega-se a cada presente. Quer dizer, se apenas o presente pontual e instantâneo fosse o objeto da intuição originária, então uma consciência de tempo não seria possível, já que tudo aquilo que não fosse presente nesse sentido não seria designado como passado, mas, sim, seria indiferente a esse presente, de modo que toda a esfera do não-presente estaria, por assim dizer, à igual distância desse presente, e, nesse caso, uma lembrança “antiga” não se distinguiria de uma lembrança “recente”. É preciso portanto, diz Husserl, que haja uma intuição originária do passado. Ora, diz ele, pertence à essência da intuição do tempo ser consciência não só do presente instantâneo, mas também do recém-passado, da retenção do presente que acaba de deixar de ser presente. No interior mesmo dessa intuição originária do tempo, o “recém-passado”, diz Husserl, distingue-se do presente e distingue-se mesmo como propriamente passado. O som recém-passado não é um som presente mais enfraquecido, nem é a ressonância presente de um som. Ele, diz Husserl, não é presente de forma alguma, ele é exatamente passado e como tal é apreendido, mas de forma originária, de forma tão originária quanto é originária a apreensão de um som presente, quer dizer, ele é apreendido como *Gegenwärtigung* e não como re-presentação. Assim, na medida em que há uma percepção do recém-passado, o termo “percepção” já não significa apenas a “apreensão de um presente temporal instantâneo”, e, na medida em que entendermos por “percepção” o ato originário de constituição do objeto, então, diz Husserl, o recém-passado deve ser considerado como objeto de percepção, pois, na retenção, na lembrança primária, na apreensão do recém-passado, o passado é dado “em pessoa”, somente aí podemos, pela primeira vez, ver, ou aceder à consciência do passado, intuí-lo de forma original, isto é, de

um modo presente (*gegenwärtig*) e, não, re-presente. Desde logo vemos que é preciso distinguir, na contraposição husserliana, entre *Gegenwärtigung* e *Vergegenwärtigung*, o aspecto simples ou estritamente temporal do aspecto de “apreensão originária”: o recém-passado é “presente” no segundo aspecto, mas não no primeiro.

Dessa lembrança primária ou retenção, Husserl distingue a lembrança secundária ou “reprodução”: ao contrário da primeira e primária, na lembrança secundária o passado não é dado em pessoa, ele é apenas re-presentado; a lembrança secundária re-presenta um “agora” ou um recém-passado que não é dado, que não aparece em pessoa, que não é *gegenwärtig* em nenhum dos dois aspectos acima mencionados, que só é *vergegenwärtig* ou re-presente. Ainda, diz Husserl, não se deve confundir essa re-presentação característica da lembrança secundária com a simbolização, pois ela re-presenta o passado de forma não simbólica, quer dizer, ela visa diretamente o passado, e não o visa através de uma imagem<sup>70</sup> ou de um signo que o substituiria no presente. Mesmo visando o passado de forma não-simbólica, a lembrança secundária, assim como a imaginação, diz Husserl, opõem-se, como re-presentação, à lembrança primária e à percepção, como apresentação. A modificação que transforma uma percepção, em sentido estrito, numa lembrança primária é, diz Husserl, constituída por uma gradação contínua, ao passo que não há conciliação ou continuidade entre a *Gegenwärtigung* da percepção e da lembrança primária e a *Vergegenwärtigung* da imaginação e da lembrança secundária. Ao afastar, assim, do domínio da imaginação a lembrança primária, e com ela a intuição originária do tempo, Husserl pode recusar, de forma definitiva, a teoria de Brentano, segundo a qual

(...) a origem da apreensão do tempo encontrar-se-ia no domínio da imaginação (...) A imaginação é a consciência caracterizada como re-presentação. Há, de fato, um tempo re-presentado, porém este reenvia-nos necessariamente a

---

<sup>70</sup> Veremos, mais adiante, quando tratarmos de inserir as conclusões obtidas por Husserl em seus cursos de Göttingen no conjunto global do desenvolvimento da reflexão husserliana, que, num período anterior a esses cursos, Husserl chegou a admitir uma teoria não só simbólica, mas imagética da lembrança.

um (tempo) dado original, não imaginado, mas, ao contrário, apresentado. A re-presentação é o contrário (*Gegenteil*) dum ato originariamente doador, nenhuma representação pode “surgir” daí. Quer dizer, a imaginação não é uma consciência que possa por, como dado em pessoa, qualquer objetividade (...) Não dar em pessoa é exatamente a essência da imaginação.<sup>71</sup>

Qual é a natureza desse “reenviar”, quando se diz que a *Vergegenwärtigung* reenvia-nos necessariamente à *Gegenwärtigung*, e qual é a natureza de essa relação de “contrariedade” ou de oposição afirmada existir entre ambas? Passagens como essas parecem, quando não elucidadas, dar razão a Sartre quando diz que, para Husserl, a hylé da apreensão imaginante é uma impressão sensível renascente. Por outro lado, Husserl afirma que o fato de atribuirmos um caráter “modificado” à re-presentação e um caráter não-modificado à correspondente apresentação não significa que a aparição deva, primeiro, ocorrer de forma não-modificada, para só depois então ocorrer a modificação que a transforma numa re-presentação<sup>72</sup>. Vimos que Husserl entende a re-presentação como um modo último de representação intuitiva, quer dizer, ela não pressupõe qualquer outro modo de representação que lhe seja anterior, e, além disso, vemos Husserl afirmar<sup>73</sup> que, a cada apresentação corresponde uma re-presentação na forma de uma contraposição originária. Enquanto tal, apresentação e re-presentação seriam distintas apenas na medida em que, na primeira, o objeto apresenta-se “em pessoa”, ao passo que, na segunda, isso não ocorre. Mas, conforme já vimos, essa apreensão re-presentativa do objeto como não-dado em pessoa deve ser distinguida, por outro lado, da apreensão simbólica. E agora vemos que o termo “em pessoa” comporta, também, dois aspectos: no primeiro, “em pessoa” contrapõe-se a “simbolicamente re-presentado”, ou seja, uma aparição em pessoa vale por si mesma e não como substituta de algo outro. No segundo aspecto, “em pessoa” contrapõe-se a “não-originariamente dado”. É assim que

<sup>71</sup> HUSSERL. *Zeit*, 1928, p.404.

<sup>72</sup> HUSSERL. *Phantasie*, 1980, p.106.

<sup>73</sup> HUSSERL. *Zeit*, 1928, p.452 ss.

a imaginação simples, não dotada de função imagética, será concebida por Husserl como uma aparição “em pessoa” do objeto, mas isso apenas conforme ao primeiro desses aspectos, e não conforme ao segundo, quer dizer, embora valha por si mesmo, o objeto imaginário não é originariamente dado, conforme diz Husserl na passagem anterior, mas, agora se pergunta: o que é essa *Vergegenwärtigung* não-simbólica cujo objeto

não é originariamente dado? Seria possível caracterizá-la de forma positiva? Seria ela apenas uma cópia ou reprodução da *Gegenwärtigung* direta e originariamente dada ou, ao contrário, ambas constituiriam um par igualmente originário, mas onde uma deveria ser dita “mais originária” que a outra, onde uma deveria ser dita originária “à sua maneira”? E quais relações mantêm, enquanto *Vergegenwärtigungen*, imaginação e lembrança secundária?

Todas essas perguntas que procuraremos responder na sequência indicam de forma bastante clara que, se bem que Husserl tenha tentado, como mostramos, promover nos cursos de Göttingen uma reviravolta em sua teoria da imaginação, essa reviravolta não pôde ser completada, pois, se na *Phantasie*, que corresponde à terceira parte desses cursos, Husserl, iniciando a reviravolta, retira a imaginação do domínio das *Vergegenwärtigungen* simbólicas e, particularmente, das *Vergegenwärtigungen* imagéticas, no *Zeit*, que corresponde à quarta e última parte daqueles cursos, ele não chega explicitamente a fornecer uma caracterização positiva dessas *Vergegenwärtigungen* não-simbólicas, e não chega, mais precisamente, a estabelecer uma relação entre as *Vergegenwärtigungen* de imaginação e de lembrança secundária, ou melhor, não chega a promover explicitamente uma identificação entre ambas. Se, na *Phantasie*, a imaginação acabou sendo caracterizada como a re-presentação direta de algo não-presente, esse caráter de “não-presente” do objeto da representação imaginária só pôde, no *Zeit*, ser caracterizado como a contrapartida do presente temporal originário (o que inclui o recém-passado) da *Gegenwärtigung*, quer dizer, só pôde ser caracterizado de forma ainda negativa e, se a reviravolta estabelece que a imaginação não se efetua numa consciência de imagem, que não se constitui na imaginação uma imagem-objeto, e que a imaginação não é um meio indireto ou simbólico de representação, ela, por outro lado, não chega a completar-se, dado que, para tal, seria necessário apontar para o tipo de consciência em que se dá a imaginação, e para o que é que se constitui na imaginação, entendida como uma forma de representação direta. Percebe-se, assim, nitidamente, que a reviravolta tentado por Husserl nos cursos de Göttingen



visava vincular a imaginação a uma consciência estritamente temporal.

Acreditamos ter descrito acuradamente o modo como se desenvolveu a reflexão husserliana acerca da imaginação e ter demonstrado que a desvinculação, que ela promove, entre imaginação e consciência de imagem, desvinculação esta na qual reconhecemos a causa da caracterização negativa da imaginação, deveu-se a sua concepção a respeito do caráter originário da temporalidade da consciência. Vimos que, apesar de uma certa hesitação, Husserl pretendia estabelecer a *Vergegenwärtigung* imaginária como re-presentando, não no modo da imagem, mas no modo da lembrança. Quer dizer, Husserl procurou pensar essa *Vergegenwärtigung* como mantendo uma relação de homologia apenas temporal para com sua contrapartida *Gegenwärtigung*. Agora, como continuar tematizando em Husserl isso que, não só para ele, mas para toda a concepção contemporânea da imaginação, é algo considerado como “evidente”, a saber, a proposição segundo a qual as representações da consciência são ordenadas apenas temporal, mas não espacialmente? Não é à toa que, a respeito desse caráter originário da temporalidade, Husserl, em *Experiência e Juízo*, invoca o nome de Kant

Comprendemos agora a verdade intrínseca da proposição de Kant: o tempo é a forma da sensibilidade (...) Antes de toda questão concernente à realidade objetiva, antes de saber o que dá a certas aparições, aos objetos intencionais que se dão nas experiências intuitivas, o privilégio em nome do qual nós lhes atribuímos os predicados de objetos “verdadeiros” ou “reais”, encontra-se o fato da propriedade essencial de todas “aparições”, tanto as verdadeiras como aquelas (imaginárias) que se revelam um puro nada, de serem doadoras de tempo.<sup>74</sup>

De fato, será a partir da consideração da doutrina de Kant e das concepções clássicas da imaginação que poderemos avaliar aquela proposição, proposição que, conforme demonstramos anteriormente, constitui a razão última da desvinculação entre imaginação e consciência de imagem e da conseqüente caracterização negativa da imaginação.

---

<sup>74</sup> HUSSERL, 1970, p.196

# **CAPÍTULO 4**



# A CONCEPÇÃO DA IMAGINAÇÃO NA ÉPOCA MODERNA

Não pretendemos que as considerações seguintes constituam nem um desenvolvimento suficiente do tema da Imaginação em Descartes e Hume, nem, muito menos, uma consideração abrangente da evolução das concepções clássicas da imaginação nos séculos XVI e XVII. De fato, não pretendemos que elas constituam sequer um esboço das teorias cartesiana e humeana da imaginação. Tudo o que pretendemos, ao invocar os nomes de Descartes e de Hume, é recolher algumas orientações, muito genéricas, imprimidas por eles ao problema da imaginação, e que servirão de pano de fundo ao tratamento pormenorizado que dedicaremos, posteriormente, à teoria kantiana da imaginação. Dado que não é nossa intenção desenvolver, aqui, nem mesmo uma análise minimamente suficiente das teorias cartesiana e humeana, não faremos uso algum da imensidão de textos dedicados a essas doutrinas pelos seus inúmeros comentadores, e, dos textos de Descartes e Hume, utilizaremos apenas aqueles que explicitamente vinculam-se àquelas orientações genéricas, sem proceder a uma exegese do conjunto de seus textos. Além disso, e conforme a estratégia que adotamos ao longo de toda esta pesquisa, evitaremos decididamente envolver o problema da imaginação nas dificuldades que são próprias e características do núcleo central dos sistemas cartesiano e humeano. Em suma, o que pretendemos é apenas recolher alguns aspectos bastante salientes da posição de Descartes e Hume frente ao tema da Imaginação, posições que Kant, conforme mostraremos posteriormente, não deixou de levar em consideração. O que segue deve, portanto, ser entendido apenas como um mero “preâmbulo” ao desenvolvimento que consagraremos ao tema da imaginação em Kant.



# **CAPÍTULO 5**



# A IMAGINAÇÃO EM DESCARTES

Ao inaugurar a época moderna da filosofia, Descartes imprimiu ao tema da imaginação uma direção que marcou esse tema por toda a posteridade: ao introduzir uma incisiva distinção entre coisa pensante e coisa extensa, Descartes concomitantemente colocou a imaginação, que até então era considerada como o índice privilegiado de uma espécie de promiscuidade entre pensamento e extensão, numa relação eminentemente negativa para com o pensamento puro. Afastada definitivamente deste por Descartes, a imaginação não poderia deixar de ser aproximada da percepção, aproximação realizada de forma completa e acabada pelo empirismo inglês. Talvez não seja exagerado dizer que toda a posteridade, todas as teorias da imaginação subseqüentes às de Descartes e de Hume não puderam deixar de reagir a esse direcionamento inicial do problema da imaginação, nem deixar de enredar-se no mesmo impasse contido neste direcionamento: ao tentar recusar a assimilação empiricista da imaginação à percepção, depara-se com a interdição cartesiana à assimilação desta ao pensamento puro e, ao tentar revogar essa interdição, parece sentir-se ameaçada a segurança e a certeza, tão arduamente conquistadas por Descartes, do conhecimento metafísico. Com efeito, ao obter, na segunda das suas *Meditações Metafísicas*, a primeira verdade da cadeia das razões, o cogito, e ao procurar determinar como puramente pensante a natureza desse ser, cuja existência acaba de ser afirmada pela primeira vez como uma espécie de precipitado que resistiu à dúvida hiperbólica que não fazia mais do que exprimir, na primeira Meditação, a capacidade enganadora da imaginação levada ao seu limite, a primeira atitude de Descartes consiste em procurar manter a imaginação afastada desse pensamento ou inteligência pura que o Eu tem de si mesmo. Ao se perguntar se, para além dessa natureza pensante, o Eu não poderia ainda imaginar-se como sendo algo mais, ou algo outr *Sexta Meditação* o, Descartes afasta completamente a imaginação de qualquer contato com essa



certeza metafísica que o Eu tem de si mesmo como puramente pensante,

(...) já que imaginar nada mais é do que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal. Ora, sei já certamente que eu sou, e que, ao mesmo tempo, pode ocorrer que todas estas imagens e, em geral, todas as coisas que se relacionam à natureza do corpo sejam apenas sonhos e quimeras(...) E, assim, reconheço certamente que nada, de tudo o que posso compreender por meio da imaginação, pertence a este conhecimento que tenho de mim mesmo(...) <sup>75</sup> (Grifo nosso)

Pretender determinar a natureza desse ser por meio da imaginação é, diz Descartes, o mesmo que pretender determinar com mais precisão os objetos da percepção desperta por meio de um sonho, ou pretender determinar a natureza de uma cor mediante o sentido da audição. E, para afastar definitivamente a concepção, partidária do pensamento imaginativo, segundo a qual o que se apresenta à imaginação fornece um conhecimento mais distinto do que aquele que incide sobre este puro pensamento, sobre “...essa não sei que parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação”<sup>76</sup>, Descartes recorre à famosa análise do pedaço de cera, de modo a mostrar que, ao invés de distinto, o conhecimento fornecido pela faculdade de imaginar na verdade pressupõe aquele primeiro conhecimento que o Eu tem de si mesmo como puramente pensante, pois, da concepção da cera como corpo extenso, a imagem dessa extensão só pode apresentar-se, é verdade, à imaginação, mas de forma limitada, ao passo que a cera só pode ser concebida claramente quando pensada capaz de receber infinitas variações segundo a extensão, infinidade que a imaginação não pode abarcar<sup>77</sup>. A mesma distinção entre imaginação e intelecção pura é retomada por Descartes na *Sexta Meditação*, onde se estabelece uma diferença de natureza entre estas duas ações do espírito. É assim que, respondendo a Gassendi, Descartes entende a análise do quiliógono da *Sexta Meditação* como demonstrando que

<sup>75</sup> DESCARTES, *Meditações*, II, 8, 1973, p.129.

<sup>76</sup> DESCARTES, *Meditações*, II, 10, 1973, p.131.

<sup>77</sup> DESCARTES, *Meditações*, II, 12, 1973, p.132.

(...) é evidente que as faculdades de entender e de imaginar não diferem apenas segundo o mais ou o menos, mas também como maneiras de agir totalmente diferentes. Pois na intelecção o espírito não se serve senão de si mesmo, ao passo que na imaginação ele contempla alguma forma corpórea; e, ainda que as figuras geométricas sejam inteiramente corpóreas, todavia não é preciso que nos persuadamos de que essas idéias que servem para no-las fazer compreender sejam também corpóreas quando não se apresentam à imaginação,<sup>78</sup> isto é, quando apresentam-se à intelecção pura. (Grifo nosso)

Trataremos posteriormente, em conexão com a teoria kantiana, dessa alegada incapacidade da imaginação frente à infinitude. Note-se, por enquanto, que Descartes afirma aqui que mesmo as figuras geométricas, por serem extensas e enquanto objetos da imaginação, participam necessariamente da natureza corpórea. Quer dizer, entre a ideia, puramente espiritual, inextensa e incorpórea da figura geométrica e a própria figura extensa e, portanto, corpórea, que só pode ser objeto da imaginação, Descartes não admite nenhuma espécie de intermediário. Diante da insistência de Gassendi, que afirma não poder compreender como a espécie ou a ideia extensa do corpo pode ser recebida numa coisa absolutamente inextensa, tal como afirma Descartes ser o espírito, Descartes reafirma que nenhuma espécie, imagem ou ideia extensa é recebida no espírito e que a intelecção pura das coisas, sejam elas espirituais ou corpóreas, realiza-se sem qualquer imagem. Quanto à imaginação, por outro lado, se bem que ela só possa ser, continua Descartes, imaginação de coisas corpóreas e se bem que, para elaborá-la, o espírito precisa aplicar-se a uma espécie ou imagem que seja um verdadeiro corpo, isso, no entanto, diz Descartes, não significa que essa espécie extensa seja recebida no espírito<sup>79</sup>, pois, continua Descartes, quem disse que tudo aquilo que o espírito concebe deve existir realmente nele? Fosse assim, ao conceber a grandeza do universo, nosso espírito conteria em si essa grandeza e

---

<sup>78</sup> DESCARTES. *Respostas a Gassendi*. n.546, I, 1973, p.279.

<sup>79</sup> DESCARTES. *Resposta a Gassendi*. n.549, IV, 1973, p.281

não só seria extenso, como também seria maior que o mundo inteiro<sup>80</sup>. Aqui se torna evidente que a concepção cartesiana de “concepção” ou de “ideia” difere da concepção de Gassendi, já que, como Descartes mesmo nota, para este último uma “ideia” é apenas uma “imagem pintada na fantasia”, ao passo que Descartes diz estender tal conceito a “tudo o que concebemos com o pensamento”<sup>81</sup>.

O que é importante notar é que, a partir do desenvolvimento acima, torna-se claro que a principal razão da distinção, tão incisiva, entre imaginação e pensamento ou intelecção pura consiste na solidariedade que Descartes acredita haver, não tanto entre a imaginação e a extensão como tal, mas, sim, entre a imaginação e uma extensão entendida como atributo inseparável da corporeidade. Com efeito, para Descartes, a extensão é um atributo dos corpos, assim como o pensamento é um atributo do espírito e, embora a extensão e o pensamento possam ser distinguidos das substâncias corpórea e espiritual de que dependem, eles não podem ser tomados por coisas que subsistem por si mesmas<sup>82</sup>. Por outro lado, Descartes diz, respondendo a Gassendi, que naquela passagem das Meditações, ele pretende ter demonstrado que a verdadeira marca, mediante a qual se pode conhecer que o espírito é diferente do corpo, é que toda essência do espírito consiste em pensar, e que toda a essência do corpo consiste em sua natureza extensa, e que, entre pensamento e extensão, não há nada em comum<sup>83</sup>. Devemos perguntar, então, que relações mantêm, em Descartes, estes dois dualismos: o dualismo pensamento-extensão e o dualismo espírito-corpo? O primeiro seria, tal como sugere esta última passagem de Descartes, anterior ao segundo, ou, ao contrário, o dualismo pensamento-extensão seria decalcado sobre um anterior dualismo espírito-corpo? Não poderemos, é evidente, responder completa e satisfatoriamente a essa pergunta, mas pretendemos sugerir que, num sentido importante, o dualismo espírito-corpo é, em Descartes, anterior ao dualismo pensamento-extensão, e que o decalque

<sup>80</sup> DESCARTES. *Resposta a Gassendi*. n.551, V, 1973, p.283.

<sup>81</sup> DESCARTES. *Resposta a Gassendi*. n.523, VI, 1973, p.263, e n.520, p.260.

<sup>82</sup> Este ponto tornar-se-á claro quando, mais adiante, discutirmos as *Regras para a direção do Espírito*.

<sup>83</sup> DESCARTES. *Respostas a Gassendi*. n.512, VII, 1973, p.255.

deste último por sobre o primeiro, devido à concepção cartesiana da extensão como atributo inseparável da corporeidade, é a principal razão da ruptura que Descartes promove entre imaginação e pensamento puro. Antes disso, porém, tratemos de tornar mais precisa a concepção cartesiana da imaginação.

Dada a estreita solidariedade, estabelecida anteriormente por Descartes, entre a imaginação e a natureza corpórea, a ponto da imaginação ser entendida como aplicação do espírito a uma imagem que é um verdadeiro corpo, e dada a incisiva distinção, decorrente dessa solidariedade, entre imaginação e pensamento puro, podemos ver que Descartes utiliza, na *Sexta Meditação*, o tema da imaginação como introduzindo a possibilidade, e só a possibilidade, da existência de coisas materiais: como a imaginação é apenas uma aplicação da faculdade de conhecimento pura daquele Eu à consideração das coisas corpóreas, e como a capacidade de imaginar é completamente distinta da capacidade de conceber, tal como mostra o exemplo do quiliógono, e na medida ainda em que a capacidade de imaginar, ao contrário da capacidade de conceber, não faz parte da essência daquele Eu pensante, devemos, diz Descartes, concluir que a imaginação depende de algo diferente do espírito, de algo outro do que aquele Eu. A existência em nós de uma capacidade de imaginar aponta, portanto, para a possibilidade da existência de coisas corpóreas:

E concebo facilmente que, se algum corpo existe ao qual meu espírito esteja conjugado e unido de tal maneira que ele possa aplicar-se a considerá-lo quando lhe aprouver, pode acontecer que por este meio ele imagine as coisas corpóreas: de sorte que esta maneira de pensar difere somente da pura intelecção no fato de que o espírito, concebendo, volta-se de alguma forma para si mesmo e considera alguma das idéias que ele tem em si; mas, imaginando, ele se volta para o corpo e considera nele algo de conforme à idéia que formou de si mesmo ou que recebeu pelos sentidos. Concebo, digo, facilmente que a imaginação pode realizar-se desta maneira, se é verdade que há corpos.<sup>84</sup> (Grifo nosso)

---

<sup>84</sup> DESCARTES, *Meditações*, VI, 4, 1973, p.181.

Se não houvesse corpos e, em particular, se não houvesse um corpo que estivesse sempre disponível à consideração do espírito, este, diz Descartes, não poderia imaginar de modo algum. Como aplicação do espírito puramente pensante e inextenso a algo diferente de si mesmo, como um modo não-essencial do existir deste, a imaginação agora é definida, não só no sentido amplo de uma aplicação do espírito à natureza corpórea em geral, mas também no sentido mais estrito de uma aplicação do espírito ao corpo em relação ao qual aconteça ele estar estreitamente unido e conjugado. E, neste último sentido, a imaginação é contraposta não apenas à concepção pura, mas também à percepção e à sensação, pois, diz Descartes, na imaginação, o espírito considera em “seu” corpo ou algo conforme à ideia que forjou em si mesmo (concepção) ou algo conforme à ideia que ele obteve quando de sua aplicação a outros corpos (percepção). Porém, mesmo enquanto contrastada dessa maneira à percepção, a imaginação não deixa de manter uma vinculação estreita para com a natureza corpórea e não é, por isso, em momento algum aproximada da concepção ou inteligência pura. É isso o que podemos apurar quando vemos que, nas *Paixões da Alma*, a imaginação é concebida, em parte, como uma ação da alma, tal como ocorre nas imaginações voluntárias e, nesse caso, diz Descartes, ela é uma ação tanto quanto é ação da alma o voltar-se sobre si mesma e o considerar aquilo que é somente inteligível e não-imaginável, a saber, a sua própria natureza<sup>85</sup>. Mas, enquanto involuntária, a imaginação é uma paixão (em sentido amplo) da alma causada pelo corpo (enquanto contraposta às paixões causadas pela própria alma), tal como ocorre nos sonhos e outras imaginações involuntárias. Ao contrário, porém, das “outras paixões causadas pelo corpo”, que dependem do movimento dos nervos, as imaginações dependem apenas do movimento dos “espíritos animais” que, encontrando os traços das diversas impressões que precederam no cérebro, tomam aí um caminho fortuito por certos poros mais do que por outros<sup>86</sup>. Tais imaginações podem por isso ser consideradas, diz Descartes, “sombrias e pinturas” das paixões que

<sup>85</sup> DESCARTES. *Paixões*. Art.20, 1988, p.167-8.

<sup>86</sup> DESCARTES. *Paixões*. Art.21, 1988, p.168.

dependem dos nervos e, através delas, a alma pode representar-se tudo aquilo que, de outro modo, ela perceberia por intermédio dos nervos na percepção, com a única diferença de que, na percepção, as impressões costumam ser mais vivas e expressas do que na imaginação<sup>87</sup>. Notemos, porém, que, mesmo entendida como “sombrias e pinturas” de percepções precedentes, a imaginação não se desvincula da natureza corpórea, pois, mesmo sem penetrar nas complicadíssimas hipóteses fisiológicas de Descartes, podemos constatar que os “espíritos animais”, espécies de vapores secretados pelo sangue quando aquecido, e cujo movimento constitui a imaginação, são entendidos ainda como corpos<sup>88</sup>, corpos que têm movimento, movimento este que, às vezes provocado diretamente pelo movimento dos nervos na percepção, às vezes direcionados pelo espírito mesmo na imaginação produtiva, desenham na fantasia uma imagem, fantasia e imagem que são, elas mesmas, ainda corpos.

É assim que, na fisiologia “sem alma” do autômato humano, tal como exposta no *Tratado sobre o homem*, Descartes, servindo-se do exemplo do sentido da visão, procura mostrar como, na percepção, os raios luminosos que partem do objeto traçam uma imagem na retina, pressionando e abrindo os tubos das terminações nervosas que aí se encontram, pressão e abertura estas que são transmitidas para a outra extremidade desses nervos, traçando assim uma outra imagem na superfície interior do cérebro, superfície imediatamente adjacente à glândula pineal, de modo que os espíritos animais que saem desta glândula dirigir-se-ão com mais facilidade para os tubos já abertos naquela superfície, quer dizer, traçar-se-á uma nova imagem sobre a superfície da glândula pineal.

Ora, entre estas imagens, não são aquelas que são impressas nos órgãos dos sentidos externos, ou na superfície interior do cérebro, mas somente aquelas que são traçadas nos espíritos sobre a superfície da glândula H, onde encontra-se a sede da imaginação, e do sentido comum, é que devem ser consideradas como idéias, quer dizer, como as formas ou imagens que a alma racional considera imediatamente,

<sup>87</sup> DESCARTES. *Paixões*. Art.26, 1988, p.171.

<sup>88</sup> DESCARTES. *Paixões*. Art.10, 1988, p.161.

quando, estando unida a esta máquina, ela imaginará ou sentirá qualquer objeto.

Note-se que digo: imaginará, ou sentirá; na medida em que em geral compreendo, pelo termo “Idéia”, todas as impressões que os espíritos podem receber ao sair da glândula H, as quais são atribuídas todas ao sentido comum, quando elas dependem da presença do objeto; mas elas podem provir também de várias outras causas, como mostrarei em breve, e então é à imaginação que elas devem ser atribuídas.<sup>89</sup> (Grifo de Descartes)

Desse modo, mesmo a imaginação em seu sentido o mais amplo, como uma faculdade de representação em geral, como a faculdade mediante a qual a alma considera imediatamente as formas, imagens ou ideias, mesmo essa imaginação perfaz-se, segundo Descartes, sobre um substrato corpóreo, a saber, a imagem traçada pelos espíritos animais sobre a superfície da glândula H. É essa imagem, diz Descartes, que a alma racional considera “imediatamente”, e é só através da consideração dessa imagem que a alma pode considerar algo diferente de si mesma, mas, apesar do caráter sutil, volátil e evanescente dessa imagem, ela não deixa de ser um corpo, distinto, por natureza, da alma que o considera. Num sentido mais estrito, também, isto é, enquanto contrastada à percepção, a imaginação é definida como a consideração de uma imagem que depende de outras causas que não a presença do objeto dos sentidos. Quanto a essas “outras causas”, Descartes apenas alude, falando da memória, à possibilidade de uma inversão no processo descrito, quer dizer, os espíritos não se limitariam a dirigir-se a tubos já abertos, mas, sim, teriam também a capacidade de abrir caminho por entre tubos já dispostos a tal pela constância de percepções anteriores, de modo que a memória e a imaginação corporais resultariam do fato de a imagem traçada pelos espíritos animais sobre a superfície da glândula ser transferida, dessa maneira, para a superfície interior do cérebro, fazendo com que os espíritos possam, em outra ocasião, voltar a receber uma impressão

---

<sup>89</sup> DESCARTES. *Tratado sobre o Homem*. 1963, p.450-1

dessa superfície mesmo na ausência de qualquer objeto dos sentidos<sup>90</sup>. Mas aqui, ainda, trata-se de uma imaginação meramente reprodutiva, já que a impressão que os espíritos recebem agora na ausência do objeto dos sentidos teve anteriormente que ser, necessariamente, causada neles pela presença do objeto, isto é, pela percepção. Não podemos, porém, esperar mais do *Tratado*, já que, nele, Descartes propõe-se não fazer a alma intervir nas operações da máquina corporal.

Algo diferente ocorre nas *Regras para a direção do espírito*, onde Descartes, na Regra 12 (a propósito de uma fisiologia hipotética do sujeito cognoscente e de suas quatro principais funções: a percepção, a memória, a imaginação e o entendimento), afirma que, em primeiro lugar, na percepção o objeto atua sobre os sentidos da mesma maneira, e ele deseja que essa formulação seja tida por literal, como um carimbo imprime uma forma à cera, e que, em segundo lugar, a imagem assim formada é transferida, mecanicamente, para uma outra parte do corpo, o sentido comum, e que

(...) em terceiro lugar, o sentido comum funciona, por sua vez, como um carimbo destinado a imprimir estas imagens ou idéias, que lhe chegam dos sentidos externos sob uma forma pura e incorpórea, sendo a fantasia ou a imaginação o lugar onde ele as imprime como em uma cêra; e que esta fantasia é uma verdadeira parte do corpo, que tem uma grandeza suficiente para que suas diversas regiões possam ser cobertas por várias imagens distintas umas das outras.<sup>91</sup>  
(Grifo nosso)

Descartes diz aqui que as imagens, provenientes dos sentidos externos, chegam ao sentido comum de forma “incorpórea” apenas porque ele pretende combater a ideia escolástica das “espécies” ou “eidolas”, imagens que, despreendendo-se dos corpos, viajavam de um lugar para outro. Para Descartes, ao contrário, da mesma maneira como o movimento da parte inferior de uma caneta é “transferido” para a parte

<sup>90</sup> DESCARTES. *Tratado sobre o Homem*. 1963, p.451-2.

<sup>91</sup> DESCARTES, *Regras*, XII, 1963, p.139.



superior, a imagem dos sentidos externos é transferida para o sentido comum, isto é, trata-se de uma transferência mecânica, devida à dependência mútua entre essas duas partes do corpo. E mecânica ainda é a transferência da imagem do sentido comum para a fantasia ou imaginação, que, segundo Descartes, também é uma verdadeira parte do corpo. Ao introduzir, porém, a quarta e principal faculdade do sujeito cognoscente, a faculdade mediante a qual, segundo Descartes, nós conhecemos, no sentido próprio do termo, as coisas, Descartes rompe essa cadeia de transferências mecânicas de imagens. Segundo ele, trata-se agora de uma força puramente espiritual, que pode tanto receber, ao mesmo tempo que a fantasia, as imagens provenientes do sentido comum, como aplicar-se às imagens que já se encontram na fantasia e na memória, como, ainda, formar novas imagens na fantasia e na imaginação. Essa força espiritual, diz Descartes, atua às vezes ativamente como o carimbo, às vezes passivamente como a cera, mas agora ele adverte para que essa formulação não seja tida por literal, já que, segundo ele, não existe nada nas coisas corporais que se assemelhe a essa força espiritual. Quer dizer, a transmissão da imagem, desde os sentidos (passando pelo sentido comum) até a fantasia, é mecânica, devido à dependência mútua entre essas várias partes do corpo, mas a transmissão da imagem da fantasia para essa força espiritual, para o entendimento, já não é mecânica, pois o entendimento não é uma parte do corpo. Segundo Descartes, essa força espiritual

(...) é a mesma da qual se diz, se ela aplica-se com a imaginação ao sentido comum, que ela vê, que ela toca, etc.; se ela aplica-se à imaginação apenas, enquanto esta é coberta por várias imagens, que ela lembra; se ela aplica-se à imaginação para criar novas imagens, que ela imagina ou que ela representa; se, enfim, ela age sozinha, que ela compreende.<sup>92</sup> (Grifo nosso)

Vemos aqui, novamente, a imaginação em sentido amplo ser considerada como o intermediário único de que se serve o espírito quando

<sup>92</sup> DESCARTES. *Regras*. XII, 1963, p.141.

de sua aplicação a algo diferente de si mesmo. Apesar de, na sequência, Descartes afirmar que a imaginação mantém para com o entendimento, de um lado, e para com os sentidos, de outro lado, uma relação de influência recíproca, e de admitir assim que o entendimento possa ser influenciado pela imaginação, fica claro, na passagem acima, que aquela força espiritual é entendida por Descartes como a única das faculdades que goza de perfeita autonomia, e que a imaginação não faz mais que prestar auxílio a essa força espiritual quando se trata de um tipo particular de atos desta. É assim que, finaliza Descartes, quando o entendimento trata de questões onde nada há de corporal, a imaginação deve ser afastada e suprimida, ao passo que, quando se trata de questões referentes aos corpos, a ajuda fornecida pela imaginação ao entendimento é necessária. Mais uma vez, vemos a distinção entre imaginação e entendimento puro ser promovida com base no dualismo, não entre pensamento e extensão, mas entre espírito e corpo.

Apoiado nessas passagens das *Regras*, Sepper<sup>93</sup> procura mostrar que a concepção negativa da imaginação, tal como exposta posteriormente por Descartes em suas obras principais e maduras, foi antecedida por uma outra doutrina da imaginação: segundo ele, até 1630, período que inclui as *Regras*, Descartes concebia a imaginação como uma faculdade não só produtiva e poderosa, mas também, enquanto um poder de combinar imagens e cognição poética, como uma faculdade que estava no centro da atividade cognitiva que, voltada à constituição de uma ciência das imagens-aparência, nada mais era do que uma imaginação-*ingenium*, *ingenium* este para cuja direção foram escritas as *Regras* e que é definido por Descartes mesmo como a ação por meio da qual o entendimento forma imagens na fantasia ou contempla imagens que aí já se encontram. Segundo Sepper, a imaginação, nas *Regras*, não só manteria com o entendimento uma relação mais estreita, de influência recíproca e simétrica, do que aquela que posteriormente será admitida por Descartes, mas, mais que isso, “imaginação” e “concepção” seriam tratadas por Descartes como expressões sinônimas e equivalentes. Segundo Sepper,

<sup>93</sup> SEPPER. *Journal of the History of Philosophy*. vol.XXVII, n.3, jul.89, 1989, p.398

essa doutrina foi abandonada por Descartes em 1630 devido aos estudos de anatomia, iniciados nessa época, já que tais estudos demonstravam que a transmissão da imagem não poderia ser tão perfeita, instantânea e exata como supunha aquela doutrina<sup>94</sup>, de modo que Descartes foi obrigado a procurar o fundamento da certeza do conhecimento das coisas em algo outro que não a recepção instantânea no espírito das imagens dessas coisas.

Não nos interessa avaliar a correção dessa hipótese de Sepper, mas, sim, apontar para o fato de que ela confirma, independentemente da existência ou não desta “outra” teoria cartesiana da imaginação, aquilo que até então havíamos demonstrado, a saber, a vinculação, em Descartes, do tema da imaginação ao tema da corporeidade. Quanto ao sentido preciso em que as Regras devem ser interpretadas, devemos notar que, mesmo imbuída do mesmo propósito de Sepper, a saber, a recuperação de uma teoria cartesiana positiva da imaginação, Fóti<sup>95</sup> chega a resultados exatamente contrários aos deste: segundo Fóti, a preferência dada anteriormente por Descartes à imaginação em detrimento da razão é, nas Regras, revertido: agora apenas o intelecto puro é capaz de atos cognitivos<sup>96</sup>, e a imaginação nas Regras difere da imaginação poética dos textos anteriores principalmente na medida em que ela perde a espontaneidade e autonomia<sup>97</sup>. Devido aos limites que impomos a esta parte de nossa pesquisa, não podemos aprofundar o debate sobre o sentido das Regras na evolução da doutrina cartesiana. Devemos notar, no entanto, que, se, por um lado e conforme vimos anteriormente, já está presente nelas o dualismo espírito-corpo, nelas encontra-se, por outro lado, ausente o dualismo pensamento-extensão. Com efeito, vimos Descartes afirmar que o entendimento acolhe em si as imagens provenientes da fantasia e cria nesta novas imagens, algo que não seria possível sem uma solidariedade entre entendimento e extensão. Sobretudo, porém, devemos considerar que, como exemplo das “naturezas simples”, sobre

<sup>94</sup> SEPPER. *Monist*. 1988, p.534.

<sup>95</sup> FÓTI. *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. 46, n.4. 1986.

<sup>96</sup> FÓTI. *Philosophy and Phenomenological Research*. 1986, p.634.

<sup>97</sup> FÓTI. *Philosophy and Phenomenological Research*. 1986, p.636.

cuja intuição fundamentalmente constitui-se esse *ingenium* de que trata as Regras, Descartes menciona, em primeiro lugar, a extensão, a figura e o movimento<sup>98</sup>. Segundo Descartes, há dois tipos de naturezas simples: as intelectuais, que são conhecidas pelo entendimento sem ajuda de nenhuma imagem corporal, tais como o são a dúvida, o conhecimento, a ignorância e a vontade, e as naturezas simples materiais, que só são conhecidas nos corpos, tais como são a figura, a extensão e o movimento<sup>99</sup>. Ainda, diz Descartes, entre a figura e a extensão, há uma conexão necessária, pois a primeira não pode ser pensada distintamente sem a segunda<sup>100</sup>, mas, continua Descartes, esse tipo de conexão necessária manifesta-se também entre as naturezas simples intelectuais, tal como, exemplifica Descartes, do fato de Sócrates duvidar segue-se que ele não duvida de que esteja duvidando. É óbvio que não se trata, ainda, do cogito, mas o que parece-nos significativo nessa sequência é que, em relação ao entendimento, Descartes não confere nenhum privilégio ao primeiro tipo de naturezas simples, as intelectuais, em detrimento das naturezas simples materiais. O *ingenium* perfaz-se tanto sobre aquilo que pode ser deduzido de uma natureza simples intelectual, tal como a dúvida, como daquilo que pode ser deduzido de uma natureza simples material, tal como a extensão e a figura. O próprio fato de essas naturezas materiais e sensíveis, cujo protótipo essencial é constituído pela extensão e a figura, serem consideradas por Descartes como naturezas simples, e de possuírem, perante o entendimento, o mesmo *status* que as naturezas intelectuais, já contrasta de maneira bastante significativa com aquilo que posteriormente será admitido por Descartes. Isso, em parte, é devido ao fato de as Regras situarem-se num plano ou domínio diferente do que aquele em que se situam, por exemplo, as *Meditações*: com efeito, segundo Descartes, o caráter “simples” de tais naturezas, sejam intelectuais ou materiais, é afirmado apenas no que diz respeito à relação dessas com o nosso conhecimento, e não em relação ao seu modo de existência. E é

---

<sup>98</sup> DESCARTES. *Regras*. XII, 1963, p.144.

<sup>99</sup> DESCARTES. *Regras*. XII, 1963, p.145.

<sup>100</sup> DESCARTES. *Regras*. XII, 1963, p.147.

a propósito novamente da extensão e da figura que Descartes pretende marcar esta distinção:

Se consideramos, com efeito, um corpo extenso e figurado, por exemplo, admitiremos que ele é, em si mesmo, algo de uno e de simples; pois, neste sentido, é impossível dizer que ele é composto de uma natureza corpórea, de uma extensão e de uma figura, já que estas partes nunca existem de forma distinta umas das outras; mas, em relação ao nosso entendimento, nós designamos (aquele objeto) como composto a partir destas três naturezas, já que as temos compreendido cada uma separadamente, antes de poder afirmar que todas as três conjuntamente encontram-se reunidas num só e mesmo objeto.<sup>101</sup> (Grifo nosso)

Na medida em que as *Regras*, ao contrário das *Meditações*, movimentam-se neste último domínio, Descartes não considera nelas a extensão e a figura como inseparavelmente ligadas à natureza corpórea, o que, por sua vez, não só faz com que estas naturezas “materiais” mantenham com o entendimento uma relação tão próxima quanto a que este mantém com as naturezas intelectuais, como faz também com que a imaginação, que é a consideração da extensão e da figura por parte do entendimento, mantenha com este último uma relação muito mais estreita do que aquela que posteriormente será admitida por Descartes. Com efeito, nas *Meditações* já não se trata mais da mera relação das coisas com nosso conhecimento, mas, sim, trata-se da busca de uma certeza metafísica, e a separação entre extensão e natureza corpórea que, nas *Regras*, era a responsável pelo que ali poderia haver de caracterização positiva da imaginação, já não é mantida por Descartes, e, conforme vimos anteriormente, é devido a essa concepção da extensão e da figura como atributos inseparáveis da natureza corpórea que Descartes promove nas *Meditações* uma cisão profunda entre imaginação e pensamento puro, e é, assim, levado a uma caracterização eminentemente negativa da imaginação. Por que Descartes não transferiu, para o domínio ontológico, essa separabilidade entre extensão e corporeidade que, no domínio, digamos,

<sup>101</sup> DESCARTES, *Regras*, XII, 1963, p.143.

epistemológico, era admitida nas *Regras*, evitando assim promover uma ruptura entre imaginação e pensamento puro? Não podemos, é evidente, responder de forma satisfatória a essa pergunta. Acreditamos, porém, ter demonstrado que o caráter negativo da concepção cartesiana da imaginação é consequência de sua concepção da extensão e da figura como atributos inseparáveis da corporeidade, e que somente quando essa concepção fosse, posteriormente, desqualificada por Kant uma doutrina positiva da imaginação teria a oportunidade de emergir.

Uma última observação sobre a teoria cartesiana da imaginação: demonstramos anteriormente que a concepção contemporânea da imaginação promove uma desvinculação entre esta e uma consciência de imagem propriamente dita, e que essa desvinculação era a razão da caracterização negativa que aquela concepção fornece da imaginação. Seria interessante averiguar, brevemente, o modo como Descartes entende a relação entre imaginação e consciência de imagem. No quarto discurso da *Dióptrica*<sup>102</sup>, Descartes, demonstrando que as características e qualidades das percepções que nos chegam através dos sentidos não são características e qualidades dos objetos que excitam esses sentidos, promove uma crítica da concepção segundo a qual, para perceber um objeto, a alma precisaria estar contemplando uma imagem, ou algo de semelhante a esse objeto. Segundo Descartes, ao ver que nosso pensamento é, diante de um quadro, levado a conceber o objeto ali retratado, muitos filósofos acreditaram que a concepção do objeto dos sentidos também realizaria-se mediante a contemplação de pequenos quadros situados dentro do cérebro. Contra essa concepção, Descartes apresenta duas objeções: em primeiro lugar, é preciso considerar que há muitas outras coisas que também excitam nosso pensamento, tais como os signos e as palavras, e que não se assemelham de modo algum ao objeto que significam. E, em segundo lugar, mesmo se insistíssemos em designar como “imagem” aquilo que é contemplado pela alma, deve-se reconhecer que nenhuma imagem pode assemelhar-se completamente ao objeto que representam. Num quadro, exemplifica Descartes, um objeto circular é representado

<sup>102</sup> DESCARTES, *Dioptrique*, 1963, p.686.

por uma elipse, etc. de modo que, frequentemente, uma imagem, para ser mais perfeita enquanto imagem, e para representar melhor um objeto, não deve assemelhar-se a ele de modo algum, ou, ao menos, não deve ser completamente semelhante a ele. No caso das imagens “mentais”, ou melhor, das imagens que são desenhadas sobre a superfície da glândula pineal, conclui Descartes, tratar-se-á, do mesmo modo, de saber como elas dão ocasião à alma para perceber as diversas qualidades do objeto, e não de saber como elas assemelham-se a ele. É assim que posteriormente Descartes dirá “que as idéias que os sentidos externos enviam à fantasia não são, de modo algum, imagens de objetos, ou, ao menos, que elas não têm a menor necessidade de assemelhar-se a eles”.<sup>103</sup> Finalizando, no discurso sexto, Descartes afirma que não é a semelhança que a imagem comporta, mas sim os movimentos que a constitui, que, ao agirem diretamente sobre a alma, são dotados pela Natureza com a capacidade de fazer com que ela perceba os objetos.

É claro que Descartes não trata aqui especificamente da imaginação, mas, sim, da percepção, no sentido amplo do termo, e que corresponde a algo como a faculdade de Representação em geral. De fato, ele parece insurgir-se contra a concepção que procura entender essa Representação em geral como uma forma de representação imagética e procura concebê-la, ao contrário, como uma forma de representação signitiva. A relevância do desenvolvimento acima para a teoria da imaginação torna-se claro, no entanto, quando, ao tentar pensar a representação em geral como uma representação signitiva, Descartes acaba desfigurando a própria representação imagética: com efeito, a apreensão da imagem como tal, a contemplação de um quadro, é descrita acima como uma forma de representação signitiva, e a imagem mesma parece só ter valor, e ter valor enquanto “imagem” na medida em que se transforma num signo. Merleau-Ponty, em *O olho e o espírito*<sup>104</sup>, já denunciou de maneira brilhante o forte intelectualismo que norteia esta passagem da *Dióptrica* de Descartes. O que importa para nós é que, a partir dela, depreende-se

<sup>103</sup> DESCARTES, *Dioptrique*, 1963, p.686.

<sup>104</sup> MERLEAU-PONTY. In: *Os pensadores*. 1984.

que Descartes, pura e simplesmente, não atribui nada de específico à apreensão da imagem como tal e que, portanto, a imaginação, para ele, e tal como descrita anteriormente, não guardará para com essa forma de apreensão nenhum vínculo especial. As imagens desenhadas pelos movimentos dos espíritos animais sobre a glândula pineal, quer tenham sido provocadas por uma anterior excitação dos órgãos do sentido externo, tal como ocorre na imaginação reprodutiva, quer tenham sido efetuadas pelo espírito mesmo na imaginação produtiva, devem ser entendidas agora como mantendo com o objeto representado por seu intermédio uma relação, não imagética, mas signitiva. É óbvio então que essa “imagem” e essa “imaginação” são, em Descartes, completamente absorvidas e submetidas ao pensamento simbólico. Se, conforme demonstramos anteriormente, a concepção cartesiana da imaginação é negativa devido a sua concepção da extensão e da figura como atributos inseparáveis da corporeidade, notamos agora, a partir dessas breves alusões à apreensão de imagens contidas na *Dióptrica*, que a outra razão da caracterização negativa da imaginação, tal como destacada por esta pesquisa, também está presente em Descartes, qual seja, a desvinculação entre a imaginação e uma consciência imagética genuína.





# **CAPÍTULO 6**



# A IMAGINAÇÃO EM HUME

Partindo de princípios absolutamente opostos aos de Descartes, Hume introduz, em relação ao tema da imaginação, uma novidade que, cremos, foi até aqui muito pouco notada e que teve enorme influência no tratamento que Kant dispensará a esse tema. É amplamente conhecida por todos a preponderância que Hume confere, ao menos no *Tratado sobre a natureza humana*<sup>105</sup>, à imaginação em detrimento do pensamento puro de estilo cartesiano. De fato, ambas as teorias apresentam-se, ao menos à primeira vista, como completamente antagônicas: enquanto Descartes, por um lado, já criticava, desde o *Discurso do método*, aqueles que, como Gassendi, confundiam a capacidade de conceber com a capacidade de imaginar<sup>106</sup>, Hume, por outro lado, promove, ao longo de todo o *Tratado*, exatamente aquela identificação entre essas duas capacidades, a ponto de instituir, em completa oposição a Descartes, a seguinte proposição como método, não tematizado mas, de qualquer forma, seguido por ele em todo este texto:

É uma máxima estabelecida na metafísica que o que quer que a mente concebe claramente inclui a idéia da existência possível ou, dito de outro modo, que nada do que imaginamos é absolutamente impossível.<sup>107</sup> (Grifo nosso)

Podemos constatar que, ao longo de todo o *Tratado*, a imaginação é não só uma faculdade constantemente tematizada e colocada no centro da atividade epistemológica humeana, mas, mais que isso, parece fazer da imaginação o próprio critério de inteligibilidade, ou seja, o recurso único mediante o qual ultimamente pode-se descobrir e fundar proposi-

<sup>105</sup> Ao contrário do que ocorre neste *Tratado*, na *Investigação acerca do entendimento humano* o papel da imaginação vê-se, conforme mostraremos mais adiante, bastante diminuído. O fato de o *Tratado*, além disso, conservar algumas considerações de Hume que, posteriormente, seriam omitidas pela *Investigação*, fazem com que nos concentremos, no que segue, exclusivamente na análise desta obra.

<sup>106</sup> DESCARTES. *Discurso do Método*. IV, 6, 1973, p.71.

<sup>107</sup> HUME. *Treatise*. Livro I, parte 2, II, 1985, p.81.

ções não-analíticas, o que inclui não só as proposições que se referem à experiência em geral, as proposições da ciência da natureza, como também as proposições filosóficas (não-metafísicas, é claro). Para Hume, o que é inimaginável é inconcebível, e o que é concebível só o pode ser na medida em que é imaginável, e o que é imaginável é concebível como existindo da mesma maneira como é imaginado. O pensamento ou reflexão abstrata consiste no estabelecimento de relações através da mera comparação entre ideias, relações que permanecerão inalteradas enquanto permanecerem inalteradas as ideias relacionadas, quer dizer, esse tipo de pensamento restringe-se apenas àquilo que designamos como sendo o conhecimento analítico e, embora esse tipo de conhecimento seja intuitiva e demonstrativamente certo, ele não nos oferece informação alguma a respeito dos fatos. O estabelecimento, por outro lado, de relações entre fatos, de relações que se alteram mesmo quando permanecem inalterados os objetos relacionados ou suas ideias, relações que não podem, portanto, ser objetos de um raciocínio demonstrativo, nem podem ser previstas com base na mera comparação entre ideias ou com base na mera inspeção daquilo que nelas está contido, esse tipo de conhecimento é atribuído por Hume integralmente à imaginação. É assim que, entendida num sentido amplo como o princípio de associação de ideias que não podem ser postas em relação mediante o mero conhecimento analítico próprio ao pensamento ou raciocínio abstrato, a imaginação exerce um papel fundamental, e até mesmo preponderante, na teoria do conhecimento humeana, tal como exposta no *Tratado*, já que, como se sabe, essa teoria procura impor limites às pretensões daquele raciocínio abstrato, e isso, principalmente, no que diz respeito à noção de causalidade. Segundo Hume, a imaginação não apenas é a faculdade que produz, ou o lugar onde surgem as “ideias” em geral, entendidas como imagens das “impressões”, mas também é a atividade primordial e única do espírito, mediante a qual este pode transformar aquilo que recebe passivamente como impressões. É através da imaginação que o espírito pode compor ideias complexas a partir de ideias simples, decompor e separar ideias complexas em ideias e impressões simples e, guiada pelas

relações de semelhança, contiguidade no tempo e no espaço e causalidade, estabelecer relações entre ideias que estão para além daquilo que poderia ser previsto com base no que está contido nelas, estabelecer relações que se referem aos fatos ou à experiência. Dessas três relações, diz Hume, apenas a relação de causalidade nos informa a respeito de algo que está para além daquilo que a experiência nos informa diretamente através dos sentidos, de modo que seguindo o princípio fundamental do *Tratado*, Hume propõe-se determinar as impressões a partir das quais a ideia de causalidade poderia ser derivada. São estas: 1. A contiguidade no tempo e no espaço; 2. A prioridade, no tempo, da causa em relação ao efeito; 3. A constância, anteriormente percebida, da conjunção entre causa e efeito e, enfim, 4. A determinação da mente ou da imaginação pelo costume. É assim que, finalizando sua análise da ideia de causalidade, Hume escreve:

Quando examino acuradamente aqueles objetos que comumente são designados como causas e efeitos, percebo, ao considerar um único exemplo, que o primeiro objeto é precedente e contíguo ao outro; e, ao estender minha consideração para vários exemplos, percebo apenas que objetos semelhantes são colocados em relações semelhantes de contiguidade e sucessão. Agora, quando considero a influência desta conjunção constante, percebo que tal relação nunca pode ser o objeto de um raciocínio, e não pode operar sobre a mente, a não ser por meio do costume, que determina a imaginação a fazer a transição da idéia de um objeto para aquela de seu acompanhante usual, e da impressão de um para a idéia mais viva do outro.<sup>108</sup> (Grifo nosso)

Essa tendência da mente, ou da imaginação, que consiste em procurar reatualizar uma conjunção que anteriormente foi percebida como constante, ou foi constantemente percebida, não depende do raciocínio, e é, em si mesma, diz Hume, extraordinária e inexplicável por seu intermédio, de modo que só podemos estar certos da existência desse costu-

---

<sup>108</sup> HUME. *Treatise*. parte 3, XIV, 1985. p.220-1.

me através da experiência.<sup>109</sup> Grande parte das críticas que são endereçadas a Hume dirigem-se para este último ponto, quer dizer, elas insistem em que, se esse costume ou tendência da imaginação é, ele mesmo, um fato de experiência, ele não poderia constituir o fundamento de toda a experiência, mas não nos interessa examinar nem essas críticas, nem aquelas conclusões, amplamente conhecidas por todos que Hume obtém quando de sua análise da ideia de causalidade, nem nos interessa averiguar o que é feito dessa ideia quando posta por Hume na dependência da imaginação; ao contrário, o que nos interessa examinar é o novo sentido que a ideia de imaginação adquire quando posta, dessa maneira, no fundamento da concepção de causalidade. Dada essa inversão de perspectivas, própria a esta pesquisa, estaremos, no que segue, atentos a aspectos da análise humeana que parecerão bizarros e insuspeitados àqueles que, como é natural, preocupam-se apenas com o núcleo doutrinal dessa análise. Quer dizer, deixando de lado esse núcleo, deixando de lado tudo aquilo de novo e polêmico que Hume introduz a respeito da concepção de causalidade, assim como o enorme debate que essa concepção provocou e provoca, queremos apontar para o fato, geralmente desapercibido, de que a imaginação, ao ser envolvida por Hume na análise da ideia de causalidade, não sai incólume desta, ao contrário, ela é inscrita em novas relações, relações que, embora ausentes da teoria cartesiana, apontam, conjuntamente com esta, para uma caracterização negativa da imaginação e constituem um dos principais motivos pelos quais a formulação de uma concepção positiva da imaginação em Kant será malograda.

Quais seriam essas novas relações? Devemos, em primeiro lugar, considerar que, apesar da, preponderância concedida por Hume à imaginação em sua teoria do conhecimento, temos que reconhecer que sua concepção da imaginação ainda é negativa, mas isso não enquanto contrastada ao pensamento puro ou abstrato, tal como ocorria em Descartes, mas sim enquanto contrastada às impressões da sensação ou à percepção. Com efeito, Hume abre o *Tratado* com sua famosa distinção entre “impressões” e “ideias”, e, embora, num primeiro momento, ele se

---

<sup>109</sup> HUME. *Treatise*. parte 3, XIV, 1985, p.222.

limite a constatar que a uma impressão sempre corresponde, na forma de uma imagem, uma ideia e vice-versa; num segundo momento, ele já passa a afirmar que as ideias é que são imagens ou cópias das impressões, que estas últimas são causas das (e antecedem necessariamente às) primeiras e chega, finalmente, a estabelecer o princípio que, segundo ele, é o objeto de todo o *Tratado*, a saber, o princípio segundo o qual as ideias que constituem todas as imagens da imaginação são derivadas das e, portanto, ultimamente redutíveis às impressões da sensação. Apesar de afirmar que as ideias e imagens da imaginação não diferem em nada das impressões de que são cópias, a não ser por possuírem um menor grau de força e vivacidade, apesar de, assim, afirmar uma identidade de natureza entre ambas, Hume não chega, no entanto, a atribuir as próprias impressões à imaginação. É verdade que, com a alusão ao caso dos sonhos e, principalmente, com o contraexemplo, que virá a ser retomado integralmente na *Investigação*, da possibilidade da imaginação de um tom de cor nunca antes experimentado como impressão, Hume acena para a possibilidade de que pode haver uma ideia da imaginação que não seja derivada de nenhuma impressão anterior, ou de que uma ideia da imaginação pode se dar como (ou ser causa de) uma impressão da sensação. Mas, diz Hume, tais exemplos constituem casos isolados e não são suficientes para abalar a validade daquele princípio geral. Vimos, anteriormente, o quanto a concepção contemporânea da imaginação, tal como representada por Sartre e Ryle, insurge-se contra esse aspecto da teoria humeana: a imaginação, dizem eles, não é mera reprodução da percepção, não há uma identidade de natureza entre ambas, elas não se distinguem apenas pela “força e vivacidade”, etc. Acreditamos não ser necessário retomar, aqui, todas aquelas críticas. Devemos notar, no entanto, que um outro critério, que não o da “força e vivacidade”, é empregado por Hume na distinção entre ideias e impressões, e que esse critério, amplamente admitido por aqueles representantes da concepção contemporânea, é o fundamento da caracterização negativa que todos eles, juntamente com Hume, atribuem à imaginação.

Ao promover uma contraposição entre a imaginação e a memória,



Hume introduz um novo critério para a distinção entre ideia e impressão: as ideias da imaginação não só são menos fortes e vivas do que as ideias da memória, mas também elas, ao contrário das últimas, não conservam a ordem e a forma das impressões originais<sup>110</sup>. Desse modo, a imaginação, num sentido amplo, é entendida por Hume como a faculdade das ideias em geral, entendidas como imagens e cópias das impressões, e, nesse sentido, ela inclui as ideias da memória. Mas, num sentido mais estrito, a imaginação é entendida como a faculdade das ideias que não preservam a ordem e forma das impressões de que são cópias e, nesse sentido, ela se distingue da memória. Esta, conjuntamente com as impressões da sensação de que são cópias menos enfraquecidas, e cuja ordem e forma ela preserva, formam o “original” que, em sentido estrito, não pertence à imaginação, e que é apenas reproduzido por ela. Agora, duas questões se impõem: que ordem e forma são essas? Ao afirmar que a inferência causal é uma inferência da imaginação, Hume está tomando esta no sentido, acima alinhado, amplo ou no sentido estrito? Quanto a esta última pergunta, é fácil perceber que Hume só pode colocar a imaginação como fundamento da inferência causal se essa imaginação for entendida como incluindo a memória ou se, melhor dito, a imaginação mesma for entendida como uma espécie de memória. Com efeito, fizemos, acima, alusão ao fato de que o hábito ou o costume, que Hume coloca como fundamento da ideia de causalidade, consiste numa tendência da imaginação a reatualizar uma conjunção de impressões anterior e constantemente percebidas. Ora, como a imaginação em sentido estrito, a imaginação que não preserva a ordem e a forma das impressões, poderia servir para tal propósito? O que poderia a própria relação causal ser a mais do que uma reatualização dessa mesmíssima forma e ordem? Ao contrário, tal inferência causal só poderia ser resultado de uma imaginação que, não só preserva a ordem e forma das impressões anteriores, mas também, e por assim dizer, persevera nelas. A esse respeito poderia, é claro, surgir alguma controvérsia: para alguns, essa imaginação distinguir-se-ia ainda da memória na medida em que esta última poderia apenas preservar,

---

<sup>110</sup> HUME. *Treatise*. parte 1, III, 1985, p.56.

ao passo que caberia somente à primeira a reatualização dessa forma e ordem; para outros, ao contrário, essa imaginação confundir-se-ia com a memória, já que a rememoração sempre envolve uma presentificação da forma e ordem passadas. Seja lá como for, o fato é que essa imaginação, que Hume postula como fundamento da ideia de causalidade, se não for, ela mesma, idêntica à memória, pressupõe, ao menos, necessariamente o trabalho desta última, pois, como o costume poderia fazer a imaginação operar a transição da impressão de A para a ideia mais viva de B sem que, não apenas houvesse uma anterior conjunção das impressões de A e B, mas também que essa conjunção fosse preservada como ideia na memória? Pode ainda surgir aqui a dúvida sobre se essa conjunção anterior precisa necessariamente ser preservada como “ideia”, mas não podem surgir dúvidas sobre o fato de que ela precisa ser preservada de alguma maneira, já que tal preservação é a condição única mediante a qual aquela conjunção, aquela ordem e forma, poderia ser reatualizada pela imaginação na inferência causal, que, como “costume”, não pode prescindir desta referência às “repetições passadas” de impressões<sup>111</sup>. Notamos, desse modo, que a “imaginação” que Hume mobiliza quando de sua análise da ideia de causalidade é uma imaginação que, se não preserva ela mesma essa forma e ordem das impressões originais, ao menos pressupõe tal preservação. Mais que isso ainda, no entanto, ela não só pressupõe a preservação dessa forma e ordem, como também não faz mais do que reatualizá-la, quer dizer, todo o seu trabalho, e mesmo aquele mediante o qual ela poderia ainda pretender distinguir-se da memória, refere-se ultimamente a essa forma e ordem, pois essa “reatualização” prende-se, ela mesma, a essa forma e ordem, já que, conforme veremos, essa forma e ordem é, para Hume, unicamente a forma e ordem do Tempo.

Logo no início de sua análise da ideia de causalidade, Hume, procurando determinar as impressões a partir das quais essa ideia poderia ser derivada, aponta para duas relações que, conjuntamente com as duas que discutimos acima (a “constância anterior” e o “costume”), formam as quatro impressões, tal como mencionadas anteriormente, que, segundo

---

<sup>111</sup> HUME. *Treatise*. parte 3, VIII, 1985, p.152.

ele, constituiriam aquela ideia. São elas: a prioridade, no tempo, da causa em relação ao efeito, e a contiguidade, no tempo e no espaço, entre causa e efeito. A respeito da prioridade no tempo da causa em relação ao efeito, Hume aponta que tal afirmação está sujeita a controvérsias, mas que, se uma causa for pensada como contemporânea de seu efeito, então todas as outras causas terão que ser pensadas da mesma maneira, já que se alguma delas retardar sua ação produtora por um momento sequer, então esta já não poderá ser considerada uma causa, dado que um objeto que, por algum momento, exista sem produzir um determinado efeito não pode ser considerado como a causa única desse efeito. Daí que, continua Hume, se todas as causas fossem pensadas como contemporâneas de seus efeitos, então haveria uma destruição da sucessão de causas, que observamos no mundo, e uma aniquilação do tempo, pois já não haveria sucessão, e todos objetos seriam, necessariamente, co-existentes<sup>112</sup>. Não podemos, é evidente, aprofundar esse debate sobre a necessidade da precedência no tempo da causa em relação ao efeito. Hume diz, aparentemente procurando encerrar essa questão, que ela não é tão importante assim. Não podemos deixar de considerar, porém, que uma das principais novidades que Hume introduz a respeito da causalidade consiste no fato de ele ou fazer a anterioridade “puramente causal” depender de uma anterioridade temporal, ou, pura e simplesmente, assimilar a primeira anterioridade à segunda, como um caso particular desta, quer dizer, como resultado da repetição, também no tempo, de várias anterioridades temporais. De fato, se a anterioridade causal já não é uma anterioridade lógica, como poderia Hume prescindir da anterioridade temporal? Mas essas considerações nos afastam do tema da imaginação: o que importa apontar é que, com a ideia de causalidade, ganham proeminência as relações de sucessão e de tempo, em detrimento das relações de extensão e de espaço, já que aquela ideia compartilha com o primeiro tipo de relações o caráter de não-reversibilidade. E aqui se manifesta uma diferença importante entre os três princípios de associação que Hume atribui à imaginação: a semelhança, a contiguidade no tempo e no espaço e a causalidade, pois, dessas três, apenas a relação de causa-

---

<sup>112</sup> HUME. *Treatise*. parte 3, II, 1985, p.124.

lidade é uma relação não-reversível. Constata-se, desse modo, que o fato de Hume estar interessado apenas na análise desse tipo de relação fez com que a imaginação fosse pensada como solidária mais da ideia do tempo do que da ideia de espaço.

É em conexão, no entanto, com a relação de contiguidade no tempo e no espaço que se revela aquilo que constitui a novidade introduzida por Hume no tema da imaginação. Segundo Hume, essa relação de contiguidade é essencial à ideia de causalidade, mas, em relação à contiguidade no espaço, ele faz uma ressalva, já que nem todos objetos, e, portanto, nem todas as causas e efeitos são susceptíveis de uma justaposição e conjugação no espaço,<sup>113</sup> algo que ele pretende mostrar na Parte IV, seção 5, do *Tratado* para a qual somos remetidos. Nesta seção, intitulada “Sobre a imaterialidade da alma”, Hume começa por desqualificar como sem sentido toda essa questão, tal como tradicionalmente formulada pela metafísica, ou seja, como incidindo sobre a natureza material ou não da “substância” a qual são “inerentes” nossas percepções ou impressões, já que, segundo ele, não temos uma concepção clara nem do que seja uma substância (pois essa é suposta ser completamente diferente das percepções, percepções estas unicamente a respeito das quais temos uma concepção clara, e unicamente também através das quais poderíamos tornar claras outras ideias complexas, tais como a de substância), nem do que seja uma inerência de percepções a essas substâncias (pois as percepções são concebidas claramente, não só como independentes entre si, mas também como independentes de qualquer outra coisa que lhes serviriam de substrato). Tendo, aparentemente, encerrado essa questão, Hume, no entanto, passa, repentinamente, a considerar um argumento em favor da imaterialidade da alma que, segundo ele, é notável:

O que quer que seja extenso consiste de partes; e o que quer que consiste de partes é divisível, se não na realidade, ao menos na imaginação. Mas é impossível que qualquer coisa divisível possa manter uma conjugação com um pensamento ou percepção, que é um ser de qualquer modo in-

---

<sup>113</sup> HUME. *Treatise*. parte 3, II, 1985, p.123.

separável e indivisível. Pois, a supor tal conjunção, o pensamento indivisível existiria no lado esquerdo ou no lado direito deste corpo extenso e divisível? Na superfície ou no meio? Em sua parte posterior ou na anterior? Se ele mantiver uma conjunção com a extensão, ele precisa existir em algum lugar dentro das dimensões desta. E se ele existe nestas, ele, ou existe numa parte particular; e então esta parte é indivisível, e a percepção mantém uma conjunção apenas com ela, e não com a extensão, ou, se o pensamento existe em todas as partes, ele deve ser extenso, e separável, e divisível, tal como o corpo; o que é ultimamente absurdo e contraditório. Pois, pode alguém conceber uma paixão de uma jarda de comprimento, um pé de largura, e uma polegada de espessura? O pensamento, portanto, e a extensão são qualidades inteiramente incompatíveis, e nunca podem ser incorporados conjuntamente num objeto.<sup>114</sup>

Esse argumento é, sem dúvida, oriundo da tradição cartesiana e do imenso problema diante do qual veremos até mesmo Kant procurar posicionar-se, legado por essa tradição, a saber, a localização da alma, ou do sujeito cartesiano absolutamente inextenso, no corpo extenso. Segundo Hume, esse argumento não atinge a questão sobre a substância da alma, mas apenas a questão sobre a conjunção local desta com a matéria, de modo que ele afirma pretender aproveitar esse argumento para tratar da questão, “curiosa”, a respeito de quais objetos são e quais objetos não são susceptíveis de tal conjunção local. É importante notar que por “objeto” deve-se entender aqui tudo aquilo que seja susceptível de ser incorporado numa relação causal, de modo que a questão que Hume propõe-se desenvolver pode ser parafraseada da seguinte maneira: entre causa e efeito existe, necessariamente, uma relação espacial? Veremos que, ao responder negativamente a essa questão, Hume fornecerá indícios de que uma outra relação está, necessariamente, envolvida na relação de causalidade. Segundo Hume, essa questão levar-nos-á a descobertas de considerável importância. De fato, o que vem a seguir é bastante curioso.

Segundo Hume, a ideia ou noção de extensão é inteiramente derivada

---

<sup>114</sup> HUME. *Treatise*. parte 4, V, 1985, p.283.

dos sentidos da visão e do tato (em breve trataremos da análise que Hume promove das ideias de extensão e de tempo), e somente aquilo que é colorido e tangível tem partes dispostas de tal maneira a nos proporcionar aquela ideia. Nada disso, diz Hume, ocorre com os outros sentidos, e ele menciona, em particular, o caso do gosto e da audição. O que é extenso precisa, continua ele, apresentar determinada figura, precisa ser quadrado, redondo, etc., algo que já não pode ser atribuído nem aos objetos da audição, do gosto e do olfato, nem às paixões e desejos, nem ainda, e em geral, “... a qualquer impressão ou idéia, exceto àquelas dos dois sentidos (visão e tato) acima mencionados”.<sup>115</sup> Ora, isso quer dizer que, ao menos as impressões do sentido da visão e do tato, assim como as ideias derivadas destas, são, elas mesmas, extensas. Mas continuemos com Hume:

Não será surpreendente se, após estas considerações, eu pronunciar uma máxima, que é condenada por vários metafísicos, e é considerada como contrária aos princípios mais certos da razão humana. Esta máxima (afirma) que um objeto pode existir, e ainda não estar em lugar algum.<sup>116</sup> (Grifo de Hume)

A qual metafísica se refere Hume? Não podemos, é evidente, dar uma resposta precisa a essa pergunta, mas, de qualquer forma, é curioso notar que Kant também, como veremos, teve que se defrontar com uma metafísica, a metafísica de Crusius, que incluía, dentre os seus princípios, aquele segundo o qual *tudo o que existe, existe em algum lugar*. Mas, continuando com Hume, ele afirma que um objeto pode ser dito não estar em lugar algum quando suas partes não são situadas, umas em relação às outras, de modo a formar uma figura ou quantidade, ou, como um todo, quando ele não se situa em relação a outros corpos de modo a adequar-se às nossas noções de contiguidade ou distância. Ora, diz Hume, com a exceção, que para nós é importantíssima, das impressões e ideias provenientes do sentido da visão e do tato, todas as outras impressões e ideias devem ser consideradas como existindo, dessa manei-

<sup>115</sup> HUME. *Treatise*. parte 4, V, 1985, p.284.

<sup>116</sup> HUME. *Treatise*, parte 4, V, 1985, p.284.

ra, sem estar em lugar algum. E, de modo a mostrar como é que, não só no debate metafísico sobre a natureza da alma, mas também na vida comum, nós chegamos erroneamente a atribuir uma conjunção local a objetos que, de modo algum, são susceptíveis de tal conjunção, Hume toma o exemplo do figo e da azeitona, dispostos em extremidades opostas de uma mesa. Ao formar a ideia complexa dessas frutas, diz Hume, compomos as ideias simples de seus diferentes gostos ou sabores com as ideias simples de suas cores e tangibilidade. O gosto amargo de um e o doce do outro são então supostos estarem nesses corpos visíveis e separados entre si pelo comprimento da mesa. Mas, diz Hume, trata-se de uma ilusão, decorrente do fato de que, embora os objetos que não estão em lugar algum (tal como o gosto e o sabor) não possam manter uma conjunção local com objetos extensos (tal como a cor e a tangibilidade), ambos os objetos podem, no entanto, manter várias outras relações, e Hume menciona, em particular, a relação de causalidade:

Deste modo, o gosto e o cheiro de qualquer fruta são inseparáveis de suas outras qualidades de cor e tangibilidade; e, seja lá qual deles for a causa ou efeito, é certo que eles são sempre co-existentes. E eles não são apenas co-existentes em geral, mas também contemporâneos em sua aparição na mente; e é a partir da aplicação de um corpo extenso aos nossos sentidos que percebemos seu gosto e cheiro particulares. Estas relações, portanto, de causação, e continuidade no tempo de sua aparição, que existem entre o objeto extenso e a qualidade que existe sem estar em lugar algum, deve provocar tal efeito na mente, que a leva, a partir da aparição de um, imediatamente à concepção da outra. Mas isto não é tudo. Nós não só voltamos, devido àquelas relações, nosso pensamento de um para outro, como também empenhamo-nos em conferir-lhes uma nova relação, a saber, aquela da conjunção local, de um modo a tornar assim a transição mais fácil e natural.<sup>117</sup> (Grifo de Hume)

Trata-se, diz Hume, de uma tendência característica da natureza humana, que consiste na propensão que sentimos em, diante de objetos que

---

<sup>117</sup> HUME. *Treatise*. parte 4, V, 1985, p.285-6.

são unidos por algum tipo de relação, acrescentar (injustificavelmente) uma nova relação, de modo a completar aquela união. Assim como, à relação causal que existe entre o objeto e sua impressão nos sentidos, acrescentamos a relação de semelhança, assim também, diz Hume, às relações de causação e de contiguidade no tempo, que existe entre dois objetos, acrescentamos, injustificadamente, ou fingimos aí haver também uma relação de conjunção de local. Aqui, mais do que em qualquer outro lugar do *Tratado*, torna-se perfeitamente visível o privilégio que Hume confere à contiguidade no tempo, em detrimento da contiguidade no espaço, no que diz respeito à relação de causalidade: pois a primeira parece necessariamente envolvida nesta última relação, ao passo que a contiguidade espacial é, muitas vezes, e conforme ele está demonstrando aqui, injustificadamente acrescentada às duas primeiras. Mas, continua Hume, seja lá qual for a forma confusa mediante a qual venhamos a conceber essa conjunção local entre um corpo extenso, tal como o figo, e uma impressão que existe sem estar em lugar algum, tal como o seu sabor, o certo é que, na reflexão, essa união se apresenta como ininteligível e contraditória, pois, a supor tal união, pergunta Hume, onde estaria o sabor: em toda a extensão do figo ou só em uma parte? Se só numa parte, não poderemos explicar como todas as partes do figo venham a ter o mesmo sabor. E se o sabor estiver em toda a extensão dessa fruta, teremos que admitir que esse sabor tem uma extensão e uma figura, o que parece absurdo. E aqui, de um modo inusitado, Hume contrapõe essa tendência da invenção imaginativa (*fancy*), mediante a qual promovemos aquela união local entre o sabor e o corpo extenso, à razão, que nos adverte da impossibilidade dessa união. Segundo Hume, impulsionados conjuntamente por esses dois princípios opostos, e não querendo renunciar a nenhum deles, nós acabamos por envolver a questão na mais completa confusão e obscuridade: passamos a pensar que o gosto existe por toda a extensão do corpo, preenchendo toda essa extensão, mas sem adquirir essa qualidade, e que ele existe em todas as partes desse corpo, mas sem que, por isso, torne-se divisível. Quer dizer, o que fazemos então é afirmar que uma coisa está em algum lugar e, no entanto, que ela não está ali. Todo esse absurdo, diz Hume, deriva de



nosso empenho em atribuir um lugar àquilo que, ultimamente, não é apto a (ou susceptível de) receber tal atribuição.

Não podemos deixar de admirar o modo como Hume vira, por assim dizer, ao avesso toda a questão sobre a imaterialidade da alma. O objeto que ele procura demonstrar como inapto a uma conjunção local com o corpo extenso não é uma qualidade altamente “espiritual”, não é um pensamento puramente abstrato, nem é algo entranhado naquilo que de mais íntimo há em algum “cogito”. Ao contrário, trata-se de uma qualidade que, segundo todos os sistemas idealistas, é demasiadamente sensível, ligada à natureza corpórea e extensa em geral, e é a respeito dessa qualidade que Hume aponta a falha existente nas pretensões dos materialistas, mas, continua Hume, se, baseados nessas considerações, nós podemos condenar os materialistas que procuram promover tal conjunção local entre o pensamento e a extensão, baseados nelas também podemos condenar os adversários destes que procuram promover uma conjunção de todo o pensamento com uma substância simples e indivisível, isto é, inextensa. Mudando o alvo de sua crítica, Hume então diz:

A mais vulgar filosofia já nos ensina que nenhum objeto externo pode dar-se a conhecer na mente imediatamente e sem a intermediação de uma imagem ou percepção. A mesa, que justamente agora aparece para mim, é só uma percepção, e todas as suas qualidades são qualidades de uma percepção. Agora, a mais óbvia de todas as suas (da percepção) qualidades é a extensão. A percepção consiste de partes. Estas partes são situadas de modo a oferecer-nos a noção de distância e contiguidade, de comprimento, largura, e espessura. O término destas três dimensões é o que denominamos figura. Esta figura é móvel, separável e divisível. A mobilidade e a separabilidade são propriedades características dos objetos extensos. E, para encerrar toda a questão, a própria idéia de extensão não pode ser copiada de outra coisa que não uma impressão, e consequentemente precisa concordar perfeitamente com esta última. E dizer que a idéia de extensão concorda com alguma coisa é dizer que ela é extensa.<sup>118</sup> (Grifo nosso)

---

<sup>118</sup> HUME. *Treatise*, parte 4, V, 1985, p.288.

Os adversários do materialismo, assim, diz Hume, encontram-se diante de um embaraço semelhante àquele que eles apontam como de-  
frontando o materialista. Pois, dado que há “*impressões e idéias realmente extensas*”<sup>119</sup>, como poderiam aqueles adversários do materialismo promover uma conjunção dessas percepções extensas com um sujeito pensado como absolutamente simples e indivisível? Esse sujeito inextenso estaria no lado direito ou esquerdo dessa percepção extensa? Estaria ele em toda a extensão dessa percepção sem ser extenso? Ou estaria inteiramente numa parte dela, sem, no entanto, abandonar as partes restantes? Não precisamos acompanhar a análise, de outro modo interessantíssima, que Hume promove dessa dificuldade que ele descobre como compartilhada, tanto por materialistas, como por idealistas. Basta-nos, apenas, mencionar a conclusão final desta importantíssima seção do *Tratado*:

De modo a proferir, portanto, a decisão final sobre toda (a questão da “imaterialidade da alma”); a questão sobre a substância da alma é absolutamente ininteligível: o todo de nossas percepções não é susceptível de uma união local, nem com o que é extenso, nem com o que é inextenso; já que há algumas delas que pertencem a um tipo, ao passo que há outras que pertencem ao outro tipo.<sup>120</sup> (Grifo nosso)

Contra as pretensões do materialista, Hume aponta que algumas percepções (o sabor, por exemplo) não são aptas a uma conjunção local com objetos extensos, e contra as pretensões dos adversários do materialistas (os “teólogos”, os idealistas), Hume aponta que outras percepções (a cor e a tangibilidade) não são aptas a uma conjunção com um sujeito absolutamente inextenso. Mas, e agora? Ficamos sabendo, a partir dessas conclusões de Hume, que, no domínio das impressões e das ideias, algumas delas são extensas, outras são inextensas, e que ambos os tipos de impressões podem, indiferentemente, vir a ser unidos mediante uma relação causal. Isso, conforme já apontamos, redundava na afirmação no sentido de que a relação espacial, ou a contiguidade no espaço em geral,

<sup>119</sup> HUME. *Treatise*, parte 4, V, 1985, p.288.

<sup>120</sup> HUME. *Treatise*, parte 4, V, 1985, p.298.

não é, para Hume, essencial ao estabelecimento de uma relação causal. Segundo ele, uma impressão extensa pode vir a ser causalmente conectada a uma impressão inextensa, assim como, também, essa relação causal pode conectar duas impressões igualmente inextensas. E, nesse último caso, é bastante óbvio o tipo de relação sobre a qual, segundo Hume, apoia-se a relação de causalidade, a saber, a relação temporal, mas, dada a anterior necessidade, afirmada por Hume, de uma relação de anterioridade no tempo da causa em relação ao efeito, podemos constatar que, para Hume, uma relação de causalidade não pode se estabelecer sobre duas impressões meramente coexistentes, meramente extensas, ao contrário, essa relação, segundo ele, só pode estabelecer-se sobre duas impressões sucessivas. Daí torna-se evidente a prioridade que Hume confere, no que diz respeito à causalidade, às relações temporais.

Podemos, por fim, comprovar isso a partir da consideração da análise que Hume promove das ideias de “espaço” e de “tempo”: logo no início dessa análise, encontramos Hume empenhado numa crítica da ideia de uma divisibilidade infinita de, ou das ideias de, tempo e espaço, e, a esse respeito, ele, tal como Descartes, detecta um limite, um *minimum*, da faculdade de imaginação; quando se fala da centésima ou da milésima parte de um grão de areia, diz Hume, temos uma ideia distinta desses números e de suas diferentes proporções; mas as imagens, que formamos na mente de modo a representar essas coisas, não se diferenciam entre si e não se diferenciam nem mesmo daquela mediante a qual representamos o próprio grão de areia. Mas, para Hume, esse limite imposto à imaginação tem um significado absolutamente oposto, e exatamente inverso, àquele que o mesmo limite tem para Descartes.

Podemos, então, descobrir o erro da opinião comum, segundo a qual a capacidade da mente é limitada em ambos os lados, e segundo a qual é impossível para a imaginação formar uma idéia adequada do que vai além de um certo grau, seja de pequenez, seja de grandeza. Nada pode ser menor (ou maior) do que algumas idéias que formamos

na imaginação... já que há idéias e imagens perfeitamente simples e indivisíveis.<sup>121</sup> (Grifo nosso)

Na mais completa oposição ao formalismo cartesiano, Hume, então, afirma que a imaginação não é limitada, já que, para além daquilo que ela alcança, não há nada. Segundo Hume, é certo que nós temos uma ideia de extensão, e é certo também que, tal como concebida pela imaginação, essa ideia não é infinitamente divisível, ao contrário, é concebida como constituída por partes absolutamente indivisíveis. Agora, dado que essa ideia não implica contradição, é, conforme o princípio metodológico anteriormente mencionado, a saber, o princípio segundo o qual o que é imaginável é possível, e é possível exatamente da maneira como é imaginado, é, continua Hume, perfeitamente possível que a extensão exista exatamente dessa maneira como ela é imaginada, isto é, como não infinitamente divisível<sup>122</sup>. Deixemos de lado, no entanto, toda a questão referente à infinitude, para nos atermos à análise das ideias de tempo e espaço, isto é, às impressões que Hume aponta como estando na origem dessas ideias. Segundo Hume, a ideia de extensão só pode ser derivada das impressões dos sentidos da visão e do tato. Nessas encontramos uma certa disposição de pontos coloridos a partir da qual a ideia de extensão deriva em primeiro lugar, e, embora na ideia abstrata de extensão já não se faça menção dessas cores, isso, no entanto, adverte Hume, não nos deve levar a pensar que a ideia de extensão prescinde dessas qualidades visíveis ou tangíveis, ou que a própria extensão seja algo que exista independentemente dessas qualidades. Ao contrário, diz Hume, tudo o que é extenso é visível ou tangível, já que, para além dessas qualidades, não há nada mediante o qual a extensão poderia ser concebida pela mente ou pela imaginação<sup>123</sup>. A ideia de tempo, por outro lado, parece ter, para Hume, uma origem mais difusa e, ao mesmo tempo, mais abrangente: segundo Hume, a ideia do tempo é derivada da sucessão de nossas percepções, quer dizer, de todo tipo de percepções, sejam elas ideias ou

<sup>121</sup> HUME. *Treatise*. Parte 2, II, 1985, p.78.

<sup>122</sup> HUME. *Treatise*. parte 2, II, 1985, p.81.

<sup>123</sup> HUME. *Treatise*. parte 2, III, 1985, p.87.

impressões, impressões da sensação ou da reflexão: “Da mesma maneira como recebemos a idéia do espaço a partir da disposição dos objetos visíveis e tangíveis, assim também formamos a idéia do tempo a partir da sucessão de idéias e impressões...”<sup>124</sup>. E assim como a ideia de espaço não pode prescindir daquela visibilidade e tangibilidade, assim também, diz Hume, a ideia de tempo, e o próprio tempo, não pode ser pensado como independente dessa sucessão de impressões. Se não tivéssemos percepções sucessivas, diz Hume, não teríamos nenhuma noção do tempo, e, isso, mesmo que houvesse uma sucessão real no objeto. Daí que, segundo Hume, é espúria a atribuição de uma “duração” a um objeto, ou à sua percepção, imutável, pois, diz Hume, o tempo só pode consistir de partes não-coexistentes, já que, segundo ele, a coexistência das partes é algo que pertence à extensão, e é, justamente, o que distingue esta da duração. Agora, continua ele, um objeto imutável só poderia produzir impressões coexistentes, de modo que não poderia haver nada nessas impressões que nos pudesse dar a ideia de tempo, o que mostra que essa ideia precisa, necessariamente, ser derivada de uma sucessão de objetos mutáveis, e não pode, portanto, ser pensada como separada ou separável desta sucessão<sup>125</sup>. Ao contrário da ideia de espaço, no entanto, podemos verificar que, para Hume, a ideia de tempo não é derivada de um tipo particular de impressões, mas, sim, derivada do modo pelo qual as impressões e as ideias em geral aparecem à, ou na, mente, algo que é sentido por esta, e modo este que não é outro que não o da sucessão<sup>126</sup>. Para Hume, portanto, embora nem todas as impressões e as ideias sejam extensas, todas as impressões e as ideias apresentam-se à, ou surgem na, mente em sucessão, e é nessa sucessão de percepções que, principalmente, fundam-se, não só a ideia de tempo e duração, mas também a ideia de causalidade.

Acreditamos já estar suficientemente estabelecida nossa conclusão a respeito do aspecto da teoria humeana da imaginação que procuramos

---

<sup>124</sup> HUME. *Treatise*. parte 2, III, 1985, p.83-4.

<sup>125</sup> HUME. *Treatise*. parte 2, III, 1985, p.84.

<sup>126</sup> HUME. *Treatise*. parte 2, III, 1985, p.85.

destacar aqui: com efeito, vimos que a imaginação que Hume coloca como fundamento da inferência causal se não é, ela mesma, uma memória, ao menos pressupõe o trabalho desta última. E vimos também que, ao afirmar que a relação de prioridade no tempo da causa em relação ao efeito está necessariamente envolvida no estabelecimento da relação causal, Hume está conferindo, em relação a esta última, um privilégio às relações temporais e de sucessão em detrimento das relações espaciais e de extensão. E, ainda, vimos que Hume, numa interessantíssima seção do *Tratado*, procura demonstrar que a relação de contiguidade no espaço não é essencial ao estabelecimento da relação de causalidade. Por fim, vimos que, segundo Hume, a ideia de tempo, ao contrário da ideia de espaço, não é derivada de um tipo particular de impressões, mas, sim, do próprio modo de existência das impressões e ideias em geral, o que, segundo ele, confere a essa ideia um domínio de aplicabilidade muito maior do que aquele próprio à ideia de espaço. Disso podemos concluir que, ao ser envolvida por Hume na análise da noção de causalidade, a imaginação passa a ser concebida como perfazendo-se segundo relações prioritariamente temporais, e não espaciais. Se recordarmos que, em Descartes, a extensão, embora pensada como atributo inseparável da corporeidade, era entendida como o meio natural no qual a imaginação desenvolvia sua ação, teremos uma ideia clara da importância e amplidão dessa modificação introduzida por Hume, que irá influenciar decisivamente o tratamento kantiano da imaginação.

Antes de partir para a consideração pormenorizada desse tratamento, porém, devemos fazer uma última consideração sobre a teoria de Hume: embora já haja em Hume, conforme mostramos acima, aquilo que, em Kant, denominaremos a “prioridade” ou supremacia do tempo sobre o espaço, já que Hume entende que nem todas as impressões e as ideias são extensas, ao passo que o tempo e a sucessão derivam do próprio modo pelo qual as impressões e as ideias apresentam-se à mente, o que confere ao tempo uma amplitude maior no que diz respeito ao domínio das impressões e das ideias, que aquela própria ao espaço, temos que reconhecer que essa supremacia em Hume ainda não

é tão absoluta e inexpugnável como será em Kant, pois Hume parece admitir que há impressões onde nada há de sucessivo, tais como aquelas que são proporcionadas por um objeto imutável<sup>127</sup> e, nesse caso, diz ele, nem a impressão, nem o objeto, comportam uma duração. É claro que ele não admite que uma relação causal possa estabelecer-se sobre impressões meramente coexistentes, sobre impressões não sucessivas, mas, fora dessa relação, Hume parece admitir a existência de impressões puramente espaciais. Talvez seja devido a isso que, ao contrário do que ocorre na *Investigação*<sup>128</sup>, o *Tratado* concebe a geometria como um tipo de conhecimento não-analítico, como um tipo de conhecimento que, ao contrário da aritmética e da álgebra, não resulta da mera comparação de ideias, mas, sim, atém-se à “aparência” geral dos objetos<sup>129</sup>. Assim como nos ocorreu em relação a Descartes, em relação a Hume também não poderemos proceder a uma investigação sobre a evolução de sua concepção da imaginação, de modo a determinar as razões pelas quais Hume, mudando de posição, passa a assimilar, na *Investigação*, a geometria ao tipo de conhecimento analítico, mas, conforme as considerações acima sugerem, no *Tratado*, Hume admitia a existência de impressões e ideias puramente espaciais, e se a geometria era pensada como o conhecimento não-analítico proveniente da consideração de tais ideias, então podemos conjecturar que, na *Investigação*, a assimilação da geometria ao conhecimento analítico pode significar um implícita negação, por parte de Hume, da existência dessas ideias puramente espaciais e um recrudescimento da primazia do tempo. Daí também decorreria a substancial diferença que há entre o tratamento dispensado por Hume à imaginação entre estas duas obras: na *Investigação*, a imaginação não só perde a maioria dos atributos com que, conforme vimos acima, ela apresentava-se no *Tratado*, de modo que até mesmo sua utilização como princípio metodológico, a saber, a sua identificação com a concepção, passa a ser

---

<sup>127</sup> HUME. *Treatise*. parte 2, III, 1985, p.84. Isso não quer dizer que essa ideia não esteja, em relação às outras, numa relação de sucessão, mas apenas quer dizer que, considerada por si mesma, ela não nos oferece nenhuma ideia de sucessão.

<sup>128</sup> HUME. *Investigação*. Seção IV, parte I, 1989, p.77.

<sup>129</sup> HUME. *Treatise*. Parte 3, I, 1985, p.118-9.

atribuída ou designada por Hume com sendo própria a um “pensamento” em geral, mas também ela é designada ou invocada explicitamente por Hume principalmente em conexão com um de seus aspectos o mais negativo, a saber, como fonte daquelas ideias as quais não atribuímos qualquer espécie de crença<sup>130</sup>. Diante desse quadro, torna-se difícil entender a posição de Streminger<sup>131</sup>, que afirma que, entre o *Tratado* e a *Investigação*, Hume teria evoluído de um ceticismo pirrônico (segundo o qual a crença na uniformidade da natureza é irracional) para um ceticismo acadêmico (segundo o qual essa crença não é nem racional nem irracional, mas apenas natural), graças a uma “melhor compreensão” daquilo que ele designa como sendo a “imaginação artística”, e graças a aplicação desta aos assuntos práticos e morais. Isso que Streminger chama de imaginação artística<sup>132</sup> nada mais é do que a função metodológica da imaginação no *Tratado*. Ora, é absolutamente claro que, na *Investigação*, essa imaginação que, no *Tratado*, era entendida como circunscrevendo os limites da nossa capacidade de conceber em geral é designada por Hume como um mero pensamento, e já não é visível aí aquele aspecto sumamente positivo com que, a imaginação apresentava-se no *Tratado*, de modo que, não podemos afirmar que, na primeira, Hume manifesta uma compreensão melhor da imaginação do que neste último.

Demonstramos, anteriormente, que a caracterização cartesiana da imaginação é negativa porque Descartes, embora conceba a imaginação como solidária da extensão, entende esta última como um atributo inseparável da corporeidade. E acabamos de demonstrar que a caracterização humeana da imaginação é, também, negativa, porque Hume, ao envolver a imaginação em sua análise da causalidade, acaba promovendo uma espécie de temporalização da imaginação, o que faz com que esta tenda a confundir-se com a memória e como sendo única e exclusivamente capaz de reproduzir algo que lhe seja anterior. Essas duas razões diferentes, das quais decorre a caracterização negativa de ambas as

---

<sup>130</sup> HUME. *Investigação*. Seção V, parte 2, 1989, p.88 ss.

<sup>131</sup> STREMIINGER. *Hume Studies*, vol.VI, n.2. 1980, p.95

<sup>132</sup> STREMIINGER. *Hume Studies*, vol.VI, n.2, 1980, p.95



doutrinas de Descartes e de Hume, não teriam, porém, um fundamento comum? Apesar de toda a conhecida oposição que há entre elas e apesar também da diferença no modo em que a imaginação se apresenta, à primeira vista, em cada uma delas, não haveria algo de comum entre ambas, algo que, justamente, fosse o responsável último pelo caráter negativo que ambas, conjuntamente, atribuem à imaginação? Ora, se Hume já não pode dizer, como dizia Descartes, que a extensão é um atributo inseparável da corporeidade (pois as noções de “substância” e de “atributo inerente à substância” são, para Hume, e conforme vimos, desprovidas de sentido, de modo que Hume mantém sua análise limitada ao domínio das impressões e ideias), Hume, no entanto, entende que a ideia de extensão é inseparável das impressões visíveis e tangíveis. Com efeito, para Hume, o que é extenso é, necessariamente, algo de visível e tangível. Agora, é curioso notar que Descartes, ao conceber o processo da visão como um processo mecânico, tal como o vimos fazer no *Tratado sobre o homem* e, ao pensar uma imaginação solidária da extensão como estreitamente vinculada a essa transmissão mecânica de imagens, trata o processo da visão (assim como da imaginação de imagens visuais) como algo exatamente idêntico ao processo do tato: tanto é assim que, na *Dióptrica*<sup>133</sup>, Descartes pretende esclarecer os processos da visão mediante aquilo que ele acredita ser imediatamente derivado da consideração dos processos do tato. Da mesma maneira como os raios luminosos pressionam, mecanicamente, as terminações nervosas no interior da retina, assim também, segundo Descartes, a pressão e o choque da mão ou da bengala de um cego contra um outro objeto igualmente corporal será transmitida mecanicamente para a parte do cérebro encarregada de receber as impressões do sentido do tato. Quer dizer, tanto para Hume, como para Descartes, a extensão é algo de visível e tangível. Desse modo, uma imaginação imagética e solidária da extensão seria, segundo eles, solidária também, não apenas do sentido da visão, mas, sim, e também, solidária do sentido do tato. E isso nada mais significa do que uma manifestação da concepção, pré-kantiana, de que a extensão e o espaço, ou

<sup>133</sup> DESCARTES. *Dioptrique*, Discurso I. 1963.

é uma relação abstraída a partir das relações mantidas por corpos existentes, ou é, como para Descartes, um atributo inseparável da substância corpórea, ou é, como para Hume, apenas a maneira e a ordem nas quais os objetos existem<sup>134</sup>. Quer dizer, em todas essas concepções, o espaço, assim como as figuras e imagens nele formadas, adquirem a propriedade da impenetrabilidade, ou seja, em todas essas concepções, o espaço e a imagem são, não apenas algo passível de ser visto, mas também algo necessariamente passível de ser tocado, porém, mesmo que essa junção forçada entre visibilidade e tangibilidade seja considerada válida ao nível dos sentidos (o que ela de fato não é), no caso da imaginação, mais ainda do que no caso dos sentidos, aquela junção mostra-se inválida. Se a imaginação mantém estreitas vinculações com o sentido da visão, se a imagem que a imaginação imagina é algo visto, mesmo que entre aspas, e se a extensão, da qual essa imaginação imagética é solidária, é também uma extensão vista, o mesmo já não se pode dizer em relação ao tato; pois a imagem imaginária não é impenetrável, não é tocável, e o espaço que abriga essa imagem não pode ser objeto de um tatear. Parece, portanto, que a introdução da tangibilidade como componente essencial da ideia de, ou como atributo imediatamente derivado do, espaço é, tanto em Hume como em Descartes, o responsável último pela caracterização negativa que ambos dão à imaginação. Conforme mostraremos a seguir, somente Kant pôde desvencilhar-se daquelas ideias sobre a natureza do espaço, e isso porque, conforme mostraremos em relação aos *Sonhos de um vidente*, a propósito da noção popular de “espíritos”, Kant promoveu, no que diz respeito à intuição do espaço, uma desvinculação entre visibilidade e tangibilidade e caracterizou esta última como não essencial àquela intuição. Será somente nesse momento, então, que uma caracterização positiva da imaginação, de uma imaginação imagética e solidária do espaço, poderá emergir.

---

<sup>134</sup> HUME. *Treatise*. Parte II, seção 4, 1985, p.88.



# **CAPÍTULO 7**



# A IMAGINAÇÃO EM KANT

## 7.1 - A Crítica da Razão Pura

Diante da complexidade e vastidão de seu sistema conceitual, diante do caráter enciclopédico da filosofia de Kant, diante ainda da imensa e diversificada literatura que, desde seu surgimento, não deixou de lhe ser dedicada, nossa análise tem que se deter por um momento na reflexão sobre o procedimento correto a ser adotado, se é que ela pretende executar, com êxito, a investigação do tema da imaginação em Kant. Com efeito, pode-se afirmar que qualquer coisa que se diga hoje a respeito de Kant, a respeito de qualquer um dos múltiplos aspectos de sua doutrina, algo que vai para além dos lugares comuns que se encontram nos manuais de introdução à sua filosofia, está fadada a negligenciar aspectos importantes da teoria desenvolvida por Kant mesmo, ou por algum de seus múltiplos intérpretes e comentadores. Quer dizer, não há, praticamente, nenhum aspecto da filosofia kantiana que não seja controvertido, que já não tenha recebido de algum de seus numerosos intérpretes uma orientação diferente e insuspeitada. Por exemplo, e no que diz respeito ao tema que nos interessa, enquanto Heidegger<sup>135</sup> entende a imaginação transcendental como o fundamento da possibilidade intrínseca do conhecimento ontológico que, segundo ele, toda a *Crítica* procura desvendar, para Vleeschauwer<sup>136</sup>, o interesse de Kant na imaginação representou apenas um desvio repentino e momentâneo da reflexão kantiana em direção ao domínio da psicologia, desvio este que foi nefasto, já que tal recurso à imaginação não teria feito nada mais do que obscurecer o caráter puramente lógico-transcendental de sua doutrina. Esse debate pode nos fornecer uma via inicial de acesso ao tratamento kantiano do problema da imaginação.

---

<sup>135</sup> HEIDEGGER. *Kant et le problème de la Métaphysique*. 1953.

<sup>136</sup> VLEESCHAUWER. *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*. 1976. Tomamos aqui, brevemente, Vleeschauwer como o oponente do Heidegger do *Kant-buch*, embora, como se sabe, foi Cassirer quem se defrontou com Heidegger num famoso debate sobre Kant ocorrido na década de trinta do século passado. E essa escolha justifica-se apenas pelo fato de que, mais do que Cassirer, Vleeschauwer dedica um interesse especial ao tema que nos interessa.

Com efeito, Heidegger, em *Kant e o Problema da Metafísica*<sup>137</sup>, procura interpretar a *Crítica da Razão Pura*<sup>138</sup> como veiculando a instauração do fundamento do conhecimento ontológico. Opondo-se ao neo-kantismo, Heidegger afirma que a filosofia transcendental não é uma epistemologia, não é uma mera teoria das ciências, não concerne à análise das condições de possibilidade do conhecimento ôntico e, opondo-se ao idealismo alemão, ele afirma que a “Razão” a que se refere a *Crítica* é uma razão essencialmente finita, é uma razão que não está apenas acidental e circunstancialmente ligada a uma intuição sensível. É assim que, segundo Heidegger, a famosa pergunta: “Como são possíveis juízos sintéticos a priori?” deve ser interpretada como uma pergunta do tipo: “Sobre qual fundamento pode um ser racional finito, uma razão essencialmente finita e irremediavelmente sensível, como pode esse ser transcender-se de modo a ter acesso a um outro ser que não é ele mesmo nem foi por ele criado?” Essa questão a respeito da transcendência, segundo Heidegger, não se coloca em relação a um razão infinita, já que uma intuição infinita é não sensível, não receptiva, e, como intuição intelectual, cria o seu objeto inteiramente a partir de si mesma, não precisando, portanto, sair de si mesma, transcender-se, de modo a encontrá-lo. Somente para uma razão finita, como a nossa, diz Heidegger, é que se coloca a questão sobre o fundamento de sua transcendência, sobre o fundamento do conhecimento metafísico possível a nós, “homens”. De nosso ponto de vista, o que interessa notar é que Heidegger vê, na concepção kantiana da “imaginação transcendental”, o fundamento dessa transcendência, elevando assim a imaginação ao *status* de “condição de possibilidade intrínseca do conhecimento ontológico”.

Não nos interessa, no entanto, discutir o uso que Heidegger faz da noção kantiana da imaginação transcendental na constituição de sua ontologia fundamental, já que isso nos afastaria bastante de nosso tema.

<sup>137</sup> HEIDEGGER. *Kant*. 1953.

<sup>138</sup> KANT. SW. vol.I. 1922. Doravante referida aqui simplesmente como CRP. Dado que, ao longo de tudo o que segue, faremos referências constantes e frequentes tanto à primeira edição (a), como à segunda edição (b), da “Crítica da Razão Pura”, decidimos que seria melhor manter essas referências entre parênteses no próprio corpo do texto, reservando as notas de rodapé para outros tipos de referências e comentários.

Tem-se, mesmo, a impressão de que, apesar de onipresente ao longo de todo o seu *kant-buch*, o tema da imaginação tem aí uma função absolutamente acessória em relação à intenção fundamental de Heidegger. Além disso, conforme se pode verificar no “prefácio” à segunda edição dessa obra, Heidegger mesmo parece tê-la, posteriormente, rejeitado como um todo. E, conforme veremos, ele teve boas razões para isso. Piché,<sup>139</sup> justificando o fato de explorar uma ideia desautorizada por seu próprio autor e comentando um artigo de Hoppe sobre as transformações ocorridas nas interpretações heideggerianas de Kant, nota que Heidegger, entre esse *kant-buch* e seus textos e cursos posteriores, abandonou tanto a perspectiva subjetiva quanto o tema da imaginação em favor de uma perspectiva objetiva e do tema do entendimento. Teria Heidegger também “recuado” diante do tema da imaginação, tal como ele próprio, Heidegger, acusa Kant de ter feito? Não nos interessa discutir, aqui, essa acusação no que diz respeito a Heidegger, mas sim no que diz respeito a Kant. Com efeito, na seção 31 do *kant-buch*, Heidegger faz uma consideração que, para nós, é muito mais estimulante do que toda a ontologia que ele procura colocar sob o patrocínio de Kant. Com efeito, procedendo a uma comparação entre as duas edições da *Crítica*<sup>140</sup>, Heidegger constata que Kant, tendo uma vez, na primeira edição, descortinado o papel da imaginação enquanto fundamento essencial da transcendência da razão finita, recua, na segunda edição, diante dessa possibilidade de instauração original do conhecimento ontológico, e rejeita, na segunda edição, a imaginação em favor do entendimento. Nessa segunda edição, diz Heidegger, a imaginação deixa de ser entendida como a faculdade de síntese fundamental, síntese agora atribuída ao entendimento, e deixa também de ser entendida como uma faculdade independente, mediadora entre a sensibilidade e o entendimento; agora ela é entendida como o efeito do entendimento sobre a sensibilidade. Heidegger, acertadamente, afirma que o recuo diante do tema da imaginação constituiu o moti-

<sup>139</sup> PICHÉ. *Les Études Philosophiques*, n.1, 1986, p.79-99.

<sup>140</sup> Nesse tipo de acusação, Heidegger foi precedido por Schopenhauer e Jacobi, que também apontaram para as diferenças entre a primeira e a segunda edição da CRP e reconheceram, nessas modificações, sintomas de recuo por parte de Kant diante de um Idealismo de estilo berkeleyano.



vo pelo qual Kant eliminou toda a dedução das categorias constante da primeira edição, substituindo-a, na segunda edição, por uma dedução completamente nova. Mas, por que teria Kant, como percebeu acertadamente Heidegger, recuado diante do tema da imaginação? De início, Heidegger rejeita a ideia, adotada por muitos, segundo a qual a imaginação sucumbiu na segunda edição devido a uma suposta rejeição, por parte de Kant, do aspecto subjetivo da primeira dedução, já que, segundo ele, a dedução transcendental comporta necessariamente os dois aspectos. Um outro motivo parece mais plausível a Heidegger: por ter, não rejeitado, mas adiado a elaboração da dedução subjetiva, não teria restado a Kant outra alternativa senão valer-se da concepção de “imaginação” que era oferecida pela psicologia e antropologia tradicionais, segundo as quais a imaginação era uma faculdade inferior, derivada da sensibilidade. Daí, segundo Heidegger, o receio que apossou-se de Kant, quando este percebeu que sua concepção original estaria fundando uma faculdade superior, a Razão, na faculdade inferior da sensibilidade. A Razão, o *Logos*, o primado da lógica, venerados por toda a tradição, ver-se-iam ameaçados, e a concepção original de Kant sobre a imaginação colocou-o, segundo Heidegger, diante de um abismo:

Kant, ao desenvolver radicalmente sua interrogação, põe a “possibilidade” da metafísica diante de um abismo. Ele percebeu o desconhecido e foi obrigado a recuar. Não é somente a imaginação transcendental que lhe mete medo, é que, no entretanto, ele fica cada vez mais e mais sensível ao prestígio da razão pura como tal.<sup>141</sup>

Ao atentar para o domínio da moral, Kant teria sido obrigado, segundo Heidegger, a admitir uma razão finita, sim, mas não sensível, quer dizer, o caráter finito-sensível da razão humana e com ele a imaginação, foram cada vez mais, deixando de chamar a atenção de Kant. Desse modo, a natureza desconcertante da imaginação, tal como esta se apresentava em sua concepção original, somada à “força luminosa” da razão

---

<sup>141</sup> HEIDEGGER. *Kant*. 1953, p.223.

pura, cuja supremacia precisava ser preservada, contribuíram, segundo Heidegger, para ocultar a essência da imaginação transcendental. Procuraremos, em breve, mostrar que as observações de Heidegger a respeito da transformação ocorrida entre as duas edições da Crítica são justas e corretas, embora não concordemos com ele, nem quanto aos motivos que ele julga serem os de Kant para proceder a essas modificações, nem, sobretudo, nem quanto a sua afirmação no sentido de que tais modificações constituem um recuo unilateral por parte de Kant diante do tema da imaginação.

Essas observações de Heidegger, no entanto, tornaram-se famosas e objetos de inúmeras controvérsias, por exemplo, Philonenko<sup>142</sup> afirma ser doloroso presenciar o autor de *O Ser e o Tempo* cometer um tal contrassenso, pois, continua ele, após afirmar que a imaginação transcendental, entendida como essência do fundamento da transcendência de uma razão finita, encontrava plena expressão no capítulo sobre o “esquematismo”, capítulo este que constituiria, segundo Heidegger, o núcleo de toda a CRP, Heidegger, continua Philonenko, afirma que, na segunda edição desta, Kant teria recuado, de modo a salvar as prerrogativas da razão, contestando Philonenko, dentre as inúmeras modificações que ele introduz entre as duas edições da CRP, apenas o capítulo sobre o “esquematismo” permaneceu inalterado:

Ao admitir, como quer Heidegger, que a finalidade da segunda edição seja a de restabelecer as prerrogativas da razão, a ausência de qualquer modificação neste famoso capítulo implica que, no espírito de Kant, ele não é de modo algum contrário a racionalidade e, longe de ameaçar a supremacia da razão, como pretende Heidegger, a doutrina do esquematismo transcendental deveria, ao contrário, estabelecê-la.<sup>143</sup>

Após apresentar essa objeção, que ele qualifica de “formal”, Philonenko trata de determinar o que, segundo ele, seria a significação própria

---

<sup>142</sup> PHILONENKO. *Études Kantiennes*. 1982, p.13.

<sup>143</sup> PHILONENKO. *Études Kantiennes*. 1982, p.13.

do capítulo do esquematismo no interior da CRP. Segundo Philonenko, Kant, nesse capítulo, não trata nem de finitude, nem de ontologia, mas sim de semântica: trata-se de mostrar como, através de esquemas, os conceitos puros adquirem significado. Em realidade, continua ele, o capítulo sobre o esquematismo procura fazer frente à crítica empiricista, nomeadamente a de Berkeley, concernente às “ideias gerais”. Nesse capítulo, Kant teria, segundo Philonenko, procurado colocar-se no próprio domínio em que se move a crítica empiricista, o domínio da psicologia, e teria conseguido denunciar a metafísica, realista e reificante, implícita na psicologia empiricista. Uma vez feito isso, Kant pôde atenuar os aspectos psicológicos da dedução de 1781, conferindo-lhe, na dedução de 1787, uma tonalidade mais lógica e racional. Ao invés de uma apoteose, finaliza Philonenko, o valor do capítulo sobre o esquematismo reside no fato de ele ser um princípio de reconstrução da dedução transcendental. O que pensar dessas objeções que Philonenko dirige a Heidegger? Consideremos, de início, a objeção “formal”: é preciso considerar que o fato no qual ela se baseia não passou despercebido a Heidegger, que este sabia que o capítulo sobre o esquematismo não foi alterado entre as duas edições da CRP<sup>144</sup>. Há, de fato, uma certa precipitação por parte de Philonenko, já que, conforme veremos em breve, as mais importantes referências da CRP ao tema da imaginação se encontram, não no capítulo sobre o esquematismo, mas, sim, na Dedução Transcendental das Categorias<sup>145</sup>, e que, conforme constatou corretamente Heidegger, há diferenças bastante pronunciadas, relativas ao tema da imaginação, entre as duas edições. É bastante provável, portanto, que, quando Heidegger se refere a um recuo de Kant em relação ao tema da imaginação, ele está, embora não tenha se dado ao trabalho de esclarecer isso, referindo-se, não ao capítulo sobre o esquematismo, como pretende Philonenko, mas sim à primeira DTC. Quanto à posição do capítulo sobre o esquematismo, tal como apresentada por Philonenko, devemos considerar que, a rigor, ela é improvável: tudo se passaria como se, tendo, na primeira

---

<sup>144</sup> HEIDEGGER. *Kant*. 1953, p.218.

<sup>145</sup> Doravante referida aqui simplesmente como DTC.

edição, desenvolvido uma dedução psicológico-transcendental, dedução esta que seria prolongada no capítulo do esquematismo, Kant teria se dado conta de que este último já era o bastante para o enfrentamento das objeções empiricistas à DTC, o que lhe permitiu, na segunda edição desta, depurá-la dos aspectos psicológicos com que, antes do capítulo sobre o esquematismo, ela foi investida. Mas, se assim foi, por que Kant não substituiu a dedução psicológico-transcendental logo na primeira edição? Ora, o capítulo sobre o esquematismo é de 1781 e se, ao escrevê-lo, Kant já estivesse consciente de seu caráter suficiente, enquanto contraprova psicológico-transcendental à dedução das categorias, por que ele não substituiu imediatamente a DTC de 1781? Sobretudo, é preciso considerar que, a partir da leitura desse capítulo, não se reconhece, como pretende Philonenko, nem que ele foi escrito visando exclusivamente refutar a tese empiricista, nem que, aí, Kant chegou a conclusões tão claras sobre a metafísica implícita na psicologia empiricista. De fato, conforme veremos, a preocupação de Kant, no sentido de afastar-se de um idealismo empírico de estilo berkeleyano, é algo que só se tornaria premente na segunda edição da CRP. Philonenko, aqui, parece estar projetando, na primeira edição da CRP, modificações que são introduzidas apenas pela segunda edição. Rejeitamos, assim, tanto a “objeção formal” quanto a interpretação que Philonenko fornece a respeito da posição do capítulo do esquematismo. Quanto, porém, a sua objeção “de fundo” a Heidegger, a saber, a objeção segundo a qual as considerações de Kant se referem, não à ontologia, mas à semântica, isso é algo sobre o qual não vamos nos pronunciar, já que isso nos levaria para muito longe do tema que nos interessa. Já é o momento, porém, de considerar o modo como esse tema se apresenta na CRP.

O conhecimento humano, diz Kant, é produto da atividade combinada de duas faculdades: A *Sensibilidade-Receptiva*, que nos fornece intuições, através das quais um objeto é dado, e o *Entendimento-Espontâneo*, que gera conceitos, através dos quais um objeto é pensado. A “Estética Transcendental” da CRP procura determinar as condições (espaço e tempo) sem as quais um objeto não pode ser intuído, e, ao assim fa-

zer, demonstra que essas condições se aplicam necessariamente a todos objetos enquanto fenômenos (isto é, demonstra a “realidade empírica” ou “validade objetiva” daquelas representações do espaço e do tempo), e demonstra que essas mesmas condições só se aplicam a fenômenos (isto é, demonstra a “idealidade transcendental” daquelas mesmas representações). Tendo, assim, demonstrado, do “lado” da Sensibilidade, as condições sem as quais um objeto não pode ser intuído, Kant atribuirá à “Lógica Transcendental” a tarefa de realizar o mesmo em relação ao outro “lado”, o lado do Entendimento. Essa “Lógica” se dividirá em uma “Analítica Transcendental” que tratará de estabelecer a validade objetiva e uma “Dialética Transcendental” que procurará demonstrar a idealidade, dos conceitos puros do entendimento. Na “Analítica”, será sobretudo a “Dedução Transcendental das Categorias” que será encarregada de provar a realidade ou validade objetiva dos conceitos puros do entendimento (a-84, b-117 ss). Embora hajam semelhanças de estrutura entre essa dedução e a “Exposição” da “Estética”, a ponto de Kant referir-se a esta última como contendo uma “dedução” dos conceitos de espaço e tempo (a-87, b-119), ambas diferem no sentido de que as categorias não representam, segundo Kant, as condições sob as quais objetos são dados na intuição. Que o objeto da intuição sensível, diz Kant, esteja submetido às condições *a priori* da sensibilidade, isto é evidente. Bem menos evidente, porém, continua ele, é que esses objetos estejam também sujeitos às condições que o entendimento exige. Daí a especificação da pergunta da qual se encarrega a dedução: como condições subjetivas de pensamento podem ter validade objetiva? (a-89, b-122). Mas, nessa demonstração da validade objetiva dos conceitos puros do Entendimento, Kant parece distinguir entre um aspecto objetivo e um aspecto subjetivo:

Os conceitos que, então, contêm *a priori* o pensamento puro envolvido em toda experiência, nós encontramos nas categorias. Se pudermos provar que apenas por seu intermédio um objeto pode ser pensado, isto será uma dedução suficiente deles, e irá justificar sua validade objetiva. Mas já que em tal pensamento, mais que simplesmente a faculdade de pensamento, o entendimento, está envolvida, e já

que esta faculdade mesma, como uma faculdade de conhecimento que pretende referir-se a objetos, exige explicação no que diz respeito à possibilidade desta referência, precisamos antes de mais nada considerar as fontes subjetivas que formam o fundamento *a priori* da possibilidade da experiência. (a-97) (Grifo nosso)

Kant, aqui, distingue claramente os aspectos que, numa passagem do “Prefácio” à primeira edição da CRP, ele chama de aspectos subjetivo e objetivo da DTC (a-xvii). Poderíamos resumir dizendo: enquanto a dedução “objetiva” procura mostrar que, sem certos conceitos, um objeto não pode ser pensado, a dedução “subjetiva” procura determinar o que significa “pensar um objeto”. Mas, como considerar que, dado o programa que Kant, anteriormente, estabelece para a dedução “subjetiva”, esta se atenha, como ele diz no “Prefácio”, ao exame do entendimento, tomado isoladamente? E como, dado esse programa, poderíamos dizer que essa dedução “subjetiva” não é essencial à DTC?<sup>146</sup>

Segundo Vleeschauwer<sup>147</sup>, as modificações efetuadas por Kant, entre as duas edições da CRP, em relação ao papel da imaginação no interior da DTC, são devidas ao abandono, por parte de Kant, da “dedução subjetiva”. Assim como vários outros, Vleeschauwer entende as observações do “Prefácio” à primeira edição, assim como uma passagem imediatamente posterior à acima citada (a-98), em que Kant faz menção ao caráter acessório, provisório ou meramente pedagógico dessa dedução “subjetiva”, como contendo uma desqualificação dela. Há aqui, evidentemente, um equívoco, pois, se a dedução “objetiva”, tal como delineada na passagem acima, procura demonstrar que, sem as categorias, um objeto não pode ser pensado, é preciso reconhecer que, anterior e condição necessária à possibilidade mesma de uma prova de tal tipo, é a resposta a esta questão: o que significa, para um objeto, ser pensado? Ou, melhor, o que significa “pensar um objeto”? Ora, é justamente a esta última questão que

<sup>146</sup> Segundo a opinião “benevolente” de Cassirer, 1986, em seu *El problema Del Conocimiento*, v. II, p. 665, a dedução “subjetiva”, embora consista numa investigação meramente psicológica sobre a formação dos conceitos gerais e embora não afete em nada a possibilidade e validade lógica desses conceitos, vale, no entanto, como “ilustração e complemento” à dedução objetiva.

<sup>147</sup> VLEESCHAUWER. *La deduction*. v. III, 1976, p. 36-9.

procura responder a dedução “subjéitiva”, dedução esta que é, portanto, uma etapa prévia essencial à dedução “objetiva”. De fato, podemos constatar que a DTC, tanto na primeira como na segunda edição da CRP, é, nesse sentido, subjéitiva, ou melhor, em ambas, uma dedução objetiva só é obtida no prolongamento de uma dedução subjéitiva. O que muda, especificamente, entre as duas edições é o balanço entre os elementos situados no interior da dedução “subjéitiva”. A esse respeito equivocam-se alguns intérpretes de Kant, que, baseados na observação contida no “Prefácio”, observação na qual Kant distingue um aspecto objetivo, que trata dos objetos do entendimento puro, de um aspecto subjéitivo da dedução, que procura investigar o entendimento puro mesmo, acreditam que, para Kant, a dedução “subjéitiva” é desnecessária. Ora, podemos constatar, facilmente, que, ao contrário do que sugere essa passagem de Kant, a dedução “subjéitiva” da primeira edição de modo algum se restringe a investigação do entendimento, tomado isoladamente: ao contrário, grande parte dessa dedução é dedicada ao esclarecimento da noção de “objeto da representação” (a-104 ss) e, em geral, essa dedução procura expor as condições de possibilidade de um “conceito de um objeto”, não se restringindo, assim, a considerações sobre o modo de surgimento de um conceito, tomado isoladamente. E, mesmo nesse último caso, por exemplo, na exposição da “tripla síntese da imaginação”, em que Kant trata da gênese do conceito de número, é claro que toda essa gênese se desenrola sobre o pano de fundo de uma intuição temporal. O que Kant pretende dizer no “Prefácio”, portanto, não é que a dedução subjéitiva seja desnecessária, mas, sim, que, apesar do caráter obscuro e não definitivamente fundado das observações que ela contém, ela é suficiente para mostrar o modo como, ou sob quais condições, um objeto pode ser pensado, o que constitui uma etapa prévia à demonstração, objeto da dedução “objetiva”, de que, sem essas condições, nenhum objeto pode ser pensado. Além dessa, há, no entanto, uma outra consideração que nos parece necessária a respeito da opinião de Vleeschauwer, segundo a qual a imaginação teria, na segunda edição da CRP, “caído em desgraça” devido à rejeição, por parte de Kant, da dedução subjéitiva: uma simples

inspeção, mesmo que superficial, da DTC da primeira edição convencer-nos-á de que a imaginação aí ocupa um papel preponderante, não naquilo que Vleeschauwer entende por dedução subjetiva, mas sim naquilo que ele mesmo entende como constituindo a dedução “objetiva”.<sup>148</sup> Vleeschauwer, na volumosa obra que dedica a DTC, perde-se numa enormidade de detalhes, mas vale atentar para o modo como ele concebe, ou reconstrói, o período imediatamente anterior à publicação da primeira edição da DTC. Analisando a pré-história da DTC, Vleeschauwer retoma e adere à *pachtwork thesis* de Vaihinger, no sentido de que a DTC comporta quatro extratos que se diferenciam entre si na medida em que mobilizam princípios de demonstração e que provêm de épocas diferentes: o primeiro, e mais antigo, refere-se à concepção do objeto transcendental. O segundo, introduz as categorias como princípios da dedução. O terceiro introduz a imaginação transcendental e o quarto, a dedução psicológica. Segundo Vaihinger, estes dois últimos extratos são os mais recentes, são de 1780, e foram, em parte, os responsáveis pelo atraso na publicação da *Critica*. Vleeschauwer concorda com isso e se acredita capaz de oferecer uma determinação cronológica mais precisa. Através da descoberta de um fragmento de texto inesperadamente datado, Vleeschauwer pretende poder datar a introdução da imaginação enquanto fator transcendental<sup>149</sup>, a saber, “20 de janeiro de 1780.<sup>150</sup> O fato de esse fragmento de texto, que parece ter sido o modelo a partir do qual Kant redigiu a dedução objetiva da primeira edição da CRP, ser datado com tal precisão, diz Vleeschauwer, permite concluir que a dedução ainda estava em estágio embrionário em 1780. Segundo ele, esse fragmento é o primeiro e único no qual a imaginação intervém na resolução do problema da objetividade<sup>151</sup>. Uma vez datada a introdução da imaginação, Vleeschauwer dedica-se a mostrar o quanto a DTC foi influenciada pela teoria psicológica de Tetens, surgida nessa época. Deste, Kant teria reco-

---

<sup>148</sup> VLEESCHAUWER. *La deduction*. vol.II, 1976, p.320 ss.

<sup>149</sup> VLEESCHAUWER. *La deduction*. vol.II, 1976, p.294.

<sup>150</sup> VLEESCHAUWER. *La deduction*. vol.II, 1976, p.296.

<sup>151</sup> VLEESCHAUWER. *La deduction*. vol.II, 1976, p.298.



lhido os temas da imaginação<sup>152</sup> e da dedução psicológica como uma série de instâncias entre as quais varia apenas o grau de espontaneidade, mas, segundo Vleeschauwer, todos esses acontecimentos que imediatamente precederam a publicação da CRP não passam de

(...) um desvio geral da reflexão kantiana em direção à psicologia, estranha à natureza específica do transcendentalismo de ordem lógico-crítica (...) Se nossa reconstrução mostrar-se exata, a influência exercida pelo “Philosophische Versuch” (de Tetens) deve ser tida por nefasta, pois ela seria a causa principal das obscuridades e do desequilíbrio que se manifestam na sequência das idéias da dedução.<sup>153</sup>

Para Vleeschauwer, portanto, a preocupação de Kant com a imaginação deve ser entendida como um fenômeno repentino e nefasto. Tudo se passa como se, tendo já desenvolvido integralmente sua doutrina em seus aspectos lógico-transcendentais, Kant teria, repentinamente (no dia 20 de janeiro de 1780?), voltado sua atenção para a psicologia e, de maneira inconsequente, procurado integrá-la à sua doutrina, o que não fez mais que obscurecer esta última. Ora, como Vleeschauwer pode dizer isso, se o fragmento no qual ele baseia sua reconstrução e no qual a imaginação exerce um papel transcendental, é, segundo Vleeschauwer mesmo diz, o protótipo da dedução objetiva? Por que a imaginação é julgada como estando apenas acidentalmente ligada ao nascimento dessa dedução? Não estaria Vleeschauwer aqui excessivamente preocupado em refutar as teses do *Kant-buch* de Heidegger?

O princípio de construção de toda a DTC de Kant, a tão discutida “chave” para a descoberta das categorias, é estabelecido por Kant de maneira bastante clara e simples: a função que dá unidade às representações sintéticas no juízo (tábua lógica) é a mesma que dá unidade às sínteses de representações na intuição. A coincidência entre essas duas “unidades de sínteses” é o que Kant entende por “categoria” ou conceito puro do entendimento (a-79, b-105). Não discutiremos, é evidente, o caráter

<sup>152</sup> VLEESCHAUWER. *La deduction*. vol.II, 1976, p.315.

<sup>153</sup> VLEESCHAUWER. *La deduction*. v. II, 1976, p.326.

arbitrário, suficiente ou não, etc. dessa tábua lógica dos juízos. A ideia de Kant é, de fato, bastante engenhosa: estabelecer a validade objetiva dos juízos em geral implica mostrar que as sínteses operadas entre representações intuitivas só podem constituir objeto de conhecimento quando e se, adequarem-se a, ao menos, um dentre os vários tipos de sínteses operadas entre conceitos nos juízos. Temos, desse modo, duas noções, as de “síntese” e as de “unidade da síntese”, que têm um papel estruturante em toda a DTC, e em torno das quais giram as principais modificações que a segunda edição desta introduz relativamente à primeira no que diz respeito ao tema da imaginação.

Por síntese, em seu sentido mais geral, entendo o ato de juntar diferentes representações, e de apreender o que é múltiplo nelas em um ato de conhecimento (...). A síntese em geral, como veremos em breve, é um mero resultado da faculdade de imaginação, uma função cega mas indispensável da alma, sem a qual não teríamos qualquer tipo de conhecimento, mas que raramente nos é consciente (a-77-8, b-103). (Grifo nosso)

Kant, aqui, atribui toda síntese à imaginação, ao passo que, na sequência, ele afirma ser o entendimento o responsável pela submissão dessa síntese à unidade do conceito. Ora, veremos que as relações entre imaginação e entendimento e entre “síntese” e “unidade da síntese” vão ser compreendidas de forma absolutamente diferentes quando se trata da primeira edição, enquanto contrastada à segunda edição, da DTC. Se a passagem acima pôde ser mantida na segunda edição, é porque essas relações ainda não foram explicitadas. Mesmo assim, Kant teria, segundo consta, trocado, em seu exemplar de trabalho, a expressão “função da alma” pela expressão “função do entendimento”, e isso, conforme veremos, está de acordo com as modificações que só a segunda edição da DTC introduz. Tratemos, com efeito, de apresentar, em separado, uma apresentação do modo como a imaginação é tratada por Kant na primeira e na segunda edição da DTC.

Na “dedução subjetiva”, que consta da primeira edição da DTC,

Kant procura determinar as condições pressupostas pela noção de “conceito” e de “objeto de um conceito”. Para tal, Kant toma como paradigma não um conceito puro, nem um conceito empírico, mas um conceito constituído na intuição pura: o conceito de número. Segundo Kant, esse conceito, assim como qualquer outro, pressupõe que um múltiplo dado alhures, na sensibilidade, seja percorrido e juntado de modo a ser intuído num único ato, sem que essa multiplicidade não poderia ser representada como tal. No fluxo do sentido interno, a multiplicidade só pode ser representada, em cada instante, como uma unidade absoluta, e, para que essa multiplicidade possa ser representada como tal, é preciso, então, que a consciência distinga, nesse fluxo, uma sequência temporal<sup>154</sup>, única maneira pela qual aquela multiplicidade poderá ser representada num único ato de representação. Isso é o que realiza a síntese da apreensão. Além dela, porém, é preciso que as representações passadas sejam retidas de alguma maneira, pois, caso contrário, não poderiam ser acrescentadas às representações presentes. Este é o trabalho da síntese da imaginação reprodutiva. A imaginação, na síntese da imaginação reprodutiva, tal como exposta por Kant em conexão com a regra da associação, não faz outra coisa senão reter e, por assim dizer, re-atualizar uma representação, ou melhor, uma conexão entre representações passadas. Segundo Kant, a associação pressupõe a afinidade entre representações e ambas, conjuntamente, pressupõem uma síntese *a priori* da imaginação reprodutiva. O fato de Kant designar como imaginária um tipo particular de síntese, ao passo que toda a síntese, inclusive a anterior “síntese da apreensão”, é atribuída à imaginação, gera uma certa confusão que, com a noção de imaginação produtiva, Kant, como veremos, procura dissipar. Notemos, porém, que, tal como a imaginação humeana, essa imaginação é entendida por Kant como exercendo sua ação privilegiadamente no tempo: o fluxo

---

<sup>154</sup> Kant, aqui, já exprime aquilo que, mais adiante, designaremos como a “prioridade” do tempo. Que, nesta espécie de “grau zero” do conhecimento representado pela síntese da apreensão, a consciência, descubra neste fluxo originário do múltiplo uma sequência única e exclusivamente temporal, essa é uma das concepções mais arraigadas de Kant e é uma concepção que não deixará de ter influência, conforme veremos, na concepção kantiana da imaginação.

do sentido interno, sobre o qual incide a síntese da apreensão, é um fluxo temporal, e as sucessões apreendidas aí são apenas retidas e re-atualizadas pela imaginação reprodutiva. Mas, voltando às condições pressupostas pela noção de “conceito”, Kant diz que, além da retenção das representações passadas, é preciso ter consciência de que o ato que as gerou é o mesmo que gera as representações presentes. Esse último estágio na constituição de um conceito corresponde, segundo Kant, à síntese do reconhecimento. Grande parte da dedução “subjéctiva” é dedicada a mostrar que, tanto a unidade do conceito, quanto a unidade do objeto do conceito, derivam dessa unidade que Kant designa como “apercepção transcendental”, e que nada mais é do que a consciência da unidade do ato ou da função de síntese (a-112), tal como exemplificada, aqui, como constituindo o último estágio na constituição do conceito de número. Ora, o que é este ato ou função de síntese que não o ato e função da imaginação? Mas, além de postular uma contrapartida transcendental a essa unidade da consciência, Kant postula também, para cada um dos outros dois tipos de síntese, uma contrapartida transcendental. É assim que uma apreensão e uma associação empírica de representações só seriam possíveis sob a pressuposição de uma síntese pura correspondente. É claro que, na dedução “objetiva” dessa mesma primeira edição da DTC, Kant se recusa a atribuir um carácter transcendental à síntese da apreensão e à síntese da imaginação reprodutiva, mas, aqui, na dedução “subjéctiva”, Kant não só afirma um tal carácter, mas chega mesmo a afirmar que a própria síntese do reconhecimento, e com ela a apercepção, pressupõem a síntese reprodutiva da imaginação (a-105-6). Embora onipresente em toda a dedução subjéctiva, a apercepção, seja ela empírica ou transcendental, em momento algum, é posta em relação com o entendimento, que, de fato, não é mencionado de modo algum, pois, como veremos a seguir, a dedução “objetiva” tratará de traçar a sua gênese. É justamente na chamada dedução “objetiva” que a imaginação ocupa um papel central. Logo no início dessa dedução, Kant afirma que a unidade sintética do múltiplo de toda intuição possível, unidade para a qual a apercepção fornece o

princípio, pressupõe ou envolve uma síntese.

Esta unidade sintética pressupõe ou inclui uma síntese (...). A unidade transcendental da apercepção refere-se, então, à síntese pura da imaginação, como uma condição *a priori* da possibilidade de toda combinação do múltiplo num conhecimento. Mas só a síntese produtiva da imaginação pode ter lugar a priori; a reprodução permanece sob condições empíricas. Então o princípio da unidade necessária da síntese pura (produtiva) da imaginação, anterior à apercepção, é o fundamento da possibilidade de todo conhecimento, especialmente da experiência. (a-118) (Grifo nosso)

Trata-se, aqui, do desenvolvimento e explicitação da ideia, anteriormente mencionada, no sentido de que a síntese do reconhecimento pressupõe a síntese da imaginação, embora Kant tenha o cuidado de assinalar o sentido em que esta síntese da imaginação, a saber, enquanto imaginação produtiva, pode cumprir esse papel. Além disso, a passagem acima desenvolve a ideia, já apontada por nós como estruturante de toda a DTC, no sentido de que a validade objetiva das categorias depende da coincidência entre a unidade de síntese da apercepção que elas veiculam e a unidade de síntese da imaginação. O que, porém, importa notar é que Kant, na passagem acima, não só afirma haver uma unidade da síntese da imaginação independente da (e anterior à) apercepção, como também afirma que a unidade desta última pressupõe a unidade da imaginação. Ao contrário do que pensam alguns<sup>155</sup>, não é o caso de considerar que, já na primeira edição da DTC, a imaginação encarregar-se-ia da síntese, ao passo que o entendimento encarregar-se-ia da unidade da síntese. Ao contrário, Kant não só afirma que a unidade da síntese da apercepção pressupõe a síntese da imaginação, mas afirma, claramente, haver uma unidade de síntese da imaginação anterior e independente da apercepção.

<sup>155</sup> COOREBYTER, 1985, *Revue Philosophique de Louvain*, t.83, n.57, p.21-53. Coorebyter pretende, aqui, apegado à distinção entre “síntese” da imaginação e “unidade de síntese” do entendimento, derrubar a tese de Heidegger em seu próprio domínio, a saber, a primeira edição da CRP, porém, como mostra a passagem acima, a atribuição da “unidade de síntese” unicamente ao entendimento é algo proibido pelos textos da primeira edição da DTC.

ção. Mesmo, ainda, que considerássemos a apercepção como independente da imaginação, algo não permitido pelos textos, já que, como vimos, a apercepção é a consciência da unidade da síntese e, nesse sentido, não passa de uma unidade da síntese da imaginação tornada consciente, mesmo que a considerássemos como tal, temos que reconhecer que, em momento algum, Kant identifica essa apercepção ao entendimento. Ao contrário, Kant, na sequência, define o próprio entendimento como a unidade da apercepção quando posta em relação com a unidade da imaginação (a-119). O entendimento seria assim, tanto quanto os seus conceitos puros, o resultado do fato de uma unidade da síntese da imaginação ser “iluminada” pela apercepção, tornando-se, assim, consciente. É nesse sentido que, na passagem anteriormente mencionada, Kant fala da imaginação como uma função “cega”, quer dizer, inconsciente da alma. A apercepção seria, portanto, não a fonte única e exclusiva da unidade da síntese, mas, sim, uma unidade da síntese da imaginação tornada consciente. Por ser onipresente, a imaginação pode cumprir o papel de intermediário entre o entendimento e a sensibilidade, entre o conceito e a intuição, já que é a “raiz” comum a ambos. Segundo o pressuposto fundamental de toda a DTC, há uma correspondência entre as unidades de síntese operadas no juízo (tabua lógica) e as unidades de síntese operadas pela imaginação na intuição. É preciso considerar, porém, que, quando Kant fala em “sínteses da intuição pura operadas pela imaginação”, ele não quer dizer que intuição pura e imaginação mantenham uma relação de exterioridade entre si. Ao mostrar, mais adiante, como apenas mediante a imaginação os conceitos do entendimento podem ser postos em relação com as intuições sensíveis, Kant afirma que as sínteses da imaginação, embora exercidas a priori, são sempre sensíveis (a-124). Ora, isso quase equivale a identificar a intuição pura com a imaginação, e essa identificação poderia mesmo ser feita<sup>156</sup>, não fosse pelo caráter espontâneo da imaginação, enquanto contrastado ao caráter de “simples

---

<sup>156</sup> WAXMAN, 1991, em seu *Kant's model of the mind*, procura interpretar as próprias formas da intuição pura kantiana como “entia imaginária”, e procura mostrar que, para Kant, espaço e tempo só existem na, e através da, imaginação. Surpreendentemente, porém, Waxman não procura determinar com mais exatidão o significado kantiano de “Imaginação”.

formas da receptividade” que é atribuído à intuição pura. E, por outro lado, além de estar na raiz da intuição pura, a imaginação, conforme vimos anteriormente, está na raiz também da unidade sintética da apercepção e do entendimento. É esse caráter duplo da imaginação, o fato de ela apresentar-se como um amálgama de espontaneidade e de receptividade, que Kant procura realçar com a introdução da noção de imaginação produtiva. Se, na dedução “subjetiva”, ele só considerava a possibilidade de uma imaginação reprodutiva e afirmava haver uma contrapartida transcendental desta, na dedução “objetiva” da mesma primeira edição da DTC, além de desdizer-se a respeito de uma síntese transcendental da imaginação reprodutiva (a-121), ele introduz a verdadeira acepção em que a imaginação é admitida como fator transcendental:

Já que a imaginação mesma é uma faculdade de sínteses *a priori*, atribuímos-lhe o título de imaginação produtiva. Na medida em que ela não visa nada mais do que a unidade necessária na síntese do que é múltiplo nas aparições, ela pode ser intitulada a função transcendental da imaginação. (a-123) (Grifo nosso.)

Temos aqui, novamente, a afirmação de uma unidade da síntese da imaginação que não provém da unidade da apercepção. Esta é aqui, de fato, designada como uma simples consciência, que pode incidir ou não sobre as unidades de síntese produzidas pela imaginação, que pode emprestar ou não, à imaginação, um caráter “intelectual”.

Uma imaginação pura, que condiciona todo conhecimento *a priori*, é, então, uma das faculdades fundamentais da alma humana. Por seu intermédio nós pomos o múltiplo da intuição, por um lado, em conexão com a condição da unidade necessária da apercepção pura, de outro lado. Os dois extremos, a saber, a sensibilidade e o entendimento, precisam manter uma conexão necessária entre si através da mediação desta função transcendental da imaginação. (a-124)

Por que Kant põe a imaginação como uma, entre outras, faculdades

fundamentais da alma humana, se, ao longo de toda a primeira edição da DTC, não se ouviu falar de outra faculdade que não fosse a imaginação? E como compreender a emergência dessa noção de “imaginação produtiva”? Ao subsumir, agora explicitamente, a síntese da apreensão às sínteses da imaginação (a-120), vemos que Kant inverte completamente as concepções tradicionais a respeito das relações entre percepção e imaginação. Segundo Kant, a concepção, própria à psicologia da época, erra sobretudo ao não reconhecer que a imaginação é um ingrediente necessário à própria possibilidade da percepção. Não se reconheceu à imaginação esse papel, continua Kant, devido a dois fatores: em primeiro lugar, nunca se concebeu a imaginação a não ser como imaginação reprodutiva e, em segundo lugar, acreditava-se que a própria percepção poderia, não apenas receber, mas também combinar impressões de modo a produzir imagens dos objetos. Para tal, diz Kant, algo mais que a mera receptividade das impressões é exigido (a-120, n.). Segundo Kant, a imaginação põe o múltiplo da intuição na forma de uma imagem, e, para tal, além de ter apreendido esse múltiplo, ela precisa reproduzi-lo. Mas bastaria isso? O caráter produtivo da imaginação consistiria na reprodução daquilo que foi apreendido? Parece que, mesmo reagindo a concepção da psicologia tradicional, Kant tem dificuldade em desvencilhar-se desta. De qualquer forma, o teor dessas observações de Kant parece indicar a existência de uma outra condição necessária à formação de uma imagem; pois, a crítica à psicologia tradicional comporta dois aspectos (a recusa em conceber a imaginação como meramente reprodutiva e a recusa em atribuir à percepção o poder de produzir uma imagem) que, juntos, redundam na desqualificação da percepção como produtiva e na atribuição desse caráter produtivo à imaginação. O que a imaginação produtiva produz é, portanto, da ordem da imagem. Em breve veremos, em conexão com o capítulo sobre o esquematismo, em que sentido a imaginação transcendental produz imagens. Antes, porém, precisamos observar que os dois extremos a que se refere a passagem citada, extremos que seriam intermediados pela função transcendental da imaginação, são, nessa primeira edição da DTC, praticamente absorvidos por esta função mediadora da



imaginação: a síntese da apreensão é, como se viu, inteiramente absorvida e subsumida à síntese da imaginação produtiva, e, nessa primeira edição da DTC, não se fala em sensibilidade a não ser como a fonte anônima de múltiplos. A síntese do reconhecimento, a partir da qual surge a apercepção, é dita pressupor a síntese da imaginação, e, enquanto pura representação intelectual do “eu penso”, é apenas a forma de uma unidade vazia. Ora, toda a primeira edição da DTC movimenta-se entre esses dois extremos, extremos estes que, de fato, não concernem à questão do conhecimento transcendental, a não ser enquanto ligados à e pela imaginação. É por isso que a imaginação é onipresente ao longo dessa edição da DTC, pois, nela, não se trata dos dois extremos, mas de sua junção e mediação. Acontece porém que, se a imaginação pode, aqui, cumprir o papel de mediadora, é porque ela é, como Kant mesmo afirma, a “raiz” comum de onde provêm estes dois extremos: o entendimento, como se viu, não passa da unidade da síntese da apercepção quando posta em relação com a unidade da síntese da imaginação, e a sensibilidade que é relevante na prova da validade das categorias é a sensibilidade pura a priori, que, como vimos, só não é explicitamente identificada à imaginação devido a seu caráter de “formas da receptividade”. Aliás, é notável o quanto essa primeira edição da DTC é quase que indiferente à distinção entre “receptividade” e “espontaneidade”. Isso se deve, em parte, ao fato de que, ao colocar em destaque a função da imaginação produtiva, ela, de fato, aponta na direção de um “idealismo”<sup>157</sup>. A unidade do conceito

<sup>157</sup> MEYER, 1981, em: The transcendental deduction of the categories: its impact on german idealism and neo-positivism, *Dialectica*, vol.35, fasc.1-2, procura, a partir de um “paradoxo do objeto” que ele descobre em Kant, (ver a seguir), explicar o surgimento, tanto do idealismo alemão, quanto do neo-kantismo. O primeiro, segundo ele, teria surgido a partir de uma ênfase no sujeito, tal como manifesta na primeira edição da DTC; e o segundo, a partir de uma ênfase no objeto, característico da segunda edição desta. E é o mesmo Meyer quem, em seu Why did Kant write two versions of the transcendental deduction of the categories, *Synthese*, 47, 1981, e procurando determinar os motivos dessa modificação, afirma que a DTC, procurando resolver o “paradoxo do objeto”, a saber, a admissão de que ou o objeto é dado na sensibilidade, o que tornaria o entendimento supérfluo, ou o objeto não é dado à sensibilidade, o que faria com que o entendimento produzisse sozinho o objeto (p.359-60), afirma que a DTC foi direcionada por Kant, na primeira edição, mais no sentido dessa segunda alternativa, e, na segunda edição, mais no sentido da primeira alternativa (p.365-6). E, após explorar algumas inócuas implicações de cada uma das alternativas acima, Meyer conclui que o equilíbrio entre essas duas alternativas constitui o próprio espírito kantismo: “O espírito Kantismo, constantemente assegurado mediante ambiguidades calculadas, é o que faz com que as duas edições complementem-se mutuamente e, como tal, tornam a leitura de ambas necessárias a um com-

e a unidade do objeto do conceito são entendidas como reflexos da unidade da apercepção, uma apercepção que é uma simples consciência que pode incidir, ou não, sobre as unidades sintéticas produzidas pela imaginação. É a imaginação, portanto, que constitui o domínio de validade das categorias. É bem verdade que Kant não chega a dizer, explicitamente, que a apercepção mesma, assim como a síntese de conceitos no juízo, é produto da atividade sintética da imaginação, mas, de qualquer forma, ele não aponta para nenhuma faculdade da alma humana como encarregada de produzi-la<sup>158</sup>. Eis o tão deplorado, por alguns intérpretes de Kant, caráter idealista-subjetivista da primeira DTC: entre o vazio “Eu penso” da apercepção e o múltiplo anônimo da sensibilidade, tudo fica a cargo da imaginação produtiva, imaginação que produz, efetivamente, não só a síntese fundamental, como também a unidade sintética em relação a qual, tanto a unidade do conceito, quanto a unidade do objeto do conceito, não passam de meros reflexos.

O papel mediador que Kant atribui à imaginação na primeira edição da DTC é, no capítulo sobre o esquematismo, explicitado e particularizado. Se aquela dedução procurava demonstrar a validade objetiva das categorias mediante a afirmação de uma coincidência entre as sínteses da apercepção no juízo e as sínteses da imaginação na intuição pura, o capítulo do esquematismo tratará de particularizar essa afirmação ao fazer corresponder, a cada unidade de síntese veiculada pelas categorias, uma unidade de síntese na intuição pura. Segundo Kant, entre o conceito e a representação do objeto candidato a ser o “objeto do conceito”

---

*pleto entendimento da unidade da Crítica*”.(p.380). Que a DTC esteja destinada a resolver a questão da objetividade, e que, em traços gerais, as diferenças existentes entre as suas duas edições podem ser balizadas segundo as alternativas do que Meyer chama de “paradoxo do objeto”, isto é, óbvio. Mas, além de explicar por que há duas versões da DTC, é preciso explicar por que uma substituiu a outra, quer dizer, se ambas são, como sugere Meyer, “complementares”, por que a versão de 1781 não foi simplesmente anexada a de 1787, sendo, ao contrário, inteiramente suprimida?

<sup>158</sup> AQUILA, 1989, em seu *Imagination as a “médium” in the Critique of Pure Reason*, *The Monist*, vol.72, n.2, por exemplo, avança a sugestão no sentido de que, para Kant, a imaginação não é um simples intermediário entre entendimento e intuição, mas sim um “médium” a partir do qual é retirado o material com que os próprios conceitos e juízos são formados (abstração feita, é claro, do caráter referencial-objetivo destes). É assim que ele dedica-se a mostrar que o material mesmo de que é feito um juízo é a associação imaginária, principalmente em seu caráter de protensão. Essa é uma boa sugestão, embora Aquila pareça deixar de lado o sentido em que a imaginação seria, também, o “médium” da intuição.

deve haver algo homogêneo. Daí que este terceiro elemento, que é homogêneo ao conceito e às aparições, precisa ser, ao mesmo tempo, intelectual e sensível. Kant designa este terceiro elemento como o “esquema transcendental” de um conceito, e afirma que ele só pode consistir na determinação a priori do tempo, já que esta é homogênea com as categorias, na medida em que é universal e apoiada em regras a priori, e é homogênea com as aparições, na medida em que o tempo é a forma do sentido interno à qual se submetem todas e quaisquer aparições (a-137-9, b-176-8). Mas,

O esquema é em si mesmo sempre um produto da imaginação. Já que, entretanto, a imaginação não visa uma intuição em especial, mas só a unidade na determinação da sensibilidade, o esquema deve ser distinguido da imagem. Se cinco pontos são dispostos um após o outro, assim, (...) eu tenho uma imagem do número cinco. Mas se, por outro lado, eu apenas penso um número em geral, seja ele cinco ou cem, este pensamento é, antes, a representação de um método mediante o qual uma multiplicidade, por exemplo, um mil, pode ser representado numa imagem em conformidade com um certo conceito, do que a imagem mesma(...) Esta representação de um procedimento universal da imaginação, que fornece uma imagem (Bild) para um conceito, eu intitulo o esquema deste conceito. (a-140, b-179) (Grifo nosso)

Kant trata, a seguir, de aprofundar essa distinção entre imagem e esquema: o esquema do conceito de triângulo, por exemplo, não é uma imagem, sempre particular, de um triângulo qualquer, mas, sim, uma regra da síntese da imaginação para a produção de figuras puras no espaço. Antes que uma imagem, o esquema é um procedimento ou um método de constituição de uma imagem. A imagem, diz Kant, é um produto da imaginação empírica, ao passo que o esquema é um “monograma” da imaginação pura a priori, monograma somente através do qual, e de acordo com o qual, as imagens mesmo são tornadas possíveis. Somente mediante um esquema, diz Kant, uma imagem pode ser conectada a um conceito, e um conceito conectado a uma imagem. Mas as categorias,

continua ele, ao contrário dos conceitos puros sensíveis e dos conceitos empíricos, não podem ser conectadas à imagens de espécie alguma. Sua esquematização é um produto transcendental da imaginação, que consiste na determinação da forma do sentido interno, do tempo (a-142, b-181) de uma maneira tal que coincide com as determinações do juízo nas categorias. Assim, à categoria da “quantidade” corresponderia à serialização do tempo, à categoria da “qualidade” corresponderia o conteúdo ou preenchimento do tempo, à categoria da “relação” corresponderia a ordenação do tempo e, enfim, à categoria da “modalidade” corresponderia o escopo ou domínio do tempo (a-145, b-184). Mas, note-se que, mesmo após traçar uma distinção entre imagem e esquema, Kant, na passagem acima, volta a definir o esquema como um procedimento da imaginação mediante o qual uma imagem é fornecida para um conceito. Além disso, mesmo no interior daquela distinção, Kant diz que o esquema é a representação de um método mediante o qual algo pode ser representado numa imagem. E aqui, sobretudo, não há como disfarçar um certo desconforto diante da apresentação que Kant faz do esquematismo: pois esse parece fazer necessariamente uma referência, mesmo que indireta, à imagem, e os dois exemplos que Kant fornece de “esquemas”, o triângulo e o cachorro, menciona explicitamente características espaciais dessas “imagens”, ao passo que, por outro lado, Kant diz entender o esquema como uma determinação do tempo. O que poderia haver de comum entre, por exemplo, o triângulo e o tempo? Em breve, mostraremos as modificações que Kant esteve a ponto de fazer nessa sua definição do esquema como uma determinação do tempo.

Philonenko, como já vimos, interpreta este capítulo sobre o esquematismo como uma resposta à crítica empiricista à noção de “idéias gerais”, e, na medida em que essa crítica atinge a dedução das categorias, este capítulo deveria ser, segundo ele, entendido como uma contraprova daquela dedução. Acontece, porém, que, “originalmente”, este capítulo foi pensado como visando tanto o empiricismo quanto o racionalismo, já que ele afirma que uma “idéia geral”, ou um conceito puro do entendimento, só tem validade objetiva quando devidamente esquematizado,

mas como poderíamos contrastar uma intenção original deste capítulo a uma intenção posterior se, como aponta Philonenko, ele não sofreu nenhuma modificação entre as duas edições da CRP? Ora, como veremos a seguir, a segunda edição da CRP introduziu modificações que afetam a compreensão deste capítulo como um todo, e, se ele permanece inalterado nesta, é porque o papel de intermediário que ele confere à imaginação poderá ser interpretado de forma completamente diferente no novo quadro teórico da segunda edição da DTC, devido as mudanças introduzidas nesta última.

Logo no início da DTC, tal como introduzida na segunda edição da CRP, Kant procede a uma modificação fundamental no que diz respeito à faculdade encarregada de operar a síntese fundamental: esta

(...) é um ato da espontaneidade da faculdade de representação. Já que esta faculdade, para ser distinguida da sensibilidade, precisa ser intitulada como entendimento, toda combinação (...) é um ato do entendimento. A este ato atribuímos o título geral de “síntese”... (b-130) (Grifo nosso)

Note-se que Kant mesmo antecipa a razão pela qual se procede a esta modificação: como a espontaneidade da síntese deve, agora, ser mais explicitamente contrastada à receptividade do múltiplo que ela sintetiza, e como, conforme veremos, a imaginação, agora, é entendida como derivada da sensibilidade, não resta outra alternativa que não a atribuição da síntese ao entendimento. Como podem alguns autores afirmar que não há modificações concernentes à imaginação entre a primeira e a segunda DTC? Pois é visível a maneira como a passagem acima, posta logo no início da segunda edição, responde diretamente àquilo que Kant, agora, considerava equivocado na primeira edição. Ao proceder a essa modificação, Kant parece até mesmo revelar uma certa contrariedade. É como se ele dissesse: como a imaginação não pôde ser desvinculada da sensibilidade, e, portanto, da receptividade, não resta outra alternativa que não atribuir a síntese ao entendimento. Se, na primeira edição, Kant referia-se ao entendimento apenas como resultado da confluência entre

a apercepção e a imaginação, aqui, na segunda edição da DTC, o entendimento passa a primeiríssimo plano, é ele o detentor de toda espontaneidade, é ele que, sozinho, submete o múltiplo da intuição à unidade da apercepção, é a síntese unicamente operada por ele que condiciona a própria identidade da apercepção, apercepção que, agora, é identificada ao próprio entendimento (b-133 n.) Há, nessa segunda edição, de fato, uma preocupação quase que exclusiva com o uso, inclusive lógico, do entendimento e é, nesse sentido, que Kant procura distinguir, nos modos de conhecimentos veiculados por um juízo, aqueles que exprimem validade objetiva e provêm do entendimento daqueles que exprimem uma validade meramente subjetiva e provêm da imaginação reprodutiva. Quando, por exemplo, dizemos “o corpo é pesado”, não pretendemos dizer que uma impressão de corpo esteve sempre em nós associada a uma impressão de peso, mas, sim, exprimimos uma combinação encontrável no objeto mesmo, se bem que esse objeto não deve ser tomado em si mesmo, mas apenas como resultado da sujeição do múltiplo de suas representações à unidade da apercepção. A unidade da apercepção e, com ela, o entendimento que, segundo Kant diz agora, condiciona a primeira, ambos agora também pensados como independentes da unidade da imaginação, passam a primeiro plano nessa segunda edição. De fato, Kant, agora, nos diz que a síntese é operada exclusivamente pelo entendimento, e que, no interior desta síntese, é preciso distinguir dois tipos: um constituiria a síntese intelectual, onde o entendimento submeteria o múltiplo de uma intuição em geral (seja essa intuição a nossa intuição ou a de qualquer outro ser, bastando que seja sensível)<sup>159</sup> à unidade da apercepção, e o outro tipo constituiria a síntese figurativa, mediante a qual o entendimento determinaria o nosso sentido interno, sujeitando o múltiplo de nossa intuição sensível, estruturado, como são segundo as formas do espaço e tempo, à unidade da apercepção. Conforme veremos em breve, Kant, aqui, não deixa de estar tentando desvincular a prova da validade das categorias da afirmação a respeito do caráter

<sup>159</sup> Em breve tornar-se-á clara a razão pela qual Kant, na segunda edição da CRP, passa a considerar, não a possibilidade de uma razão finita e não-sensível, como pretende Heidegger, mas sim uma razão que, se bem que finita e sensível, tem uma forma de sensibilidade diferente da nossa.

necessário do espaço e, principalmente, do tempo, como formas *a priori* da sensibilidade. E aqui se revela o principal equívoco da interpretação de Heidegger: pois, na segunda edição da DTC, Kant não está pensando numa razão finita e não-sensível, mas, sim, numa razão que, embora finita como a nossa, possui uma sensibilidade que não está, tal como a nossa, estruturada na forma do espaço e, principalmente, do tempo. Por ter negligenciado o modo como, na segunda edição da CRP, Kant abala a anterior prioridade concedida por ele ao tempo, e por negligenciar o quanto essa prioridade do tempo impedia uma concepção realmente positiva da imaginação, o autor de *O ser e o Tempo* acaba entendendo a segunda edição da CRP apenas como um recuo unilateral, por parte de Kant, diante do tema da imaginação, o que, conforme mostraremos, não é correto afirmar. Aquela última ação do entendimento sobre a sensibilidade, a síntese figurativa, é aquilo no que, agora, segundo Kant, viu-se reduzida a síntese transcendental da imaginação:

A síntese figurativa (...) precisa, de modo a ser distinguida da combinação meramente intelectual, ser chamada de síntese transcendental da imaginação. A imaginação é a faculdade de representar na intuição um objeto que não está, ele mesmo, presente. (b-151)

Vemos, assim, que a “síntese da imaginação”, que na primeira edição era o único tipo fundamental de síntese, passa a ser entendida como um tipo particular da síntese operada pelo entendimento, ela é, como diz Kant na sequência, uma ação do entendimento sobre a sensibilidade<sup>160</sup>. Se, na primeira edição, a imaginação podia ser o intermediário en-

---

<sup>160</sup> Para muitos autores, essa modificação em relação ao lugar ocupado pela imaginação que a segunda edição introduz não traz consequências importantes. É assim que Vleeschauwer (*op.cit.* vol. III, p.37) diz que, na segunda edição, o tratamento da imaginação é mais conciso, mas, no fundo, equivale àquele dispensado por Kant na primeira edição. É assim também que PALUMBO, 1985 (*Immaginazione e Matematica in Kant*, p.4) afirma que, apesar das inúmeras diferenças apontadas por Heidegger, devemos considerar que a “síntese figurativa” da segunda edição mantém sua “independência” relativamente à síntese intelectual substanciada nas categorias. Para essa autora, não se deve procurar estabelecer, nem uma prioridade da imaginação sobre o entendimento, nem uma prioridade do entendimento sobre a imaginação. Infelizmente, porém, ela não consegue dar, da teoria kantiana da imaginação, nada além dos lugares comuns já amplamente conhecidos por todos. De fato, tanto ela quanto Vleeschauwer, assim como muitíssimos outros, ao afirmar que não houve modificações fundamentais entre as duas edições no que diz respeito à imaginação, estão reagindo,

tre entendimento e intuição, na medida em que ambos, em certa medida, provinham da imaginação, agora esse papel intermediário é pensado de maneira completamente diferente, já que nossa intuição é, diz Kant, necessariamente receptiva, a imaginação, na medida em que pode fornecer intuições correspondentes a conceitos, pertence à sensibilidade, e adquire dessa o caráter de receptividade. Mas, continua Kant, na medida em que sua síntese é uma ação do entendimento sobre a sensibilidade, ela adquire do entendimento o caráter de espontaneidade, sendo, neste último caso, designada como imaginação “produtiva” (b-152). Vê-se, assim, como é que o caráter “espontâneo” da imaginação é dito provir do entendimento, e como o caráter receptivo da imaginação, agora, é dito provir da sensibilidade. Ora, como não ver que o capítulo sobre o esquematismo, embora alicerçado nesse papel intermediário da imaginação, é indiferente quanto à distinção, acima apontada, entre os dois diferentes sentidos em que a primeira e a segunda edições apreendem essa intermediação? No primeiro caso, a imaginação exercia o papel intermediário porque era a “raiz” tanto de conceitos como de intuições puras, ao passo que, no segundo caso, ela pôde cumprir esse papel porque é derivada de, e surge pela confluência entre, entendimento e sensibilidade, pensados como anteriores e independentes da imaginação<sup>161</sup>. Por ser indiferente ao sentido último dessa intermediação, o capítulo sobre o esquematismo pôde permanecer inalterado na segunda edições, ao passo que as passagens que determinam esse sentido, a DTC, sofreu violentíssimas alterações entre a primeira e a segunda edição. Ora, não pode haver dúvidas a respeito do fato de que, entre a primeira e a segunda edições da DTC, a imaginação: 1- deixa de ser a promotora única da síntese fundamental (essa síntese é agora atribuída ao entendimento); 2- deixa de ser promotora da unidade da síntese fundamental (é o entendimento

---

de forma exagerada, ao caráter arbitrário das interpretações de Heidegger.

<sup>161</sup> Segundo DAVAL, 1951; em *La métaphysique de Kant*, p.92-3, uma diferença no sentido da mediação exercida pela imaginação, tal como destacamos aqui, não tem importância alguma. Ele, no entanto, não apresenta razão alguma para uma afirmação de tal gravidade. Ora, esta distinção ajuda-nos, no mínimo, a entender a razão real pela qual o capítulo sobre o esquematismo, capítulo ao qual Daval dedica toda a sua obra acima mencionada, permaneceu inalterado entre as duas edições da CRP.



agora quem se encarrega de conferir unidade à síntese produzida pela imaginação); 3- deixa de condicionar, através da unidade de sua síntese, a apercepção e o entendimento de um lado, e a sensibilidade, de outro lado (o entendimento e a sensibilidade tornam-se, agora, independentes da imaginação, imaginação esta que passa a ser entendida como o mero resultado da confluência de ambos); 4- deixa de significar um amálgama entre espontaneidade e receptividade (a imaginação, agora, diante da sensibilidade, vê seu caráter de espontaneidade acentuado, e, diante do entendimento, vê acentuado o seu caráter de receptividade). Essas considerações parecem dar razão a Heidegger, e, com efeito, este tem razão ao afirmar que há modificações entre as concepções da imaginação veiculadas pela primeira e pela segunda edições da DTC. Veremos, no entanto, que, em relação aos motivos que, segundo Heidegger, Kant tinha para proceder a tais modificações, e em relação ao sentido mesmo destas no que diz respeito a uma concepção positiva da imaginação, a interpretação heideggeriana não pode ser considerada como correta.

Com efeito, por que não comparar as modificações relativas à imaginação na DTC com outras modificações introduzidas por Kant nessa segunda edição da *Crítica*? Não seria de esperar que, associada a essa modificação na DTC, estivessem outras modificações, introduzidas por Kant nessa mesma segunda edição, e cuja análise pudesse ajudar-nos a esclarecer o sentido daquela modificação na DTC? Além da DTC, a outra grande modificação que a segunda edição da *Crítica* introduz diz respeito ao quarto “Paralogismo da Razão Pura” da primeira edição, “Paralogismo” este que, na segunda edição, é inteiramente suprimido, e é substituído por uma nova “Refutação do Idealismo”. Segundo diz Kant na primeira edição, esse paralogismo nos levaria a duvidar da existência do objeto da intuição externa e nos conduziria à admissão de um idealismo empírico. Kant procura demonstrar a falácia desse paralogismo mediante a constatação de um vínculo entre esse idealismo empírico e um realismo transcendental. Qual vínculo seria esse? Ora, diz Kant, o idealista empírico, que duvida da existência do objeto da intuição externa, é justamente aquele que, em relação ao objeto do sentido interno, revela-

se como realista transcendental, ou seja, é justamente aquele que atribui uma realidade transcendental ao tempo como propriedade que adere ao Eu em si mesmo. Daí que, contra ambos, Kant pretende afirmar seu realismo empírico e seu idealismo transcendental, e, isso, diz ele, tanto em relação ao objeto do sentido externo quanto em relação ao objeto do sentido interno (a-371), quer dizer, essa crítica do paralogismo do idealismo empírico pode ser considerada como uma extensão da questão, anteriormente deixada em suspenso na “Estética”, sobre a realidade transcendental do tempo em relação ao objeto do sentido interno. Mas, apesar de prometer demonstrar a realidade empírica e idealidade transcendental tanto do tempo como do espaço, Kant, na sequência, atém-se apenas a consideração deste último, e, mesmo aqui, sua demonstração não parece ser, aos olhos de Kant mesmo, satisfatória. Com efeito, Kant distingue um sentido transcendental de um sentido empírico da expressão “fora de nós”, sendo que o primeiro refere-se às coisas em si mesmas, ao passo que o segundo refere-se meramente ao objeto do sentido externo. De modo a expor a realidade empírica do objeto do sentido externo, Kant diz que espaço e tempo são representações a priori, que estão em nós como formas da intuição sensível antes que qualquer objeto, atuando em nossos sentidos através da sensação, possibilite-nos representá-lo como submetido àquelas condições sensíveis.

Mas o elemento material ou real, aquele algo que é intuído no espaço, pressupõe necessariamente a percepção. A percepção exhibe a realidade de algo no espaço: e na ausência da percepção nenhuma faculdade da imaginação (e**in**-bildungskraft) pode inventar e produzir aquele algo. É a sensação, portanto, o que indica a realidade no espaço e no tempo (...) Uma vez dada a sensação, podemos, graças ao seu múltiplo, desenhar na imaginação muitos objetos que não têm lugar empírico no espaço ou no tempo a não ser na imaginação (a-373-4). E se aquilo que, através da percepção, apresenta-se no espaço “não fosse real, quer dizer, imediatamente dado através da intuição empírica, ele não poderia ser figurado na imaginação, já que o que é real nas intuições não pode ser inventado a priori” Note-se que, aqui, “imaginação” é identificada à “invenção a priori”. O

espaço mesmo, continua Kant, está em nós, mas, entretanto, “o real, quer dizer, o material de todos os objetos da intuição externa, é de fato dado neste espaço, independentemente de qualquer invenção imaginária. (a-375)

Kant diz, enfim, que o idealismo empírico será refutado quando, entre outras coisas, tiver sido mostrado que “na ausência da percepção, mesmo o imaginar e o sonhar não seriam possíveis.” (a-377). Como compreender que essas passagens de Kant figurem na mesma edição da qual consta, também, a passagem, anteriormente mencionada, onde Kant, contra a psicologia de sua época, afirmava que a imaginação é um ingrediente necessário à própria percepção? Pois Kant diz agora exatamente o contrário, ele diz que, sem a percepção, a imaginação mesmo não seria possível. Nota-se também, na sequência acima, a maneira como, para Kant, o tema da imaginação engaja-se na crítica kantiana ao idealismo empírico: enquanto “invenção a priori” daquilo que há de real na intuição, a imaginação é o principal “argumento” do idealista empírico. E todo o desenvolvimento que Kant, acima, dá à imaginação parece destinado a torná-la inapta a contribuir para aquilo que advoga o idealista empírico: a imaginação não poderia inventar e produzir aquele algo, aquilo que, de real e material, apresenta-se no espaço, mesmo que esse espaço esteja “em nós” *a priori*, e seja, por assim dizer, ele mesmo inventado pela imaginação. Kant tem enormes dificuldades em explicar como é que, estando o espaço “em nós”, ou sendo ele produto de uma invenção “imaginária” a priori, aquilo que está no espaço estaria “fora de nós”, e não poderia ser produto da imaginação. É assim que, numa atitude quase desesperada, Kant recorre à afirmação, que ele mesmo reconhece como paradoxal, de que o espaço não passa de representação, e nada nele é real a não ser o que é nele representado:

Pois o espaço mesmo nada é além de representação, e o que quer que esteja nele precisa, portanto, estar contido numa representação. Nada é no espaço, a não ser o que é de fato representado nele. Esta é uma expressão que de fato soa estranha, que uma coisa só pode existir em sua representa-

ção, mas ela é válida, tão logo consideremos que as coisas a que nos referimos aqui não são coisas-em-si-mesmas, mas apenas fenômenos, quer dizer, representações. (a-374, n.)

Como pretende Kant evitar o idealismo empírico com afirmações como essa? Afirmar que algo só existe em sua representação é afirmar o idealismo. Além de não conseguir refutar o idealismo empírico, Kant, na sequência, acaba reconhecendo a este o mérito de lembrar-nos do caráter de simples fenômenos dos objetos de nossas representações (a-378). Não admira que Kant, na segunda edição da CRP, tenha eliminado essa “crítica ao Paralogismo do Idealismo Empírico”, substituindo-a por uma inteiramente nova “Refutação do Idealismo”, pois a refutação do idealista empírico, no que diz respeito ao sentido externo e ao espaço, falha. E quanto ao tempo e ao objeto do sentido interno? Como, em relação a eles, Kant poderia enfrentar as objeções proferidas pelo realismo transcendental?<sup>162</sup> De qualquer forma, podemos notar, desde já, que, devido às necessidades oriundas de uma crítica ao idealismo empírico, Kant, contrariando afirmações anteriores constantes dessa mesma primeira edição da CRP, procura atenuar o caráter “produtivo” da imaginação, procura enfatizar o caráter meramente reprodutivo dela frente à percepção. Mas tudo o que ele consegue, na ocasião, afirmar é que, apesar de o espaço ser inventado ou imaginado *a priori*, aquilo que se dá no espaço não é inventado pela imaginação, mas apenas reproduzido por ela a partir daquilo que ela recebe, passivamente, da percepção.

Na segunda edição da CRP, Kant substitui aquele quarto paralogismo do idealismo empírico por uma nova “Refutação do Idealismo”<sup>163</sup>. Ora, notamos logo que essa refutação traz algo de novo, algo absolutamente ausente da primeira edição. Esse algo novo já era anunciado na passagem da DTC da segunda edição, há pouco mencionada, quando,

<sup>162</sup> Vale lembrar que é o idealista empírico quem, a respeito do objeto do sentido interno, transforma-se em realista transcendental. Assim, a crítica kantiana ao idealismo empírico, que nega a existência de coisas fora de nós, e a crítica kantiana ao realismo transcendental em relação ao objeto do sentido interno, que afirma a realidade absoluta do tempo como propriedade que adere ao Eu-em-si-mesmo, formam uma única e mesma crítica.

<sup>163</sup> Há também uma mudança do lugar ocupado por essa refutação dentre as compartimentalizações da CRP, mas isso não é relevante aqui.

procurando demonstrar que intuímos a nós mesmos apenas como fenômenos, e retomando uma ideia presente já na “Estética”, segundo a qual não podemos obter uma representação do tempo a não ser mediante uma analogia espacial com a linha, Kant afirma que, do mesmo modo,

(...) pelo fato de que, para todas percepções internas, precisamos derivar a determinação de espaços de tempo ou de pontos de tempo a partir das mudanças que nos são exibidas nas coisas externas, e (pelo fato de que) as determinações do sentido interno têm, portanto, de ser dispostas como fenômenos no tempo da mesma maneira pela qual são dispostas aquelas do sentido externo no espaço... (b-156)

E se, conclui Kant, não temos dificuldade em negar realidade absoluta ao espaço em relação ao objeto do sentido externo, não teremos, diz, dificuldade em negar a mesma realidade ao tempo em relação ao objeto do sentido interno. Ora, é esta mesma inversão em relação à “prioridade” do tempo sobre o espaço, inversão completamente ausente da “Crítica ao Idealismo Empírico” da primeira edição da CRP, o que constitui o núcleo da nova “Refutação do Idealismo”, tal como introduzida pela segunda edição da CRP. Essa prova da existência de algo fora de nós, diz agora Kant, deverá mostrar que nós temos experiência, e não apenas “imaginação” das coisas externas, e essa prova só terá sucesso se conseguir provar que mesmo a experiência interna, que o idealista tem por indubitável, só é possível sob a pressuposição da experiência externa. Note-se como, agora, Kant inverte o alvo de sua crítica: se, no paralogismo da primeira edição, ele procurava atingir o idealista empírico diretamente, enquanto este nega a realidade do objeto do sentido externo, agora, na segunda edição, ele procura atingi-lo através de seu outro aspecto ou faceta, a saber, enquanto um realista transcendental a respeito do objeto do sentido interno. E agora também já não se trata de mostrar que, aquilo que se apresenta no espaço não é produto da imaginação, mas, sim, de mostrar que, aquilo que se apresenta no tempo (e Kant supõe aqui, conforme veremos, que todos os produtos da imaginação apresentam-se necessa-

riamente no tempo) depende de algo que só pode dar-se no espaço. A prova que Kant, então, exhibe é baseada na afirmação de que “toda determinação do tempo (Zeitbestimmung) pressupõe algo permanente na percepção”. Esse algo permanente, continua ele, não pode ser uma intuição em nós, já que todo fundamento de determinação de nossa existência que há em nós são representações, representações cuja mudança, assim como nossa existência no tempo no qual elas mudam, exige algo permanente e distinto das representações, algo mediante o qual aquelas mudanças podem ser determinadas. A percepção desse algo permanente só é possível através de uma coisa fora de nós, e não através de sua mera representação. Daí que a determinação de nossa existência no tempo pressupõe a percepção de coisas que percebemos fora de nós (b 275-6). A essa prova, Kant ajunta algumas notas explicativas: uma delas refere-se ao fato, já mencionado, de que, na experiência, toda determinação perceptível de tempo se dá através de uma mudança nas relações externas relativamente a algo permanente no espaço (b-277) e a outra nota adverte para o fato de que, da constatação de que a admissão da existência de coisas externas é necessária ao estabelecimento da possibilidade da experiência interna, não se segue que toda representação intuitiva de coisas externas implique a existência dessas coisas, pois

(...) essa representação pode bem ser um produto da mera imaginação (como em sonhos e delírios). Tal representação é, simplesmente, a reprodução de percepções externas prévias, que, como foi mostrado, só são possíveis através da realidade dos objetos externos.(b-278) (Grifo nosso)

Aqui, tal como ocorrera antes na crítica do paralogismo da primeira edição, a imaginação é compreendida como mera reprodução da percepção, e é fácil perceber como isso parece ser exigido pela crítica ao idealismo. Antes de extrair as consequências dessas observações, tratemos de considerar a primeira, e última, das notas que Kant ajunta a sua nova refutação do idealismo: essa nota, de forma concordante com a passagem acima, procura mostrar que, ao colocar o idealista “de cabeça para

baixo”, a presente prova não está pressupondo como dado aquilo que, justamente, deve ser provado:

A consciência imediata da existência de coisas externas é, nesta prova, não pressuposta, mas provada, seja a possibilidade desta consciência compreendida por nós ou não. A questão em relação a sua possibilidade seria esta: não teríamos nós um sentido interno apenas, e nenhum sentido externo, mas apenas uma imaginação externa? É claro, entretanto, que, de modo mesmo a imaginar algo como externo, quer dizer, presenteá-lo ao sentido na intuição, precisamos já ter um sentido externo, e precisamos distinguir imediatamente, por seu intermédio, a mera receptividade de uma intuição externa da espontaneidade que caracteriza todo ato de imaginação. Pois se nós apenas imaginássemos um sentido externo, a faculdade de intuição, que deve ser determinada pela faculdade da imaginação, seria, ela mesma, anulada. (b-277) (Grifo nosso)

Como não reconhecer que a concepção de “imaginação produtiva” da primeira edição da CRP, a imaginação encarregada de operar a síntese fundamental, a imaginação que era considerada condição de possibilidade da própria percepção, a imaginação cuja unidade de síntese, quando “iluminada” pela consciência, dava origem à apercepção e ao entendimento, como não reconhecer que essa concepção da imaginação foi descartada por Kant, na segunda edição da CRP, devido às necessidades oriundas de uma crítica ao idealismo empírico? Pois a imaginação precisa, agora, ser caracterizada como pura espontaneidade, enquanto contrastada à receptividade da percepção, e já não é concebida como um ingrediente necessário desta última, ao contrário, é pensada como pressupondo-a e reproduzindo-a. Para termos ideia de como essa questão estava, por assim dizer, na “ordem do dia” para Kant quando da realização da segunda edição da CRP, basta considerar o fato de que, em seu “Prefácio”, Kant faz questão de, ao retomar e retificar aspectos de sua recém-obtida “refutação do idealismo”, reafirmar a distinção entre, de um lado, a experiência, as representações do sentido externo, a percepção e, de outro lado, a imaginação (b-XL n.). E se, do lado da

percepção, acentua-se, devido às necessidades dessa crítica ao idealismo, o caráter espontâneo-reprodutor da imaginação, como evitar de, do lado do entendimento, acentuar o caráter de receptividade daquela para com este? É assim que a imaginação, que antes era um amálgama de espontaneidade e receptividade, tem, devido à necessidade de fazer frente ao idealismo empírico, seu caráter “produtivo” transferido para, e por assim dizer, repartido entre o entendimento e a sensibilidade; pois, na medida em que se enfatiza o caráter receptivo da sensibilidade, enfatiza-se também o papel do entendimento enquanto sede principal da espontaneidade. Ou, dito de outra forma, a espontaneidade-receptiva, que anteriormente caracterizava a imaginação “produtiva”, é entendida agora como uma, frente à sensibilidade, espontaneidade-reprodutiva, e, frente ao entendimento, como uma receptividade-reprodutiva. Mas, conforme apontamos quando da consideração do paralogismo do idealismo empírico da primeira edição, essa ênfase no caráter meramente reprodutor da imaginação frente à percepção, se bem que de forma não tão acentuada, já era manifestada por Kant naquela ocasião. O que de novo traz a refutação do idealismo da segunda edição é, conforme podemos ver na passagem acima citada, uma acentuação da distinção entre espontaneidade e receptividade, assim como a afirmação, tanto de uma dependência do sentido interno em relação ao sentido externo, como de uma dependência da determinação da forma desse sentido interno, o tempo, em relação a algo que se apresente como constante na forma do sentido externo, a saber, o espaço. Pretendemos demonstrar que a noção de “imaginação produtiva” só poderia ter sido salva por Kant se ele houvesse entendido o núcleo de sua nova refutação do idealismo empírico como significando, não que o “imaginar algo como fora de nós” pressuponha a percepção, ou que pressuponha um sentido externo, mas, sim, e tão somente, pressuponha o espaço. É Vleeschauwer quem nos diz<sup>164</sup> que, antes da introdução da imaginação enquanto fator transcendental, suas funções eram atribuídas por Kant ao sentido interno. De fato, em breve estabeleceremos, para além de qualquer dúvida, a vinculação estreita

<sup>164</sup> VLEESCHAUWER. *La deduction*, vol.II. 1976, p. 290ss.



que Kant acreditava haver entre a imaginação e o sentido interno e sua forma, a saber, o tempo. Como Kant pretende agora, na nova refutação do idealismo empírico, demonstrar que a forma deste sentido (o tempo) só é determinável a partir de algo que se encontre submetido à forma do sentido externo (o espaço), a imaginação deveria também ser entendida como determinável mediante a representação do espaço. Assim, na passagem acima, Kant poderia estar dizendo, não que a imaginação pressuponha a percepção, nem que a espontaneidade-reprodutiva da primeira deva ser realçada diante da receptividade da segunda, nem ainda que a imaginação, enquanto sentido interno, só seja determinável mediante um sentido externo. O que Kant de fato poderia estar dizendo na passagem acima é, pura e simplesmente, que a imaginação pressupõe a representação do espaço. Começaria a romper-se aqui o maior equívoco de uma certa tradição kantiana, e também do autor de *O Ser e o Tempo*, a respeito da imaginação: sua vinculação, sempre forçada, com uma temporalidade supostamente originária.

Não nos interessa avaliar a correção ou a validade daquela prova, que Kant apresenta enquanto refutação do idealismo. O importante a notar é que, a partir daquela sequência de observações, podemos constatar que as duas modificações que a segunda edição da CRP introduz em relação à primeira edição estão estreitamente relacionadas entre si: de um lado, temos as modificações relativas à atenuação do caráter “produtivo” da imaginação, e, de outro lado, temos o abalo na prioridade que Kant, até então, conferia ao tempo. Devemos considerar que, desde a “Estética”, e ao longo de toda a CRP, Kant afirmava que, embora o espaço e o tempo fossem formas dos sentidos externo e interno, respectivamente, todas as representações, fossem elas oriundas do sentido interno ou do sentido externo, estavam, como determinações da mente, submetidas ao tempo, já que o sentido externo precisa ser, por assim dizer, mediado pelo sentido interno. Quer dizer, todas representações intuitivas estão submetidas ao tempo, embora algumas delas, as provenientes do sentido externo, estejam submetidas também ao espaço<sup>165</sup>. Essa prioridade que Kant con-

<sup>165</sup> Dada essa prioridade que Kant concede ao tempo em detrimento do espaço, não deixa de ser

cede ao tempo estende-se também, para além das formas da receptividade, à imaginação. De fato, conforme já vimos, as sínteses operadas pela imaginação, tal como são concebidas pela dedução “subjéctiva” da primeira edição da DTC, as sínteses da apreensão e da reprodução consistem em distinguir no múltiplo uma ordem temporal e em reproduzir ou re-atualizar uma conexão de representações passadas. Da mesma maneira, vimos que o “esquema”, fornecido pela imaginação, consiste, segundo Kant, numa determinação do tempo. Fica claro que, no entender de Kant, a imaginação, tal como o sentido interno, está necessariamente em relação com o tempo, e não com o espaço. Mas, como vimos anteriormente, o que Kant traz de novo para essa segunda edição da CRP, e que ele utiliza, não apenas na nova refutação do idealismo, que nega a existência de coisas exteriores a nós, mas também como resposta à objeção daqueles que, realistas transcendentais em relação ao objeto do sentido interno (e, vale lembrar, é o idealista empírico quem, a respeito do objeto do sentido interno, converte-se em realista transcendental)<sup>166</sup>, atribuem uma realidade absoluta ao tempo, encarado como uma propriedade que adere ao eu-emsi-mesmo, o que Kant traz de novo contra ambos, digo, é a afirmação no sentido de que “toda determinação do tempo (*Zeitbestimmung*) só é possível mediante a percepção de algo fora de nós”. Agora, em que sentido devemos entender a expressão “fora de nós”? Lembremos que, na crítica ao idealismo contida nos paralogismos da primeira edição da CRP, Kant distingue dois sentidos dessa expressão: um empírico, outro transcen-

---

surpreendente ver Bergson (BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Ed. 70, 1988) insurgir-se contra a concepção kantiana do tempo, afirmando ser ela uma concepção segundo a qual o tempo já seria um tempo espacializado. De fato, Bergson, empenhado como está em estabelecer sua concepção a respeito da “duração” pura, procura depurar a temporalidade de tudo aquilo que lhe é estranho. Mas o fato de Bergson perceber claramente a nova tendência do pensamento de Kant, que aqui chamamos de inversão da prioridade do tempo em relação ao espaço, serve-nos como uma contraprova no sentido de que essa inversão é uma tendência real do pensamento de Kant. Que Bergson tenha se insurgido contra ela, isso se deve ao fato de que ele não considerou à medida que, antes dessa inversão, não é tanto o tempo kantiano que é um tempo espacializado, mas, sim, é o espaço kantiano que é um espaço indevidamente temporalizado. Não podemos, no entanto, tratar neste espaço todos os aspectos da relação entre Bergson e Kant.

<sup>166</sup> Vale lembrar também que, tivéssemos nós que nomeáramos esse idealista empírico, seria o nome de Berkeley o primeiro a ocorrer-nos. Quer dizer, mostramos aqui, também, e contra o que pretende Philonenko, que a preocupação de Kant no sentido de afastar-se do idealismo empírico, e de Berkeley, é algo que só se torna premente na segunda edição da CRP.

dental. Se tomarmos aquela expressão no segundo sentido, o transcendental, a expressão “fora de nós”, porém, significaria “fora do domínio das representações”. Mas, como poderia Kant manter esse sentido sem abalar os próprios fundamentos de seu idealismo transcendental? Com efeito, segundo esse sentido, a afirmação acima significaria que, toda determinação do fluxo temporal dos fenômenos em geral dependeria de uma percepção da constância de uma coisa-em-si. Não pode, portanto, ser esse o sentido daquela expressão. Mas, no primeiro sentido, a afirmação de Kant, acima, significaria que a forma do sentido interno (o tempo), só é determinável segundo algo que se apresente no sentido externo, isto é, algo que se apresente no espaço. Mas Kant, na presente refutação do idealismo da segunda edição da CRP, parece excluir esse sentido, já que ele afirma que o “algo” constante não pode pertencer ao domínio das representações, pois, dada a prioridade do tempo, ele entende que todas as representações, todos os fenômenos, o que inclui os fenômenos do sentido externo, estão submetidos ao tempo, e nada do que se apresenta no tempo pode servir para a determinação deste. Não podemos, por outro lado, pensar que, por “fora do domínio das representações” deve-se entender o “fora das representações do sentido interno”, pois, dada ainda a prioridade do tempo, não é possível admitir uma representação do sentido externo que não seja mediada pelo sentido interno. Como poderia Kant, então, manter essa refutação do idealismo e, ao mesmo tempo, preservar os fundamentos básicos de seu idealismo transcendental, sem arruinar a prioridade até então conferida por ele ao tempo? Se o algo constante atemporal, que Kant agora descobre como necessário à determinação do tempo, não pode ser pensado como a constância e atemporalidade próprias à coisa-em-si (pois, nesse caso, estaríamos abalando os próprios fundamentos do idealismo transcendental), este algo constante e atemporal só pode ser pensado como fenômeno, ou como dado no domínio das representações. Mas, se, conforme decorria da anterior prioridade concedida ao tempo, todas as representações e os fenômenos estão submetidos à forma do tempo, como poderia Kant esperar encontrar aí algo de constante e atemporal que servisse para a determinação desse tempo

que tudo abarca sob si? Ora, é claro que, sem transgredir os preceitos básicos de seu idealismo transcendental, Kant, na nova refutação do idealismo empírico, pretende demonstrar que a temporalidade das representações do sentido interno, só é determinável mediante algo que se dá como constante e atemporal nas representações do sentido externo. Mas, se agora as representações do sentido externo são consideradas independentemente de sua mediação pelo sentido interno, e é nisso que de fato consiste o teor mais “objetivo” da segunda edição da CRP em relação à primeira, e se tempo e espaço são ainda considerados como as formas dos sentidos interno e externo, respectivamente, o que estaria sendo considerado agora, então, é uma representação atemporal e puramente espacial, o que, por sua vez, arruinaria a já mencionada prioridade do tempo. É preciso que esse algo seja atemporal, pois o teor de toda essa nova refutação consiste em apontar que a determinação do tempo só é possível mediante algo que não esteja no tempo. E, por outro lado, é preciso que esse algo seja, conforme mostramos, pertinente ao domínio das representações, ou dos fenômenos, sob pena de transgredirmos os princípios fundamentais do idealismo transcendental. Não restaria, portanto, outra saída a Kant, se não afirmar que há representações que não estão submetidas à forma do tempo, quer dizer, se não negar a anterior prioridade conferida ao tempo, pois, como ainda manter que o tempo seja a forma de todas as representações em geral, se sua determinação depende de algo constante, algo que não pode, ele mesmo, estar sujeito ao tempo, algo que, conforme exige a refutação do idealismo, deve ser, por mais paradoxal que possa parecer essa afirmação quando se leva em conta a já referida prioridade kantiana do tempo sobre o espaço, um fenômeno atemporal. Repetimos: esse algo deve ser um fenômeno, pois, caso contrário, conforme já mostramos, os fundamentos do idealismo transcendental seriam abalados, mas tem que ser também atemporal, pois, caso contrário, o tempo encontraria em si mesmo o seu princípio de determinação, algo que o teor das observações de Kant na refutação ao idealismo impede-nos de admitir. Retomando uma passagem da segunda edição da DTC (b-156), vemos Kant afirmar que derivamos a determinação temporal das percepções in-

ternas, seu “espaço” de tempo (*Zeitlänge*) ou seu “ponto” de tempo (*Zeitstellen*), a partir das mudanças nas coisas externas, e, isso, ele afirma no sentido de negar a realidade absoluta ao tempo como propriedade que adere ao eu-em-si-mesmo. Tratar-se-ia mesmo, porém, de simples mudanças ou alterações? Mesmo que sim, teríamos que admitir que, nesse caso, a “temporalidade interior” estaria sendo determinada por uma “temporalidade exterior”, o que, por sua vez, tornaria incompreensível a razão pela qual Kant designa o tempo como forma do sentido interno. E, por outro lado, conforme veremos posteriormente, Kant considera absurda a ideia de “múltiplas temporalidades”, mas, mais que uma mudança ou alteração, aquela determinação do tempo não pressuporia, de fato, um movimento, uma mudança de lugar, uma alteração em relação a posições do espaço? Tudo leva a crer que o “algo” constante exigido pela refutação do idealismo é um fenômeno não temporalmente, mas espacialmente estruturado. A dependência que Kant estabelece agora, na segunda edição da CRP, do sentido interno em relação ao externo, não pode ser indiferente àquilo que chamávamos de prioridade do tempo, já que a refutação do idealismo exige que este último, forma do sentido interno, encontre o fundamento de sua determinação no espaço.

Agora, qual é o significado dessa constatação, a de que Kant, na segunda edição da CRP, esteve a ponto de negar a prioridade até então concedida por ele ao tempo, qual o significado dessa constatação para o esclarecimento das modificações que a mesma segunda edição introduz em relação à imaginação? Dentre essas modificações, podemos destacar aquelas que se referem à perda, por parte da imaginação, da faculdade de proceder à síntese fundamental, e também a faculdade de promover a unidade dessa síntese (pois a segunda edição da CRP, não só introduz a ideia de uma “síntese intelectual”, como também, juntamente com esta, atribui toda unidade da síntese ao entendimento), além da atenuação do caráter produtivo, mediante um aprofundamento da distinção entre espontaneidade e receptividade, que a primeira edição da CRP atribuía à imaginação. Ao contrário de Heidegger, no entanto, que vê nessas mudanças o índice de um recuo unilateral por parte de Kant na determi-

nação da imaginação como fundamento do conhecimento ontológico, e ao contrário também daqueles que, mesmo não se vinculando explicitamente à tradição do neo-kantismo, veem naquelas mudanças um avanço unilateral na doutrina kantiana, no sentido de que elas trariam mais claramente à luz o fundamento puramente lógico-transcendental dessa doutrina, nós, por outro lado, empenhamo-nos em demonstrar que, do ponto de vista de uma teoria da imaginação, aquelas mudanças não significaram nem um avanço nem um recuo unilaterais, pois, se a segunda edição da CRP faz com que a imaginação perca todos aqueles atributos mencionados anteriormente, ela, por outro lado, e em conexão com a sua nova refutação do idealismo empírico, introduz uma novidade, a saber, a afirmação no sentido de que toda determinação temporal depende de algo permanente no espaço, novidade esta que, como já mostramos, anuncia a ruína da prioridade até então conferida por Kant ao tempo, e que, conforme mostraremos a seguir, poderia apontar para Kant a direção de uma caracterização positiva da imaginação. Pois, qual é o motivo principal que faz com que Kant, diante da necessidade de refutar o idealismo empírico, trate de despojar a imaginação de seu caráter produtivo? Já vimos que, diante dessa necessidade, Kant acentua o aspecto espontâneo-reprodutor da imaginação frente à percepção, o que, por sua vez, faz com que ele acentue o aspecto receptivo-reprodutor da imaginação frente ao entendimento, o que, de um modo geral, redundará num aprofundamento da distinção entre espontaneidade e receptividade. E por que ele faz isso? Por que, contrariando suas próprias afirmações anteriores, Kant não diz mais que a imaginação é um ingrediente necessário à própria percepção, não diz mais que a unidade de uma síntese da imaginação condiciona a própria unidade do entendimento? A crítica ao idealismo empírico exige que as determinações do sentido interno sejam postas na dependência de algo que se apresente no sentido externo, e que as determinações do tempo sejam postas na dependência de algo constante no espaço. É assim que Kant, agora, na segunda edição, pretende por o idealista de “cabeça para baixo”. Ora, é fácil ver que Kant, aqui, está, implicitamente, estabelecendo uma correlação entre, de um lado, percepção,

sentido externo, e espaço, e, de outro lado, imaginação, sentido interno, e tempo. É por isso que, contra o idealismo empírico, Kant afirma que mesmo o imaginar “algo constante fora de nós” pressupõe a existência de um sentido externo e de uma percepção. Daí o caráter meramente reprodutor da imaginação frente a estas últimas. Mas por que Kant não afirma que aquela imaginação pressupõe também, ou melhor, tão só, a intuição do espaço? Ora, podemos perceber que a imaginação perde, na segunda edição da CRP, e sob o impacto da nova refutação do idealismo, o seu caráter “produtivo” apenas porque Kant mantém a imaginação atada ao sentido interno e à sua temporalidade supostamente originária. Com efeito, na terceira das “*Oito pequenas redações*”<sup>167</sup>, escritas entre 1788 e 1791, Kant fornece uma refutação do idealismo em tudo idêntica àquela da segunda edição da CRP, mas, na hora de enfrentar a objeção no sentido de que o “permanente no espaço” poderia ser meramente imaginado, esta nova versão da refutação do idealismo é esclarecedora:

Pode-se pretender afirmar, que mesmo a representação deste permanente dado através do sentido externo seja uma percepção dada meramente através do sentido interno, que apenas é representada pela imaginação como dada através do sentido externo, de modo que seria possível (mesmo que não para nós) tomar consciência dela como pertencente ao sentido interno, mas então (contra-ataca Kant) a representação do espaço estaria transformando-se numa representação do tempo, quer dizer, seria possível representar o espaço como um tempo (de uma dimensão), o que é contraditório. O sentido externo tem, portanto, realidade, porque sem ele o sentido interno não é possível. Daí parece seguir-se, que só conhecemos nossa existência no tempo como (estando) sempre em comércio.<sup>168</sup> (Grifo nosso)

Ora, essa passagem mostra, claramente, o modo como, na refutação do idealismo, interligam-se os temas da imaginação, do espaço e do tem-

<sup>167</sup> KANT. *Acht kleine Aufsätze*. 1922. In: *Kant Sämtliche Werke(S.W)*, vol.VIII. Estas oito redações, das quais a primeira e a terceira contêm, conforme veremos, observações de extraordinária importância, foram escritas por Kant para servir de base às conversações mantidas com um colega, Kiesewetter, durante os anos de 1788 e 1790.

<sup>168</sup> KANT. *SW*, vol.VIII, 1922, p.167-8.

po. Segundo Kant, dizer que o “permanente (na percepção, no sentido externo) no espaço é imaginado” significa dizer que “o espaço pode ser representado pelo tempo”, ou que o “espaço pode transformar-se num tempo”. Como Kant poderia dizer isso sem identificar, sem mais, imaginação com temporalidade? Kant aqui pressupõe que o imaginar só seja possível sob a condição do tempo, e como a representação do permanente pressupõe que essa representação seja dada única e exclusivamente sob condição do espaço, esta não pode, segundo Kant, ser produto da imaginação. É assim que nossa hipótese ganha inteira confirmação a partir da consideração dessa passagem, contemporânea da passagem anterior, onde Kant, explicando novamente as razões pelas quais o “permanente” não pode ser meramente imaginado, afirma que:

Já que a imaginação (e seus produtos) mesma é apenas objeto do sentido interno, então a consciência empírica destes estados só pode conter a sucessão. Mas esta (sucessão) mesma não pode ser representada a não ser através do permanente, que é simultâneo a esta sucessão. Este permanente, quer dizer, o espaço, com o qual o sucessivo é simultâneo, não pode por sua vez ser uma mera representação da imaginação, ao contrário, precisa ser uma representação dos sentidos, pois, do contrário, não haveria nada de constante na sensibilidade.<sup>169</sup> (Grifo nosso)

Aqui, Kant promove explicitamente, não só a vinculação da imaginação com a temporalidade característica do sentido interno, como também identifica o “permanente” ao próprio espaço, e afirma que esse permanente-espaço não pode ser imaginado dado o caráter exclusivamente temporal da imaginação. Ora, determinamos assim que o apego de Kant à tese da prioridade do tempo sobre o espaço fez com que Kant não pudesse pensar na possibilidade de uma solidariedade entre imaginação e determinação do espaço. Daí que, por insistir na vinculação entre imaginação e temporalidade, Kant, devido às necessidades oriundas da crítica do idealismo empírico, foi obrigado a despojar a imaginação do caráter

<sup>169</sup> KANT. *Reflexionen zur Metaphysik*. Reflexionen, 1928, parte II. In: *Kant's gesammelt Schriften*, vol. XVIII, ref. 6313.



produtivo que, anteriormente, ele havia conferido a ela. Atada ao sentido interno e à temporalidade característica deste, a imaginação sucumbe ao mesmo destino de ambos, e, tais como estes, ela é dita depender de um sentido externo e de um espaço que, supostamente, não estaria sob o seu domínio. E, se essa imaginação-temporal estende-se a estes últimos, isso ela o faz apenas na medida em que meramente reproduz as representações do sentido externo e o espaço, inculcando-lhes, nessa reprodução, a sua “característica” forma temporal. E se, do lado da sensibilidade, a imaginação compraz-se em reproduzir, por que ela deixaria de ser meramente reprodutiva em relação ao entendimento também? É assim que a imaginação passa a ser entendida como promovendo uma síntese temporal cuja unida advém do entendimento, entendimento este que, também, promove uma síntese puramente intelectual em relação a qual a síntese temporal da imaginação não é mais do que uma reprodução. Quer dizer, o caráter produtivo da imaginação foi abandonado devido a insistência de Kant na afirmação de uma vinculação entre imaginação e temporalidade, ou devido a impossibilidade deste de pensar a imaginação como solidária da espacialidade.

Agora, não pode deixar de ser motivo de espanto essa insistência de Kant em pensar a imaginação como solidária, não da espacialidade, mas da temporalidade, pois, conforme vimos ao longo de toda esta pesquisa, essa insistência de Kant contraria a tendência mais amplamente difundida e acatada pela concepção comum, vulgar, ou filosoficamente ingênua, da imaginação. Com efeito, essa concepção, que todos os representantes da concepção contemporânea da imaginação procuram, conforme vimos, refutar ou determinar como fruto de uma ilusão, essa concepção, digamos, entende que a imaginação é a faculdade das imagens, e por “imagem” deve-se entender, segundo essa concepção, algo que, fundamental e primordialmente, deve ser visto. Daí a construção, tão criticada pela concepção contemporânea, do “imaginar” como uma espécie de “ver”. Agora, continua essa concepção comum ou vulgar, o que é “visto” é, necessariamente, algo extenso, extensão esta cuja limitação constitui uma figura. E a noção de figura, que frequentemente confundimos com

a própria noção de imagem, refere-se primordialmente, não a uma disposição de momentos do tempo, mas, sim, a uma disposição de partes do espaço. Daí que, para essa concepção vulgar da imaginação, esta faz necessariamente referência à imagem, e a imagem faz necessariamente referência ao espaço. Num sentido absolutamente inverso a essa concepção vulgar, porém, Kant faz com que a imaginação veja-se impedida de fazer aquilo que, segundo essa concepção, ela estaria mais originalmente apta a fazer, ou seja, veja-se impedida de imaginar algo puramente espacial e atemporal. Quer dizer, essa concepção vulgar não poderia deixar de considerar como absolutamente despropositado o motivo que tem Kant para, em conexão com a refutação do idealismo empírico, despojar a imaginação de seu caráter produtivo, pois, para ela, nada está mais próximo, mais ao alcance da imaginação, do que aquele “imaginar algo constante e atemporal”. De fato, segundo essa concepção, é nesse tipo de imaginação, a imaginação de algo atemporal e puramente espacial, que se encontra, por assim dizer, mais “à vontade” e em seu meio natural e original. Como pôde então haver, em Kant, esse estranhamento entre imaginação e espacialidade, como pôde ele insistir numa vinculação da primeira à temporalidade, e ser obrigado, por isso, a despojar a imaginação de seu caráter produtivo? É esse o principal aspecto do problema da imaginação em Kant que trataremos, a seguir, de desenvolver. Para nossa própria surpresa, constataremos, principalmente quando tratarmos do período “pré-crítico”, que esse problema nem sempre assumiu, em Kant, a configuração que lhe dá a *Crítica da Razão Pura*.

Antes de abandonar, provisoriamente, a consideração da CRP, devemos, no entanto, retomar a discussão, deixada anteriormente em suspenso, sobre a vinculação, ou a desvinculação, que Kant promove entre imaginação e imagem, discussão esta que, naturalmente, deve incidir sobre a concepção kantiana dos “esquemas” da imaginação. Vimos que, na segunda edição da refutação do idealismo, Kant diz que toda determinação do tempo pressupõe a percepção de algo permanente exterior a nós. Ora, quem não se lembra de que o procedimento da imaginação de esquematisação consistia, segundo Kant, numa determinação do tempo?

“Determinação do tempo” era, de fato, a característica essencial daquilo que Kant entendia por “esquema”. Todo o capítulo do esquematismo é construído sobre essa noção. Essa determinação da forma do sentido interno, dizia Kant, é homogênea com as categorias, na medida em que é universal e realizada segundo uma regra *a priori*, ao mesmo tempo em que é homogênea com as aparições, na medida em que, tal como afirmava a já mencionada tese da prioridade do tempo sobre o espaço, todas as aparições estão submetidas ao tempo. Essa concepção do esquema da imaginação como uma determinação do tempo, concepção esta que permanece inalterada entre as duas edições da CRP, não pode, no entanto, ser indiferente à novidade que a segunda edição desta traz em conexão com a nova refutação do idealismo, pois essa refutação, como vimos, coloca essa determinação do tempo na dependência de algo constante no espaço. E, de fato, a dúvida em relação à determinação do tempo como o princípio dos esquemas produzidos pela imaginação não pode deixar de tomar de assalto qualquer leitor do capítulo sobre o esquematismo. Como não sentir um certo desconforto diante da afirmação de que uma determinação, não do espaço, mas do tempo, oferece uma imagem para um conceito? A esse respeito, os intérpretes de Kant, dissimulando a dificuldade, costumam dar por resolvido um problema que, para Kant, estava, de fato, em aberto. Por exemplo, segundo Philonenko, Kant, neste capítulo, demonstra o caráter metafísico, realista e reificante, da psicologia empiricista, ao mostrar que o esquema de um conceito não é uma imagem, mas sim uma regra para a construção de uma imagem. Assim, a regra para a construção do triângulo (Trace três linhas retas de modo que...) não precisa, de modo algum, ter, segundo Philonenko, uma forma triangular. Isso parece convincente, mas o erro está em supor que esse procedimento, que gera a imagem, desenrola-se numa pura sucessão temporal, como se se tratasse de uma pura determinação temporal. A regra acima, de fato, exige uma ação, que é um movimento e que, como alteração de lugar, pressupõe a representação do espaço. De fato, não há meio de se obter, a partir de uma pura sucessão temporal, uma determinação espacial, uma imagem. Se a regra para a construção de um

triângulo prescrevesse ações que se desenvolvessem numa pura sucessão temporal, nunca obteríamos, mediante a aplicação dessa regra, a figura “triângulo”. Torna-se, assim, compreensível a razão pela qual a maioria dos intérpretes de Kant, ao tratar do sentido em que o esquema é uma imagem do objeto do conceito, acabam por atribuir à “imagem” um sentido meramente metafórico, pois como atribuir-lhe um sentido próprio, se ela é dita ser o produto de uma determinação puramente temporal? É por isso que, por “esquema”, esses intérpretes entendem, normalmente, um substituto indiferenciado da relação mediante a qual um conceito refere-se a seu objeto. Devemos notar, porém, que os exemplos que Kant fornece de “esquemas”, o esquema do triângulo e do cachorro, implicam, evidentemente, uma referência espacial. Além disso, note-se como, na passagem já mencionada aqui (a-140, b-180), Kant, mesmo após traçar a distinção acima entre esquema e imagem, volta a definir o esquema como sendo um procedimento universal da imaginação, que consiste em fornecer, uma imagem (Bild) para um conceito. A nova refutação do idealismo deveria ter, portanto, e conforme mostramos acima, indicado a Kant uma ruptura na conexão, até então fortemente estabelecida por ele, entre imaginação e temporalidade, deveria ter indicado uma nova concepção do esquematismo<sup>170</sup>, e uma mais direta conciliação entre imaginação e imagem, já que essa conciliação seria intermediada, não pela temporalidade, mas pela espacialidade. E notamos agora, também, que a dúvida de Kant em relação à determinação do tempo como princípio da esquematização explica o aumento, ocorrido na segunda edição da CRP, de referências de Kant a seres diferentes de nós. Como

---

<sup>170</sup> É assim que FRANZWA, 1978, em seu “Space and the Schematism”, *Kant-Studien*, ano 69, p.2, ao interrogar Kant a respeito da ausência de um esquematismo espacial, nota, em conexão com esta mesma refutação do idealismo, que, na segunda edição da CRP, Kant, abandonando o subjetivismo característico da primeira edição, e dando uma nova solução ao problema da “objetivação” do tempo (p.152), chega a vislumbrar uma outra solução para a questão do esquematismo, quer dizer, a possibilidade de um esquematismo espacial. Como mostramos, porém, o que pôs em evidência a possibilidade desse esquematismo espacial não foi a solução dada ao problema da objetivação do tempo, mas sim, a nova solução dada ao problema da realidade absoluta do tempo como forma do sentido interno, como propriedade que adere ao Eu em si mesmo, e, portanto, como forma dos fenômenos em geral. De qualquer forma, este artigo de Franzwa dá-nos a confiança de que não é tão absurda assim a ideia de que, na segunda edição da CRP, há uma inversão na tradicional e amplamente conhecida prioridade que Kant dá ao tempo em detrimento do espaço.

vimos, Heidegger vê nisto uma preocupação cada vez maior, por parte de Kant, em salvaguardar as prerrogativas de uma razão infinita e pura. Já mostramos o quanto essa opinião é insustentável, mas, além daquilo que já afirmamos, notamos agora que Kant refere-se, não apenas a uma razão infinita, mas sim, também, a seres racionais cuja intuição, se bem que finita, sensível e receptiva, é estruturada de forma diferente da nossa. Já mostramos como a admissão, por parte de Kant, de uma síntese intelectual significa uma tentativa de salvaguardar a validade das categorias para além de qualquer objeção que possa ser feita àquilo que ele supõe constituir as formas da sensibilidade. Ora, é a dúvida em relação ao tempo como forma da sensibilidade interna, e, portanto, como forma necessária dos fenômenos em geral, e, portanto também, como princípio de esquematização das categorias, que faz com que Kant tente tornar a prova da validade objetiva das categorias independentemente das formas que ele atribui à sensibilidade. Daí a preocupação com a possibilidade de seres cuja sensibilidade fosse diferente da nossa, daí também a noção de uma síntese intelectual, de uma síntese que agora é promovida, não pela imaginação, mas somente pelo entendimento. Mas por que, ao invés dessa síntese intelectual, síntese esta forjada por Kant de modo a tornar a esquematização das categorias imunes à objeção que incide sobre o tempo como forma necessária de todos os fenômenos em geral, Kant não procurou admitir aquilo que, patentemente, é exigido pela refutação do idealismo, a saber, a ruína da prioridade do tempo, e a conclusão de que há fenômenos atemporais e puramente espaciais? Torna-se assim compreensível o modo como a crítica ao idealismo empírico e o apego à tese da prioridade do tempo provocaram, até em seu detalhamento mais específico, o abandono por parte de Kant da noção de imaginação produtiva.

## 7.2 - A Crítica da Faculdade de Julgar

Nossa análise do tema da imaginação em Kant não poderia deixar de considerar a *Crítica da Faculdade de Julgar*<sup>171</sup>, pois, se a *Crítica da Razão Pura* pode, de certo modo, ser considerada como a análise da maneira como o entendimento prescreve leis à natureza enquanto fenômeno, e se a *Crítica da Razão Prática* pode ser considerada como a análise da maneira como a razão prescreve leis *a priori* à vontade pura, a presente *Crítica* bem poderia ser entendida como a análise da maneira como a imaginação se relaciona, seja com a faculdade de prazer, seja com as faculdades do entendimento e da razão. Se, porém, a presente *Crítica* não é, de fato, considerada como tal, se ela não é uma “Crítica da Faculdade da Imaginação”, isto, em que pese as inúmeras ocasiões onde Kant, nela, parece tomar as expressões “faculdade de julgar” e “faculdade da imaginação” como sinônimas, parece atribuir uma mesma atividade, ora a uma, ora a outra dessas faculdades, isso se deve ao fato de que, ao menos na ocasião em que escreve essa *Crítica*, Kant dificilmente admitiria a imaginação, “faculdade máxima da sensibilidade”, como sendo uma faculdade “superior” de conhecimento, mediadora entre o entendimento e a razão. Com efeito, e conforme vimos há pouco, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant, devido ao apego à tese da prioridade do tempo, acaba despojando a imaginação do caráter produtivo, da capacidade de promover uma “unidade da síntese”, unidade esta que agora, na segunda edição daquela obra, Kant reserva ou atribui exclusivamente ao entendimento, tornando este, assim, e ao contrário do que ocorria na primeira edição, inteiramente independente da imaginação, imaginação esta que, desse modo, é “empurrada” para o domínio da sensibilidade. Antes, porém, de traçar a gênese desse apego de Kant à tese da prioridade do tempo, pretendemos demonstrar, a seguir, o quanto essa perda do caráter produtivo por parte da imaginação foi danosa à posterior elaboração teórica de Kant, quer dizer, procuraremos demonstrar que a *Crítica da Faculdade*

<sup>171</sup> KANT. Kritik der Urteilskraft, (*Juízo*) *SW*. 1922, vol.II. Também foi utilizada a *Crítica da Faculdade do Juízo*, Rio de Janeiro, 1993.

de Julgar só poderia ter tido êxito sob a condição da imaginação ser entendida como capaz de produzir, independentemente do entendimento, aquela unidade da síntese, quer dizer, sob a condição da imaginação ser entendida, tal como ocorre na primeira, mas não na segunda, edição da *Crítica da Razão Pura*, como uma imaginação produtiva.

Segundo Kant, essa *Crítica da Faculdade de Julgar* pretende investir se, sendo a faculdade de julgar um termo médio entre o entendimento e a razão, e na medida em que entendimento e razão fornecem princípios constitutivos para as faculdades de conhecimento e de apetição, respectivamente, se a faculdade de julgar fornece princípios, e quais, para a faculdade de prazer e desprazer, e se esses princípios são constitutivos ou meramente regulativos<sup>172</sup>. De início, Kant trata de traçar uma distinção bastante nítida entre os domínios nos quais entendimento e razão legislam, entre os domínios da razão teórica e da razão prática, e, nisso, ele se empenha em mostrar que as regras e prescrições tecno-práticas são apenas corolários da ciência da natureza, e, por isso, pertencem à razão teórica e não à filosofia moral. Quaisquer que sejam os motivos que Kant tinha para, dessa maneira, acentuar o “formalismo” de sua doutrina da moral, o fato é que esse procedimento acaba excluindo da *Crítica da Faculdade de Julgar* considerações mais explícitas e detalhadas a respeito da maneira como Kant pensa uma vontade, digamos, sensivelmente engajada. Segundo Kant, embora o domínio regido pelas leis da natureza esteja completamente separado do domínio regido pelas leis da liberdade, é possível pensar numa transição entre ambos, já que o domínio da liberdade deve ter influência sobre o domínio da natureza, já que o conceito de liberdade deve tornar efetivo os fins, prescritos por suas leis, no mundo dos sentidos, de modo que a natureza tem que ser pensada de um modo tal que suas leis concordem com a possibilidade dos fins das leis da liberdade<sup>173</sup>. Kant espera, assim, que a *crítica da faculdade de julgar* forneça a transição entre os domínios da natureza e da liberdade, da razão teórica e da razão prática, na medida em que, além do juízo ser intermediário

<sup>172</sup> KANT. *Juízo*, *SW*, vol.II, 1922, p. 6.

<sup>173</sup> KANT. *Juízo*, *SW*, vol.II, 1922, p.20.

entre o entendimento e a razão, ele, por estar vinculado à faculdade de prazer e desprazer, é também intermediário entre a faculdade de conhecimento e a faculdade de apetição. A questão da transição entre razão teórica e razão prática é, porém, e como já assinalamos anteriormente, um dos “macroproblemas” da interpretação de Kant, que queremos evitar. Precisamos assinalar, no entanto, que o papel de “intermediário” em geral, que a *Crítica da Razão Pura* atribuía à imaginação, é agora alocado à faculdade de julgar, ao passo que a imaginação é considerada apenas como uma das faculdades inferiores de conhecimento. Isso, em parte, deve-se também ao formalismo da doutrina moral kantiana: é assim que, na “Típica” da *Crítica da Razão Prática*, Kant diz que

À lei natural, enquanto lei a que estão sujeitos os objetos da intuição sensível como tais, deve corresponder um esquema, isto é, um procedimento geral da imaginação (...) Mas, à lei da liberdade (enquanto causalidade não sensivelmente condicionada) (...) não se pode proporcionar como base nenhuma intuição, portanto, nenhum esquema, em vista de sua aplicação “in concreto”. Daí que a lei moral não disponha de nenhuma outra faculdade de conhecer, que permita sua aplicação a objetos da natureza, a não ser o entendimento (não a imaginação)...<sup>174</sup> (Grifo nosso)

É claro, então, que Kant não poderia pensar a imaginação como intermediária entre as faculdades de conhecimento e de apetição, já que ele acredita que a imaginação não mantém qualquer relação com esta última, entendida como vontade “pura”, e também não pode pensá-la como intermediária entre o entendimento e a razão, já que ele atribui ao entendimento a tarefa de fornecer o “esquema” para as ideias da razão. Dado esse quadro, é até mesmo surpreendente que o tema da imaginação ocupe, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, um lugar tão privilegiado.

O papel de intermediário que Kant concede ao juízo, no entanto, não recai sobre o juízo enquanto tal, mas somente ao juízo enquanto juízo reflexionante, enquanto contrastado ao juízo determinante. Este último apenas subsume intuições sob um universal, um conceito, já dado,

<sup>174</sup> KANT. Kritik der Praktischen Vernunft, *SW*, vol.II, 1922, A-121-2.



ao passo que o juízo reflexionante, segundo Kant, procura, para um particular, ou para uma intuição já dada, o universal ou o conceito sob a qual a primeira poderia ser subsumida. E o que o juízo reflexionante faz ao nível das intuições, ele o faz também ao nível das leis empíricas particulares, quer dizer, na multiplicidade quase inesgotável das leis empíricas e particulares da natureza, aquilo que nelas é deixado indeterminado pelas leis *a priori* e universais que o entendimento prescreve a natureza em geral, é objeto de um juízo reflexionante, que procura para essa multiplicidade descoordenada das leis empíricas uma lei que, se bem que ainda empírica, é mais universal e subsume aquela multiplicidade de leis sob si, com vistas à constituição de uma unidade sistemática das leis da natureza. Essa unidade sistemática, que o juízo reflexionante ao mesmo tempo pressupõe e almeja tornar efetiva, é pensada, portanto, como a contrapartida da unidade sistemática de nosso próprio entendimento (e razão), quer dizer, o juízo reflexionante age como se um outro entendimento tivesse prescrito à natureza uma unidade sistemática de suas leis particulares, da mesma maneira como o nosso entendimento prescreve, tal como mostrou a *Crítica da Razão Pura*, leis universais à natureza em geral. Seguindo esse princípio, a faculdade de juízo reflexionante apreenderia a natureza como “conforme a fins”, noção esta de cujo esclarecimento depende toda a compreensão da *Crítica da Faculdade de Julgar*:

Ora, porque o conceito de um objeto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da realidade ou efetividade (*Wirklichkeit*) desse objeto, chama-se fim, e o acordo de uma coisa com aquela constituição das coisas que somente é possível segundo fins chama-se conformidade a fins da forma dessa coisa (...), o princípio da faculdade de juízo é a conformidade a fins da natureza em sua multiplicidade.<sup>175</sup> Ou, ainda, dito de outra forma: (...) fim é o objeto de um conceito, na medida em que este for considerado como a causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade); e a causalidade de um conceito com respeito a seu objeto é a conformidade a fins (...) Onde, pois, não é porventura pensado simplesmente o conhecimento de

---

<sup>175</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.28

um objeto mas o próprio objeto (a forma ou existência do mesmo) como efeito, enquanto possível somente mediante um conceito do último, aí pensa-se um fim. A representação do efeito é aqui o fundamento determinante de sua causa e precede-a.<sup>176</sup>

Segundo Kant, se bem que essa conformidade a fins seja pensada a partir de uma analogia com a conformidade a fins prática, ela é completamente diferente deste conceito. Kant, no entanto, não procura tornar explícita a maneira como esses dois conceitos de “conformidade a fins” diferenciam-se. Tudo o que ele faz é afirmar que o princípio da conformidade a fins prática (da arte ou técnica humana) é um princípio metafísico, e não transcendental, já que o conceito de uma faculdade de apetição tem que ser dado empiricamente<sup>177</sup>. De qualquer forma, é sobre essa concepção de “conformidade a fins” que Kant deposita a esperança de poder proceder à tão discutida transição entre natureza e liberdade, entre as razões teórica e prática, pois a definição de “fins” e de “conformidade a fins”, tal como estabelecida por Kant acima, parece estender-se, não só às ações morais (onde a razão determina, através de conceitos, uma vontade pura), e não só às ações que são objetos das prescrições tecno-práticas (onde o entendimento determina, mediante um conceito, a vontade a produzir um efeito pensado como fim naquele conceito, onde a representação do efeito é, por assim dizer, a causa da causa daquele efeito, ou, dito de outro modo ainda, onde o efeito é a causa de sua causa), mas também, e isso parece inesperado, àquelas ações mediante as quais, no conhecimento teórico, constrói-se o objeto de um conceito na intuição. Que todas essas sejam “ações”, isso não deve ser entendido como se ainda permanecêssemos no domínio exclusivamente prático, pois, segundo a continuação da passagem acima mencionada, o conceito de “conformidade a fins” não se estende apenas às ações:

A faculdade de apetição, na medida em que é determinável somente por conceitos, isto é, a agir conformemente à

<sup>176</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.32-3.

<sup>177</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.30

representação de um fim, seria a vontade. Conforme a um fim, porém, chama-se um objeto ou um estado de espírito ou também uma ação, ainda que sua possibilidade não pressuponha necessariamente a representação de um fim, simplesmente porque sua possibilidade somente pode ser explicada ou concebida por nós na medida em que admitimos como fundamento da mesma uma causalidade segundo fins, isto é, uma vontade que a tivesse ordenado desse modo segundo a representação de uma regra.<sup>178</sup>

Construída sobre o modelo da ação voluntária e intencional, a noção de “conformidade a fins” abandona a referência à vontade, para não conservar daquela ação senão a causalidade do conceito em relação a seu objeto, e é isso o que a torna apta a operar a transição entre os domínios práticos e teóricos, pois, quer se trate de uma ação, quer se trate de um objeto teórico, ambos podem ser considerados, dessa maneira, como “conforme a fins”. É assim, por exemplo, que o conceito de triângulo poderia ser considerado um fim, fim ao qual se refere, na forma de uma conformidade, a representação intuitiva do triângulo, já que o fundamento da existência dessa representação, ou do objeto “triângulo” mesmo, estaria contido naquele conceito. A necessidade de depurar o conceito de “conformidade a fins” da referência à vontade e à intenção, para que ele pudesse assim operar a transição entre os domínios práticos e teóricos, é certamente uma das razões pelas quais Kant, nessa *Crítica*, faz poucas referências à arte e às técnicas humanas, relegando-as à condição de simples “corolários” da razão teórica. Nos dois casos mencionados, porém, o conceito ou a lei ou a regra são dados a priori, quer dizer, em ambos os domínios, tanto no teórico como no prático, a faculdade de julgar é determinante. A faculdade de juízo reflexionante, por outro lado, procurará, para uma “conformidade a fins”, o fim, e, nesse sentido, ela divide-se em faculdade do juízo reflexionante estética e faculdade do juízo reflexionante teleológica: no primeiro caso a conformidade a fins é subjetiva e formal, ao passo que, no segundo caso, ela é objetiva e real. Os juízos reflexionantes-estéticos dividem-se, por sua

<sup>178</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.33.

vez, em juízos que exprimem uma conformidade a fins do objeto em relação ao sujeito, segundo conceitos da natureza, e que concernem ao belo, e em juízos que exprimem uma conformidade a fins do sujeito em relação ao objeto, segundo conceitos da liberdade, e que concernem ao sublime.<sup>179</sup> A ambas espécies de juízos estéticos contrapõem-se os juízos teleológicos, e a respeito destes encontramos mais uma das razões pelas quais a faculdade do juízo assume o papel de “intermediário” que anteriormente era atribuído à imaginação: a faculdade de juízo reflexionante teleológica, diz Kant, seguindo o princípio da faculdade de juízo reflexionante em geral, já mencionado, considera os produtos da natureza como fins naturais, ou como a apresentação de um conceito, quer dizer, ela age “como se” esses objetos houvessem sido produzidos segundo regras prescritas por um entendimento (que não o nosso) a uma vontade (que não a nossa). É claro então que, após atribuir, mesmo que de uma forma resolutamente não-determinante, um “entendimento” e até uma “vontade” à natureza, não poderia deixar de soar estranho atribuir-lhe também uma “imaginação”. Resulta daí o fato de que, ao referir-se a juízos teleológicos, Kant atribui a tarefa de apresentação do conceito, não à imaginação, como normalmente ocorre, mas sim à faculdade do juízo. Segundo Kant, a apresentação de um conceito é tarefa da imaginação quando se trata da arte, quer dizer, de todo o domínio regido pelas prescrições tecno-práticas, mas quando se trata da arte ou técnica da natureza, já não há lugar para a imaginação.<sup>180</sup> Da mesma maneira, na (primeira) “Introdução” à *Crítica da Faculdade de Juízo*, Kant afirma que, se o juízo estético considera as duas faculdades, a da imaginação e do entendimento, que estão em proporção na apreensão de um objeto como subjetivamente conforme a fins para as faculdades de conhecimento, o juízo teleológico, por outro lado, ao considerar os objetos como fins naturais, como objetivamente conforme a fins, só poderá representá-lo mediante conceitos, e terá, nesse caso, que por, não a imaginação em proporção com o entendimento, mas o entendimento em proporção com

---

<sup>179</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p. 48.

<sup>180</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.49.

a razão.<sup>181</sup> Isso explica a ausência de referências à imaginação na segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, e justifica também o fato de não voltarmos a considerá-la aqui. É Kant mesmo quem diz que a crítica da faculdade de juízo teleológica pertence à filosofia teórica, ao passo que a crítica da faculdade de juízo estética deve, ao contrário, ser incluída na crítica do sujeito que julga e de suas faculdades de conhecimento a priori, de modo que a crítica da faculdade de juízo estética (e não teleológica) constitui, segundo Kant, a propedêutica de toda a filosofia<sup>182</sup>. Não haverá, portanto, prejuízo algum para nossa análise, se ela debruçar-se apenas sobre a crítica da faculdade de juízo estética.

O princípio da faculdade de juízo estética é, conforme vimos, o da conformidade a fins subjetiva e formal, enquanto contrastado ao princípio da conformidade a fins objetiva e real da faculdade de juízo teleológica. Ao traçar uma distinção entre “beleza” e “perfeição”, Kant, no parágrafo 15, da “Analítica do Belo”, acrescenta uma nova consideração àquela distinção entre as duas formas de conformidade a fins mencionada: para representar uma conformidade a fins objetiva, diz Kant, a faculdade de juízo refere o múltiplo das representações do objeto a um conceito determinado, quer dizer, a um fim determinado, entendido como fundamento da possibilidade do próprio objeto. Se esse fim ou conceito for dado, teremos uma faculdade de juízo teleológica determinante, e, se esse fim ou conceito for apenas hipoteticamente pressuposto e procurado, teremos uma faculdade de juízo teleológica reflexionante. A ambas opõe-se, no entanto, a representação de uma conformidade a fins subjetiva pela faculdade de juízo reflexionante estética, já que aí nenhum conceito ou fim determinado é dado ou hipoteticamente pressuposto e procurado. A conformidade a fins subjetiva é uma conformidade a fins sem fim, é uma conformidade a conceitos sem conceitos.<sup>183</sup> Como poderia Kant tomar isso como sendo a essência do belo? Kant, de fato, parece mais interessado em analisar as condições de possibilidade de um juízo

---

<sup>181</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol. II, 1922, p.190-1.

<sup>182</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p. 52.

<sup>183</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II. 1922, p.44-5. cf.também p.33-4.

reflexionante sobre o belo do que em fornecer uma doutrina acerca da essência da beleza. E essa sua análise incide, principalmente, sobre dois aspectos daquele tipo de juízo: 1- o prazer e a satisfação que eles veiculam e 2- a reivindicação de validade universal que eles fazem.

O prazer, segundo Kant, é a consciência da causalidade de uma representação com vistas ao estado do sujeito no sentido de conservá-lo no estado em que presentemente está<sup>184</sup>, de modo que ele, o prazer, é aquele elemento subjetivo das representações que, ao contrário de outros elementos subjetivos (o espaço, como intuição a priori, a sensação, como o elemento real dos fenômenos), de modo algum se presta ao conhecimento do objeto, e de modo algum se refere a este, mas somente ao sujeito e ao seu estado de espírito.<sup>185</sup> O interesse, define Kant, é a satisfação que se vincula à representação da existência de um objeto, o que não se pode dar sem uma referência à faculdade de apetição<sup>186</sup>, faculdade esta definida como o poder de, através de suas representações, ser a causa da efetividade ou da existência dos objetos dessas representações.<sup>187</sup> Quando essas representações são não simples representações, mas conceitos, trata-se então de uma vontade.<sup>188</sup> A faculdade de conhecimento, por outro lado, e o entendimento em particular, ao prescrever leis *a priori* à natureza e ao promover o encontro das percepções com essas leis, não é fonte de qualquer sentimento de prazer, já que aí ele atua necessariamente e sem intenção, quer dizer, sem referência alguma à faculdade de apetição.<sup>189</sup> Ora, diz Kant, o prazer e a satisfação veiculada pelos juízos estéticos não são nem da ordem do agradável da sensação (já que este último não pode reivindicar validade universal), nem da ordem do bom moral (já que este pressupõe um conceito dado como fim), nem ainda e de um modo geral da ordem daquele oriundo da efetivação de uma intenção ou do exercício da faculdade de apetição. A satisfação no belo não

---

<sup>184</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.33.

<sup>185</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.18.

<sup>186</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.5.

<sup>187</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. 1922, p.23, n.11.

<sup>188</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. 1922, p.33.

<sup>189</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. 1922, p.38-40.

faz referência àquela satisfação vinculada, seja ao agradável da sensação, seja ao bom, seja ao útil, seja ainda ao verdadeiro, se é que algum tipo de satisfação vincule-se a este último, o que não é o caso. Ao contrário, a satisfação veiculada pelos juízos estéticos está ligada a simples apreensão da forma de um objeto na imaginação, sem referência a um conceito destinado a um conhecimento, seja teórico ou prático, determinado. Nesse caso, a representação se liga não ao objeto, mas ao sujeito, e o prazer e a satisfação exprimem apenas a adequação (*Angemessenheit*) desse objeto às faculdades de conhecimento, imaginação e entendimento, quer dizer, exprimem uma conformidade a fins apenas subjetiva e formal do objeto da representação:

Na verdade, aquela apreensão das formas na faculdade da imaginação nunca pode ocorrer sem que a faculdade de juízo reflexiva, também sem intenção, pelo menos a possa comparar com a sua faculdade de relacionar intuições com conceitos. Ora, se nesta comparação a faculdade da imaginação (como faculdade das intuições a priori) é sem intenção posta de acordo com o entendimento (como faculdade dos conceitos) mediante uma dada representação e deste modo desperta-se um sentimento de prazer, nesse caso o objeto tem que, então, ser considerado como conforme a fins para a faculdade de juízo reflexiva<sup>190</sup>, quer dizer, o objeto é considerado “belo”.

Segundo Kant, essa conformidade a fins exprime apenas a “legalidade no uso empírico da faculdade de juízo em geral (unidade da faculdade da imaginação e do entendimento)”, quer dizer, o “acordo” do objeto da representação com as faculdades que são exigidas em todo conhecimento empírico.<sup>191</sup> Antes de tentar tornar precisa a concepção desse “acordo” entre imaginação e entendimento, tratemos de notar que a determinação do fundamento da validade universal reivindicada pelo juízo de gosto conduzirá Kant ao mesmo ponto: com efeito, Kant localiza esse fundamento na comunicabilidade do estado de espírito

<sup>190</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. 1922, p.44.

<sup>191</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. 1922, p. 45-47.

que se encontra na relação recíproca daquelas duas faculdades de representação<sup>192</sup>, na medida em que essas se referem a uma representação dada ao conhecimento “em geral”. As faculdades do conhecimento, diz Kant, que, por ocasião dessa representação, são postas em jogo, estão, na medida em que nenhum conceito determinado submete-as a uma regra com vistas a um conhecimento particular, estão num jogo livre (*freien Spiele*), e o sentimento desse jogo livre das faculdades de representação, que, diante de uma representação dada, remete-a a um conhecimento em geral, constitui o estado de espírito que, válido para todos e universalmente comunicável, constitui o fundamento da validade universal dos juízos de gosto, na medida em que ele refere-se à universalidade das condições subjetivas do ajuizamento de objetos:

Ora, a uma representação pela qual o objeto é dado, para que disso resulte conhecimento, pertencem a faculdade da imaginação, para a composição do múltiplo da intuição, e o entendimento, para a unidade do conceito, que unifica as representações. Este estado de um jogo livre das faculdades de conhecimento (...) tem que poder comunicar-se universalmente...

A comunicabilidade universal subjetiva do modo de representação em um juízo de gosto, visto que ela deve ocorrer sem pressupor um conceito determinado, não pode ser outra coisa senão o estado de espírito no jogo livre da faculdade de imaginação e do entendimento (na medida em que concordam entre si, como é requerido para um conhecimento em geral), enquanto somos conscientes de que essa relação subjetiva, conveniente ao conhecimento em geral, tem de valer para todos e consequentemente ser universalmente comunicável...<sup>193</sup>

O modo como nos tornamos conscientes dessa “concordância” ou “harmonia” entre imaginação e entendimento, porém, diz Kant, não é o modo intelectual da consciência de nossa atividade intencional mediante a qual pomos aquelas atividades em jogo, tal como ocorre quando

<sup>192</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. 1922, p. 28.

<sup>193</sup> KANT, 1922, *Juízo*, *SW*, vol.II, p. 28-9.



unificamos entendimento e imaginação no ajuizamento de um objeto segundo conceitos determinados e esquematizados com vistas à constituição de um conhecimento particular. Ao contrário, a consciência daquela unidade entre imaginação e entendimento, ou o sentimento da “vivificação” dessas duas faculdades, é, no juízo de gosto, uma consciência estética, que se dá no modo da sensação do sentido interno.<sup>194</sup> Mas o que significa esse acordo, essa harmonia, essa vivificação e esse jogo livre das faculdades de imaginação e entendimento, cuja sensação, mediante o sentido interno, constitui a satisfação própria ao estado de espírito que o juízo estético pretende comunicar, e cuja universalidade, na medida em que constitui os princípios subjetivos de ajuizamento válidos para todos e qualquer um, constitui o fundamento último da validade universal reivindicada pelos juízos estéticos?

Na primeira “Introdução” à *Crítica da Faculdade de Julgar*, encontramos aquilo que, sem dúvida, é o melhor esclarecimento que Kant, a esse respeito, pode nos oferecer. Segundo ele, três ações da faculdade de conhecimento estão necessariamente envolvidas na constituição de um conceito empírico: 1- A apreensão do diverso da intuição na imaginação; 2- A compreensão desse diverso numa unidade sintética da consciência, num conceito de um objeto, pelo entendimento e 3- A exposição do objeto desse conceito na intuição mediante a faculdade do juízo. Assim, diz Kant, num juízo reflexionante, imaginação e entendimento são considerados na proporção em que, de um lado, têm de estar no juízo em geral em relação um ao outro, comparada com a proporção em que, por outro lado, efetivamente estão em uma percepção dada.

Se, pois, a forma de um objeto dado na intuição empírica é de tal índole, que a apreensão do diverso do mesmo na imaginação coincide com a exposição de um conceito do entendimento (sem se determinar qual conceito), então na mera reflexão entendimento e imaginação concordam mutuamente em favor de sua operação, e o objeto é percebido como final meramente para o Juízo, portanto a finalidade mesma é considerada meramente como subjetiva; assim

<sup>194</sup> KANT, 1922, *Juízo*, *SW*, vol.II, p.31.

como nenhum conceito determinado do objeto é requerido para isso nem engendrado por isso, o juízo mesmo não é um juízo de conhecimento. - Um tal juízo chama-se um juízo-de-reflexão estético.<sup>195</sup> (Grifo de Kant)

Se a concordância ou coincidência de que se trata é, em última instância, a coincidência entre uma apreensão na imaginação e uma exposição na “faculdade do juízo” (não envolvendo assim a compreensão num conceito pelo entendimento), por que afirmar que se trata de um acordo entre imaginação e entendimento? Se as ações que constituem um conceito empírico, tal como acima alinhadas por Kant, formam uma série de condições, onde a exposição pressupõe a compreensão e esta, por sua vez, pressupõe a apreensão, então, no juízo estético, teríamos somente a condição inicial e o resultado final de um processo, sem que houvesse elemento algum que os interligasse. Como seria, então, possível a exposição de um conceito sem uma compreensão que gerasse este último? Ora, essa questão é idêntica àquela que incide sobre a possibilidade de uma “conformidade a fins sem fim”, ou sobre a “conformidade a conceitos sem conceitos”. Resolvê-la significa resolver o núcleo central da crítica da faculdade de juízo reflexionante estética. Vale lembrar que já não estamos interessados em averiguar se essa é uma caracterização adequada do belo, pois Kant mesmo parece não estar interessado nisso: ao considerar<sup>196</sup> aquilo que normalmente pensamos ser um exemplo privilegiado de “conformidade a fins sem fim”, a saber, um objeto que, tal como aqueles que às vezes são encontrados por arqueólogos, foi certamente produzido intencionalmente com alguma finalidade por seres humanos, finalidade esta que, no entanto, é-nos desconhecida, Kant não vê necessidade alguma em fazer frente à objeção no sentido de que ninguém considera tais objetos como sendo belos (são, no máximo, “interessantes”, e isso apenas, e talvez, para o arqueólogo), já que, segundo Kant, o fato de serem produtos da técnica humana e de terem sido produzidos com alguma intenção, retira-lhes qualquer interesse que a

<sup>195</sup> KANT. Introdução à Crítica do Juízo. In: *Os Pensadores*, 1980, p.182.

<sup>196</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.174.

Crítica pudesse lhes dedicar<sup>197</sup>. Como entender essa atitude de Kant? Retornemos à questão principal: Se, no juízo reflexionante estético, o que fundamentalmente é comparado é a apreensão de um múltiplo na imaginação com a exposição de um conceito (indeterminado) na faculdade de juízo, sem que esteja envolvida a compreensão daquele múltiplo num conceito. Temos que concluir que é possível a exposição de um conceito sem conceito, quer dizer, é possível exibir na intuição um objeto, entendido como unidade sintética de um múltiplo de representações, sem que essa unidade seja fornecida por um conceito. Aqui, o modo de falar de Kant engana bastante, pois, ao se referir a “conceitos indeterminados”, ele dá a impressão de estar afirmando que algum tipo de conceito, afinal de contas, preside à unificação daquele múltiplo, quando, de fato, essa unidade se dá na inteira ausência de conceitos e do entendimento. Assim, a apreensão do múltiplo da intuição na imaginação pode ser referida, na completa ausência de conceitos, a uma unidade sintética de representações, cuja exibição na intuição constitui a exposição de um objeto, tarefa da qual se encarrega, diz Kant aqui, a faculdade de juízo. Ora, essa tarefa de exposição, Kant, em muitíssimas outras ocasiões, atribui, não à faculdade de juízo, mas à imaginação.<sup>198</sup> O que, portanto, está em acordo, harmonia, etc. no juízo estético, não é a imaginação e o entendimento, mas simplesmente a apreensão de um múltiplo e uma unidade sintética não-conceitual, ambas pertencentes somente à imaginação. Se não for admitida a possibilidade dessa unidade sintética não-conceitual, e que tem origem tão somente na imaginação, possibilidade esta que, no entanto, e conforme vimos em nossa análise anterior, era explicitamente admitida por Kant na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, se não for admitida essa possibilidade, digo, toda a crítica kantiana da faculdade de juízo estética não faz sentido algum, pois, quando Kant fala em “conformidade a fins sem fim”, ele não quer dizer que o “fim” em questão preexista e que esteja para ser descoberto ou mais precisamente determinado. O juízo estético reflexionante não é um juízo determinan-

<sup>197</sup> Cf. “primeira Introdução”, p.203.

<sup>198</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.54.

te obscuro, vacilante e que, por assim dizer, ficou “a meio caminho”. Fosse assim, teríamos que considerar à faculdade de juízo reflexionante estética como nada mais sendo do que, por assim dizer, uma atividade recreativa a que se entrega, em suas “horas de folga”, a faculdade de juízo determinante, pertencente à faculdade de conhecimento (aqui, a linguagem das “faculdades” comete todos os tipos de excessos). Se aquela possibilidade não for admitida, teremos que considerar a satisfação veiculada pelos juízos estéticos como idêntica àquela satisfação oriunda do exercício virtual de uma atividade costumeira e obrigatória. Tal como o profissional que, em suas horas de folga, pode encontrar satisfação no exercício descompromissado e irresponsável de uma atividade que, no trabalho, ele tem de executar com a máxima seriedade, assim também a faculdade de juízo de conhecimento, às vezes, daria início aos procedimentos iniciais de um conhecimento empírico, ela apreenderia o múltiplo de uma intuição na imaginação, e ela estabeleceria a concordância desse múltiplo com a exposição de um conceito qualquer proveniente do entendimento, mas, na hora de determinar aquele conceito e subsumir sob ele aquele múltiplo, na hora de acionar sua faculdade de juízo determinante, a faculdade de conhecimento para, interrompe o processo antes de sua conclusão, já que, afinal de contas, ela está “de folga”, e completar o processo não faria mais do que estragar a satisfação até então sentida. Como imputar a Kant uma tal concepção? Segundo ela, um juízo reflexionante não passaria de um juízo determinante incompleto, e um juízo estético não passaria de um juízo de conhecimento obscuro. Ora, se se admite que a unidade sintética de representações que constitui um objeto na intuição só é possível mediante um conceito do entendimento, o juízo estético reflexionante, na medida em que compara um múltiplo de intuições com essa unidade sintética, não poderá deixar de fazer referência ao entendimento, não poderá deixar de seguir as regras anteriormente traçadas por ele, e não poderá, portanto, ser mais que um subproduto da faculdade de conhecimento e de sua faculdade de juízo determinante.

Por outro lado, retomar a concepção própria à primeira edição da

*Crítica da Razão Pura*, admitindo que a imaginação sozinha possa promover uma unidade sintética de representações, independentemente de conceitos do entendimento, significaria atribuir à imaginação uma autonomia que, à época em que escreve a *Crítica da Faculdade de Juízo*, Kant dificilmente poderia admitir. É assim que, na “Observação geral sobre a analítica do belo”, Kant, de início, define, de maneira surpreendente, o conceito de gosto como a faculdade de ajuizamento de um objeto em referência à livre conformidade à leis da faculdade da imaginação. A surpresa, no caso, é oriunda da ausência de referência ao entendimento, entendimento que, ao logo de toda a “Analítica”, não deixou de acompanhar a imaginação. Se, diz Kant, no juízo de gosto, a faculdade da imaginação tiver que ser considerada livre, então ela deve ser tomada, não no sentido de uma imaginação reprodutiva, submetida às leis da associação, mas, sim, como imaginação produtiva e espontânea, como autora de formas arbitrárias de intuições possíveis. Tem-se, aqui, a impressão, momentânea, de que Kant está pronto a retomar a concepção da imaginação própria à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, em que Kant, como vimos, forjou a concepção de uma imaginação realmente produtiva. Essa impressão, no entanto, logo desaparece:

Todavia, o fato de que a faculdade da imaginação seja livre e, apesar disso por si mesma conforme a leis, isto é, que ela contenha uma autonomia, é uma contradição. Unicamente o entendimento fornece a lei. Se a imaginação é coagida a agir segundo uma lei determinada, então seu produto é determinado por conceitos, e neste caso estaremos diante do bom, não do belo. Portanto, somente uma conformidade a leis sem lei, e uma concordância subjetiva, sem uma concordância objetiva, da faculdade da imaginação com o entendimento, pode coexistir com a livre conformidade a leis do entendimento.<sup>199</sup> (Grifo nosso)

Para Kant, uma atividade (ou uma vontade) é “livre”, no sentido positivo do termo, não apenas quando ela não está sujeita a leis externas, mas, sim, quando ela outorga a si mesma as leis a que se submeterá,

<sup>199</sup> KANT. *Juízo*, *SW*, vol. II, 1922, p.69.

quer dizer, quando ela é autônoma.<sup>200</sup> E, na passagem acima, Kant diz que somente o entendimento é livre, que somente o entendimento é autônomo, e chega mesmo a insinuar que, de modo a preservar essa autonomia do entendimento, essa sua livre conformidade a leis, é preciso recusar autonomia à imaginação, é preciso descaracterizá-la como capacitada a outorgar leis a si própria. Mas, então, que sentido fazer da “livre conformidade a leis sem leis”, o que se atribui à imaginação, sem recair na concepção caricatural há pouco exposta? E como pode Kant afirmar que, no juízo de gosto a satisfação refere-se à concordância da “liberdade” da imaginação com a conformidade a leis do entendimento<sup>201</sup>, ou, indo mais longe, afirmar que, ao invés do que ocorre no juízo teórico determinante, no juízo estético reflexionante, é o entendimento que está “a serviço” da imaginação?<sup>202</sup>

Não há como emprestar sentido a essas afirmações de Kant, e não há como evitar a interpretação caricatural acima exposta, que entende o juízo reflexionante estético como um mero ensaio de um juízo determinante teórico, a não ser reativando a concepção da imaginação própria à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*. Quer dizer, a imaginação tem que ser pensada como capacitada a operar não só a síntese, mas também a unidade da síntese de um múltiplo de representações, e isso, ainda, sem ser, nessa tarefa, guiada por qualquer conceito do entendimento. É este, afinal de contas, o sentido da expressão “conformidade a fins sem fim”, ou “conformidade a conceitos sem conceito”. Conforme mostramos há pouco, ao caracterizar o objeto dos juízos reflexionantes estéticos com essas expressões, Kant não quer dizer que o conceito ou fim em questão preexista e que esteja apenas para ser descoberto ou mais bem determinado. Não, a conformidade a fins de que se trata nesses juízos é resolutamente sem fim. É por isso que o objeto do arqueólogo, ao qual nos referíamos há pouco, não diz respeito à faculdade de juízo reflexionante estética, já que nele o fim, ou o conceito que presidiu sua efetiva-

---

<sup>200</sup> Cf. *Crítica da Razão Prática*, parágrafos 4-8 da primeira parte, p.51-9.

<sup>201</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.146.

<sup>202</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p. 71.

ção, existe, e está para ser descoberto. A faculdade de juízo reflexionante estética, ao contrário, atém-se a uma conformidade a fins resolutamente sem fim, mas, isso só se lhe torna possível na medida em que a imaginação for admitida como capaz de produzir, de forma completamente independente de conceitos, um objeto e apresentá-lo dessa maneira na intuição. Só assim teremos a apresentação, resolutamente sem conceito, de um objeto, e só assim teremos, portanto, o objeto de uma faculdade de juízo reflexionante estética genuína.

Mas, se nenhum conceito preside à constituição desse objeto, que tipo de relação manteria ele ainda com um conceito, já que tal relação parece afirmada existir na expressão “conformidade a conceitos sem conceito”? Aqui entramos num aspecto da *Crítica da Faculdade de Julgar* que, embora efetivamente existente, é deixado por Kant numa quase completa obscuridade. Vimos que, na passagem de Kant acima citada, ele afirma que aquelas três ações da faculdade de conhecimento estão envolvidas na produção ou constituição de um conceito empírico. Além disso, notamos que, ao longo de toda a *Crítica da Faculdade de Julgar*, e em especial na crítica da faculdade de juízo reflexionante teleológica, o juízo reflexionante constitui-se, segundo Kant, num princípio heurístico para a descoberta de leis empíricas mais abrangentes. E, sobretudo, na definição desse tipo de juízo, enquanto contrastado ao juízo determinante, Kant, como vimos, afirma que este procura, para uma intuição dada, o conceito sob o qual aquela poderia ser subsumida. Ora, a partir de todas essas indicações, podemos concluir que a “conformidade a conceitos” que é atribuída pela faculdade de juízo reflexionante a um objeto inteiramente constituído na imaginação sem o auxílio de conceitos refere-se a um conceito, não preexistente, mas a um conceito a ser criado. Kant, como afirmamos há pouco, não afirma isso de forma explícita na *Crítica da Faculdade de Julgar*, mas, na primeira das *Oito pequenas redações*, escrita à mesma época dessa *Crítica*, o papel “criador de conceitos” da imaginação é claramente afirmado por ele:

A ação da imaginação (que consiste em) dar uma intuição

para um conceito é a exposição (ou exibição, “*exhibitio*”). A ação da imaginação (que consiste em) fazer (*machen*) um conceito a partir de uma intuição empírica é a compreensão (“*comprehensio*”).

Apreensão da imaginação, *apprehensio aesthetica*. Compreensão (*Zusammenfassung*) da mesma, *comprehensio aesthetica* (conceitos estéticos): eu compreendo um múltiplo num todo na representação, e assim obtém ela uma determinada forma.<sup>203</sup> (Grifo nosso)

Note-se que, no primeiro parágrafo, Kant não se refere especificamente ao juízo reflexionante estético – trata-se de uma diferenciação nas ações da imaginação no ajuizamento em geral. O importante a notar é que, além da já conhecida função de exibir o objeto de um conceito na intuição, Kant agora atribui à imaginação uma função nunca anteriormente explicitada, a saber, a produção, a partir de uma intuição empírica, de conceitos, conceitos que, se bem que empíricos, são ainda conceitos. E, no segundo parágrafo, essa compreensão, especificada agora como compreensão estética, é dita ser responsável pela atribuição de uma forma à representação de um múltiplo. Vemos assim, claramente, que Kant aqui está perto de reencontrar as teses advogadas por ele quando da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, teses segundo as quais a unidade da apercepção, que confere unidade tanto ao conceito como ao objeto do conceito, era entendida como sendo, fundamentalmente, a unidade de um ato imaginativo. É assim que, tal como naquela ocasião, Kant afirma agora que, não só a apreensão do múltiplo, não só a compreensão (*Zusammenfassung*) desse múltiplo, e, por último, não só a forma da representação desse múltiplo, mas também a produção do conceito sob o qual subsumir essa representação, tudo isso é atribuição da imaginação. Porém, não continuaremos a explorar, por enquanto, essa vertente que, conforme já afirmamos, embora presente na *Crítica da Faculdade de Julgar*, não é inteiramente explicitada por ela. Acreditamos ter demonstrado, porém, que, na “Analítica do Belo”, a imaginação precisa ser entendida como capaz de produzir, independentemente dos concei-

<sup>203</sup> KANT. *SW*. vol.VIII, 1922, p.164.



tos do entendimento, não só uma síntese, mas também uma unidade da síntese de um múltiplo de representações, já que, segundo Kant, tanto o prazer como a validade universal dos juízos sobre o belo repousam na concordância entre a apreensão de um múltiplo e a constituição, independentemente de conceitos, de uma unidade sintética desse múltiplo na imaginação. Caso não admitamos essa possibilidade da imaginação poder outorgar leis a si própria, e poder constituir um objeto e apresentá-lo na intuição, não sendo nisso de forma alguma guiada pelo entendimento, então não poderemos entender o juízo sobre o belo a não ser como um ensaio e uma paródia do juízo de conhecimento determinante, o que, por sua vez, retiraria à faculdade de juízo reflexionante estética tudo aquilo que ela poderia comportar de específico.

O tratamento que Kant dispensa à imaginação é, na “Analítica do Sublime”, sumamente importante. Traçando um esboço da análise do sublime, Kant diz que, tanto no ajuizamento do belo como no do sublime, a satisfação é vinculada à simples apresentação do objeto, de modo que essa faculdade de apresentação, aqui designada como sendo a imaginação, é ora posta em relação aos conceitos do entendimento, ora posta em relação aos conceitos ou ideias da razão. Se o belo, porém, deve ser considerado como a apresentação de um conceito indeterminado do entendimento, o sublime, por outro lado, diz Kant, deve ser considerado como a apresentação, sempre inadequada, das ideias da razão. Na primeira, a imaginação apresentar-se-ia como lúdica; na última, como séria. Segundo Kant, a diferença fundamental entre ambos reside no fato de que, na representação do belo, o objeto é julgado conforme a fins para nossa faculdade de juízo, quer dizer, como adequado à faculdade de apresentação da imaginação, ao passo que, no sentimento do sublime, o objeto pode aparecer mesmo como contrário a fins para a faculdade de juízo, como inadequado à, e violento para, faculdade de imaginação. Essa desconformidade a fins do objeto em relação à faculdade da imaginação, no entanto, constituirá a ocasião para o despertar de um sentimento de conformidade a fins de ordem “superior”, pois se trata não de uma incapacidade da imaginação em apreender os objetos dos senti-

dos, mas de sua incapacidade em apreender e fornecer a apresentação de uma ideia da razão, e essa incapacidade, se bem que um índice negativo, é um índice pertencente ao mundo dos sentidos, e é um índice que, segundo Kant, aponta para nossa destinação “superior”, independente da natureza e do mundo dos sentidos. É em relação ao “sublime-matemático”, no entanto, que a análise de Kant torna-se mais precisa: após contrastar uma avaliação lógico-matemática a uma avaliação estética das grandezas, uma grandeza relativa a uma grandeza absoluta, a grandeza ao “grande”, Kant diz que não há objeto algum na natureza que possa apresentar-se como absolutamente grande, nenhum objeto dos sentidos pode denominar-se sublime, já que, no domínio da natureza e dos sentidos, não há grandeza que não se deixe reduzir, dependendo da unidade de medida escolhida pela imaginação, até o infinitamente grande ou até o infinitamente pequeno. É assim que toda avaliação lógico-matemática de grandezas é, por fim, diz Kant, estética, já que a avaliação da grandeza da medida fundamental consiste em sua apreensão imediata, pela imaginação, na intuição. Na avaliação lógica de grandezas, essa intuição imediata da unidade de medida fundamental comporta duas ações da faculdade da imaginação: a apreensão e a compreensão. A apreensão, segundo Kant, não tem limites, com ela, pode-se ir até o infinito. Aí, diz Kant, a imaginação avança por si mesma, de forma ilimitada, até o infinito, “guiada”, no entanto, pelo entendimento e por seus conceitos numéricos, para os quais a imaginação fornece o esquema. Kant diz que nesse procedimento há algo objetivamente conforme a fins (o que fornece um exemplo de conformidade a fins no domínio teórico, tal como mencionamos anteriormente), mas nada que satisfaça à faculdade de juízo estética. Nessa conformidade a fins intencional, tampouco há algo que impulse a grandeza da medida, quer dizer, a compreensão do múltiplo em uma intuição dada, até o limite da capacidade de apresentação da faculdade da imaginação. Quer a unidade da medida, escolhida pela imaginação, seja um metro ou o diâmetro da terra, diz Kant, o entendimento estará bem servido e satisfeito. Note-se que Kant afirma que, mesmo quando a unidade não pode ser compreendida pela imaginação

numa intuição, mesmo assim é a imaginação quem escolhe essa medida e esquematiza, por seu intermédio, os conceitos numéricos. A outra ação da imaginação, na avaliação lógica de grandezas, é a compreensão: ao contrário da apreensão, diz Kant, a compreensão tem limites, e torna-se cada vez mais difícil quanto mais a apreensão avança, atingindo logo seu máximo, quer dizer, a medida fundamental esteticamente máxima da avaliação de grandezas. Quando a apreensão, em seu progredir contínuo, chega a um ponto onde as representações parciais da intuição sensível, anteriormente apreendidas, já começam a extinguir-se, a imaginação, ao continuar a apreensão de novas representações, perde de um lado o que ganha de outro, não podendo assim chegar à compreensão do múltiplo das representações parciais num todo. Quer dizer, há um máximo de compreensão possível à faculdade da imaginação<sup>204</sup>, e o objeto cuja grandeza ultrapasse esse máximo é considerado como inadequado, violento e desconforme a fins para a faculdade da imaginação. É assim que, exemplifica Kant, quando estamos muito próximos das pirâmides do Egito, não podemos ter o sentimento de seu caráter sublime, já que a apreensão das pedras que formam sua base já estará extinta quando da apreensão das pedras que formam seu topo:

(...) trata-se aqui de um sentimento de inadequação de sua faculdade de imaginação à exposição da idéia de um todo, no que a imaginação atinge seu máximo e, na ânsia de ampliá-lo, recai em si, mas desta maneira é transposta a uma comovedora satisfação.<sup>205</sup>

Kant devota-se, então, à tarefa de tornar compreensível o modo como uma desconformidade a fins, uma inadequação do objeto em relação à faculdade de imaginação, pode ser origem de uma satisfação. Se a imaginação, em sua tarefa de apreensão do múltiplo, é ilimitada, o mesmo já não ocorre com sua tarefa de compreensão desse múltiplo como um todo numa intuição dada, que logo encontra seu máximo, que logo

<sup>204</sup> KANT. *Juízo, SW*. vol.II, 1922, p.87.

<sup>205</sup> KANT. *Juízo, SW*. vol.II, 1922, p.88.

revela a inadequação da imaginação para fornecer a apresentação de um todo infinito como dado. Essa desconformidade a fins da imaginação em relação à ideia, da razão, de um todo infinito dado, ao invés, porém, de demorar-se no sentimento de desprazer, logo é transposta a um sentimento de prazer, já que

(...) precisamente pelo fato de que em nossa faculdade da imaginação encontra-se uma aspiração ao progresso até o infinito, e em nossa razão porém uma pretensão à totalidade absoluta como uma idéia real, mesmo aquela inadequação a esta idéia de nossa faculdade de avaliação da grandeza das coisas do mundo dos sentidos desperta o sentimento de uma faculdade supra-sensível em nós.<sup>206</sup>

A razão, segundo Kant, exige a totalidade das grandezas como dadas, exige a compreensão em uma intuição de todos os membros de uma série progressivamente crescente, e exige isso mesmo em relação ao infinito. O infinito, porém, é o absolutamente grande e, tão só poder pensá-lo como um todo dado, já denota uma capacidade do espírito que ultrapassa toda medida, uma capacidade suprassensível, já que na intuição sensível nenhuma compreensão do infinito como dado é possível. E essa “intuição intelectual” do suprassensível, se bem que não tenha utilidade alguma para o conhecimento teórico, tem, no entanto, diz Kant, utilidade de um ponto de vista prático, como ampliação do espírito no sentido de ultrapassar as barreiras da sensibilidade. A natureza, portanto, diz Kant, só é sublime na medida em que seus fenômenos suscitam em nós a ideia de infinitude, e isso não pode ocorrer a não ser pela própria inadequação do esforço máximo da imaginação na avaliação da grandeza de um objeto. Na avaliação lógica das grandezas, essa inadequação da imaginação não se apresenta, logo

(...) tem que ser na avaliação estética da grandeza que o esforço de compreensão - que ultrapassa a faculdade da imaginação de conceber a apreensão progressiva em um todo das intuições - é sentido e onde ao mesmo tempo é

---

<sup>206</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.85.

percebida a inadequação desta faculdade (...) assim, aquela grandeza de um objeto da natureza, na qual a faculdade da imaginação aplica infrutiferamente sua inteira faculdade de compreensão, tem que conduzir o conceito de natureza a um substrato supra-sensível...<sup>207</sup>

Do mesmo modo como, no ajuizamento do belo, a imaginação é referida ao entendimento para concordar com seus conceitos em geral, no ajuizamento do sublime, diz Kant, essa faculdade é referida à razão, para concordar com suas ideias, quer dizer, para produzir uma disposição de espírito que é conforme e compatível com aquele que a influência de determinadas ideias práticas efetuará sobre o sentimento. Porém, se no primeiro caso há harmonia e acordo entre imaginação e entendimento, o mesmo já não ocorre entre imaginação e razão, pois a imaginação, mesmo em seu máximo esforço, não consegue fornecer a apresentação de uma ideia da razão. Contudo, que ela se esforce no sentido de obter tal apresentação, isso para ela é, diz Kant, lei.<sup>208</sup> É assim que, no ajuizamento do sublime, diz Kant, torna-se-nos intuível a superioridade da determinação racional de nossas faculdades de conhecimento sobre a faculdade máxima “da sensibilidade”, a saber, sobre a imaginação. E, se o sentimento do sublime é um desprazer oriundo da inadequação da imaginação na avaliação estética das grandezas, ele, por outro lado, é um sentimento de prazer oriundo da concordância desse juízo de inadequação da máxima faculdade sensível com ideias racionais e, sendo lei para nós o máximo esforço em direção a tais ideias, tudo o que favoreça esse esforço suscita respeito e satisfação. O excessivo para a imaginação, até o qual ela é impelida na apreensão da intuição, é, diz Kant, um abismo, no qual ela própria teme perder-se. Mas para a ideia da razão do suprassensível não é excessivo levar a imaginação até a beira desse abismo, ao contrário, trata-se de um jogo harmônico entre imaginação e razão, mesmo através de seu contraste e conflito, na medida em que o sentimento de que possuímos uma razão pura, independente, ou uma

<sup>207</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.93-4.

<sup>208</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.97.

faculdade de avaliação de grandezas superior só pode ser feito intuível através da insuficiência da faculdade que, na apresentação das grandezas dos objetos sensíveis, é ela própria ilimitada. A mesma ideia é desenvolvida por Kant em relação ao “sublime-dinâmico”, com a diferença, apenas, no sentido de que, ao invés de uma avaliação de grandezas, trata-se agora de uma avaliação de forças, ou de poder. Há aí, segundo Kant, a mesma incapacidade da imaginação em tratar a natureza como esquema das ideias da razão, a mesma violência que a razão impõe à imaginação no sentido de ampliá-la para o domínio prático da Razão e de propiciar-lhe, assim, uma perspectiva do infinito, que para ela é um abismo<sup>209</sup>. O esforço e o sentimento de inacessibilidade da ideia à faculdade da imaginação constituem, eles mesmos, continua Kant, uma apresentação da conformidade a fins subjetiva de nosso espírito no uso da faculdade da imaginação para sua destinação suprassensível, e obrigam-nos a pensar subjetivamente a própria natureza em sua totalidade como apresentação de algo suprassensível.<sup>210</sup> Ao contrário do que ocorria em relação ao ajuizamento do belo, no ajuizamento do sublime a satisfação é negativa, já que é um sentimento da faculdade da imaginação de privar-se, por si própria, da liberdade, na medida em que ela é determinada conformemente a fins segundo uma lei diversa daquela a qual ela submete-se em seu uso empírico. Desse modo, a faculdade da imaginação obtém uma ampliação e um poder maior do que aquele que ela sacrifica, poder cujo fundamento, porém, está oculto a ela própria<sup>211</sup>, pois a faculdade da imaginação, finaliza Kant, quando opera segundo as leis da associação, torna nossa satisfação fisicamente ou sensivelmente dependente, ao passo que, quando opera segundo “princípios do esquematismo da faculdade de juízo”, quer dizer, enquanto subordinada à liberdade, a imaginação é instrumento da razão e de suas ideias.<sup>212</sup> Apesar de não encontrar, para além do domínio do sensível, nada sobre o que apoiar-se, a imaginação, precisamente por constatar essa limitação, sente-se ilimitada, e, embora

<sup>209</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.110.

<sup>210</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.115-6.

<sup>211</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.117.

<sup>212</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.117

sua apresentação do infinito seja meramente negativa, mesmo assim, diz Kant, essa apresentação “alarga a alma”.

Não é exatamente fácil fornecer uma exposição unívoca da teoria da imaginação kantiana, tal como essa se apresenta na “Analítica do Sublime”. Na medida, porém, em que essa constitui a mais completa das exposições kantianas sobre o tema, tratamos, acima, de recolher tudo o que Kant diz a respeito, mesmo correndo o risco de, assim, estendermos demasiadamente na descrição dessa teoria. Notemos, desde logo, que essa teoria, mais ainda do que aquela veiculada pela “Analítica do Belo”, está sujeita a uma interpretação caricatural: Se, na “Analítica do Belo”, a imaginação limitava-se a brincar de executar uma atividade que, quando a serviço do entendimento no juízo teórico determinante, ela tinha que executar seriamente, aqui, na “Analítica do Sublime”, a imaginação, através da penitência, da abstinência, através do confessar-se limitada e incapaz, elevar-se-ia até a contemplação, se bem que ainda indireta, do Ser Infinito da Razão. Há, com efeito, razões para admitir que essa interpretação não deixa de exprimir um aspecto importante do tratamento dispensado por Kant à imaginação na “Analítica do Sublime”. Por exemplo, ao tratar da “beleza como símbolo da moralidade”, Kant diz que toda apresentação, ou é esquemática, onde a intuição correspondente a um conceito é dada *a priori* e colocada ao lado deste, ou é simbólica, onde, se bem que a intuição que é colocada ao lado do conceito não corresponda a este, o procedimento da faculdade de juízo perfaz-se, em relação a essa intuição, de maneira análoga ao procedimento que aquela faculdade executa quando da apresentação esquemática, quer dizer, concorda com este último segundo a regra do procedimento, ou a forma da reflexão, mas não com a intuição e seu conteúdo.<sup>213</sup> Ambas as apresentações diferem, por outro lado, da caracterização de um conceito mediante sinais sensíveis, sinais que não contêm nada pertencente à intuição do objeto, e que só se referem ao seu conceito mediante a lei da associação da faculdade da imaginação: tais caracteres, utilizados na expressão de

---

<sup>213</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.255.

conceitos, são as palavras e outros sinais visíveis.<sup>214</sup> Ao contrário destes, o símbolo é uma apresentação, apresentação na qual a faculdade de juízo exerce uma ação dupla: ela, primeiro, aplica o conceito ao objeto de uma intuição e, então, em segundo lugar, aplica a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo. Se bem que esse modo de representação simbólico não sirva para a determinação teórica do objeto, ele, no entanto, serve, diz Kant, à determinação prática, à determinação de que a ideia do objeto deve ser para nós e para seu uso conforme a fins. E é assim que Kant define: “Ora, eu digo: o belo (e o sublime) é o símbolo do moralmente-bom.”<sup>215</sup> Dessa forma o juízo de gosto torna, segundo Kant, possível a passagem do agradável dos sentidos ao interesse moral sem um salto demasiadamente violento, já que, nele, a imaginação se mostra, mesmo em sua liberdade, determinável como conforme a fins para o entendimento (e para a Razão) e encontra satisfação em objetos dos sentidos mesmo sem atrativos dos sentidos.<sup>216</sup>

Kant não desenvolve isso que ele reconhece<sup>217</sup> merecer atenção mais aprofundada, a saber, uma teoria dos símbolos e das metáforas<sup>218</sup> em geral, mas fica claro que, no ajuizamento do belo e, mais ainda, do sublime, a imaginação não é autônoma. É assim que, se o ajuizamento do belo podia ser entendido como um ensaio de um juízo determinante da

---

<sup>214</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.256.

<sup>215</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.258.

<sup>216</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.260.

<sup>217</sup> KANT. *Juízo*, *SW*, vol.II, 1922, p.257.

<sup>218</sup> O desenvolvimento desta teoria dos símbolos e das metáforas poderia dar-nos indicações mais precisas a respeito do papel “criador de conceitos” da imaginação, tal como afirmado por Kant há pouco. Segundo Kant, o que é, pela imaginação, transposto do objeto candidato a “símbolo” para o objeto a ser simbolizado não é um conceito, mas a mera forma da reflexão, por exemplo, um corpo organizado é símbolo de uma monarquia constitucional na medida em que não as determinações conceituais, mas a mera forma da reflexão sobre o primeiro é transposta para a segunda. Mas, se o objeto “corpo vivo” é pensado como constituindo-se mediante uma regra fornecida única e exclusivamente por um conceito, então nada dele poderá ser transferido para o simbolizado a não ser suas determinações conceituais. Por outro lado, se esse objeto puder constituir-se na imaginação sem o auxílio de conceitos, então haveria aqui um domínio de determinações não conceituais unicamente mediante o qual seria possível o símbolo e a metáfora, e unicamente a partir do qual poder-se-ia, também, obter novas determinações conceituais. Infelizmente, porém, Kant não torna mais explícito e não desenvolve esse aspecto que, contudo, não deixa de estar presente na *Crítica da Faculdade de Julgar*.



faculdade de conhecimento teórica, o ajuizamento do sublime poderia também ser entendido como um símbolo da determinação da vontade pela lei moral. Quer dizer, tanto de um lado como de outro, a imaginação estaria colocada como conforme a fins, seja para o entendimento e a Razão teórica, seja para a Razão Prática. Não negamos que esse é o aspecto mais visível da teoria da imaginação kantiana, tal como essa se apresenta na *Crítica da Faculdade de Julgar*, mas esse não pode ser o aspecto que uma teoria positiva da imaginação admitiria e, mais ainda do que a “imaginação brincalhona” da “Analítica do Belo”, essa teoria deve rejeitar essa “imaginação penitente” da “Analítica do Sublime”. Devemos, portanto, ultrapassar essa interpretação caricatural, em direção à análise daquilo que realmente há de novo sobre a imaginação na presente Crítica.

Em primeiro lugar, devemos determinar em que consiste, exatamente, essa “inadequação” da imaginação, tal como constantemente destacada pela “Analítica do Sublime”. É curioso observar que, segundo Kant, e conforme vimos acima, essa inadequação da imaginação não se apresenta na avaliação lógico-matemática das grandezas, já que, aí, a compreensão do múltiplo como um todo dado na intuição não seria levada até o limite máximo, quer dizer, até aquela unidade de medida esteticamente máxima possível à imaginação. A esse respeito, será instrutivo examinar a atitude de Kant diante da afirmação de uma possível inadequação da imaginação na avaliação e determinação lógico-matemática de grandezas, quer dizer, a atitude de Kant na *Resposta a Eberhard*<sup>219</sup>. Com efeito, Eberhard, procurando mostrar que uma realidade objetiva pode ser atribuída aos conceitos do entendimento mesmo sem a apresentação do objeto desses conceitos na intuição sensível e na imaginação, retoma o famoso exemplo do polígono de mil lados, de modo a mostrar que, mesmo sem poder formar dele uma imagem (*Bild*) na imaginação (*Einbildungskraft*), mesmo assim o entendimento pode atribuir diversos predicados a esse objeto, e que, embora os ob-

<sup>219</sup> KANT. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, *SW* vol.V, parte 3, 1922, Leipzig. Cf. também Réponse a Eberhard, Paris, 1959.

jetos do entendimento, ao contrário dos da sensibilidade, sejam não-figuráveis (*unbildliches*), nem por isso eles deixam de ser objeto de uma intuição intelectual. Kant ironiza essa concepção que Eberhard pensa avançar contra sua *Crítica*, já que, segundo ela, um pentágono seria um ser sensível, ao passo que o quiliógono seria um ser de razão, um ser não sensível ou não figurável, ao passo que um eneágono deveria ser entendido como um ser a meio caminho entre aquelas duas espécies de seres. Segundo Kant, é equivocado formular a questão como em termos da quantidade de lados do polígono que pode ou não ser percebida “numa olhada”. Segundo Kant, no conhecimento geométrico, conhecimento no qual Eberhard pensa encontrar o exemplo privilegiado daquela intuição intelectual, a realidade objetiva de seus conceitos é assegurada mediante a apresentação, na intuição, do objeto desses conceitos, de modo que o geômetra, sem dúvida, toma esta apresentação

(...) por fundamento, não ao traçar realmente um polígono (operação inútil e disparatada, “unnötiges” e “ungereimtes”), mas na medida em que ele conhece a regra da construção de seu conceito, portanto, o seu poder de determinar a grandeza desta figura tão próxima quanto ele queira da grandeza do objeto, e, conseqüentemente, o poder de dar este objeto na intuição conforme ao conceito: assim ele demonstra, tanto a realidade da regra mesma, como a realidade deste conceito para o uso da imaginação.<sup>220</sup>

Qual é a razão pela qual Kant, ao contrário de seus predecessores<sup>221</sup>, não vê, no exemplo do quiliógono, uma inadequação da imaginação? Já nos insurgimos, anteriormente, contra as respostas demasiadamente apressadas que normalmente dá-se a essa questão, respostas estas que

<sup>220</sup> KANT. SW. vol.V, 1922, p 32; 59-60.

<sup>221</sup> Conforme vimos anteriormente, tanto Descartes como Hume detectaram um “máximo” ou um “mínimo” possível à faculdade da imaginação, embora eles divergissem completamente a respeito do sentido desse limite da imaginação no que diz respeito às relações desta para com o pensamento puro. No que diz respeito ao primeiro, a resposta que Kant dá a Eberhard, a seguir, poderia ser dirigida a Descartes também. Quanto a Hume, podemos notar que, ao procurar demonstrar como, conforme veremos, uma compreensão lógica deve necessariamente fazer referência a uma anterior compreensão estética, e como, desse modo, aquela compreensão lógica não é meramente analítica, Kant está ultrapassando os limites, talvez demasiado rígidos, do intuicionismo imaginativo do *Tratado* de Hume.

ênfatizam a distinção entre, de um lado, a regra de construção do objeto de um conceito na intuição, ou a regra de construção de uma imagem de tal objeto, e, de outro lado, a imagem mesma, tal como se apresenta como resultado da compreensão estética. É assim que se afirma, normalmente, ao desvincular a imaginação da faculdade das imagens, que Kant teria tanto salvo a imaginação da concepção empiricista, segundo a qual a imaginação não fazia mais do que reproduzir, em imagem, a percepção, como também tornado a imaginação imune às críticas racionalistas, tal como a de Eberhard acima. Mas, perguntamos, há em Kant, de fato, essa ruptura entre imaginação e faculdade das imagens? Ora, se é preciso não confundir esquema com imagem, muito mais necessário ainda é não confundir inutilidade com impossibilidade. Se o geômetra efetivamente não traça, nem mesmo “em imaginação” (quer dizer, se ele não forja uma imagem mental), uma imagem do objeto cujas propriedades ele procura demonstrar, isso se deve, diz Kant, ao fato de que tal procedimento seria, não impossível, mas inútil e disparatado, já que exigiria um trabalho bastante dispendioso e desnecessário. Quer dizer, é falsa a afirmação segundo a qual não podemos formar uma imagem do quiliôgono como distinta da imagem de um polígono de 999 lados. Poderíamos, por exemplo, produzir efetivamente as duas imagens e, ao ampliá-las de forma conveniente, e não faltam recursos técnicos para tal, perceber uma diferença no tamanho de um dos lados dessa figura. Se o geômetra não precisa traçar essa imagem, se ele não precisa despender um trabalho que, no entanto, é perfeitamente realizável, é porque sua avaliação e determinação de grandezas utiliza uma unidade de medida que, embora momentaneamente não se vincule a uma compreensão estética, pode e deve, no entanto, ser sempre referida a esta. É assim que se torna compreensível o modo como, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant diz ao mesmo tempo que, por um lado, na avaliação lógico-matemática das grandezas, a unidade pode ultrapassar o poder de compreensão estética e, por outro lado, que essa avaliação lógica é, em última análise, uma avaliação estética. Quer dizer, mesmo ultrapassando a compreensão estética, a “compreensão lógica” não

deixa de, ultimamente, referir-se a ela, e mesmo não sendo mais a imagem de um objeto, a regra de construção do objeto de um conceito na intuição não pode prescindir da referência à primeira. De onde, no entanto, provém essa necessidade da referência à imagem propriamente dita? Ora, vemos aqui reavivada a concepção kantiana da imaginação, tal como exposta na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, pois, se um objeto só puder ser construído na intuição segundo uma regra fornecida por um conceito do entendimento, tal como preconiza a segunda edição daquela *Crítica*, então já não haverá razão alguma para afirmar, tal como Kant o faz aqui, que, na avaliação lógica das grandezas, o uso da imaginação é ilimitado. Pois, neste caso, que função teria a imaginação na construção do conceito de quiliógono? Somente se admitirmos que a imaginação pode, independentemente de conceitos e do entendimento, fornecer a regra para promover a unidade sintética de um múltiplo de representações, a regra para a construção de objetos na intuição, poderíamos dizer que uma avaliação lógica de grandezas pressupõe uma avaliação estética. Se a regra de construção do quiliógono na intuição, de que fala Kant na passagem acima, for entendida como fornecida exclusivamente por um conceito do entendimento, conceito cujo objeto não precisa ser referido a um outro objeto, objeto este construído, na e pela imaginação, sem a utilização de conceitos, então Kant já não terá razão alguma contra Eberhard, e já se tornaria completamente incompreensível o uso, mencionado por Kant na passagem acima, que a imaginação poderia fazer daquele conceito, ou seja, se o objeto do conceito de pentágono não puder ser construído na imaginação sem o auxílio do conceito de pentágono, se ele não puder ser objeto de uma compreensão estética que o caracterize como conforme a fins sem fim, então não haverá sentido algum em afirmar que a imaginação tenha alguma coisa a fazer na apresentação do conceito de quiliógono, e que, mesmo em relação ao conceito de pentágono, seja ela quem forneça o “esquema” para tal conceito. Quer dizer, se a regra de construção de um conceito não for referida a um objeto construído na imaginação sem o auxílio de conceitos, a um objeto de uma com-

preensão estética, a uma imagem mesmo, então estaremos afirmando a validade objetiva de conceitos sem que alguma intuição lhes corresponda, estaremos afirmando o caráter limitado da imaginação na avaliação lógica das grandezas. Se, por outro lado, queremos tomar a sério as afirmações de Kant, que estabelecem o caráter ilimitado da imaginação e a referência necessária da avaliação lógica à avaliação estética, temos que conferir autonomia à imaginação.

Uma vez determinado que o caráter ilimitado da imaginação na avaliação lógico-matemática das grandezas repousa sobre sua capacidade de formular para si própria regras que, independentemente de conceitos, presidem à unidade sintética do múltiplo de representações, que presidem à construção de um objeto, resta-nos agora examinar a afirmação kantiana no sentido de que a imaginação é limitada na avaliação estética das grandezas, de onde se origina a incapacidade e a inadequação que, segundo Kant, a imaginação manifesta diante das Ideias da Razão. Ao contrário do quiliógono, o infinito não pode ser apresentado como dado, nem como passível de ser dado, na intuição pela imaginação. Aqui, como diz Kant, parece abrir-se um abismo, diante do qual a imaginação sente vertigens, medo, mas, ao mesmo tempo, reverência, respeito e admiração pelo poder que o transpõe: as Ideias da Razão. Ao constatar seus limites, a imaginação dar-se-ia, ao mesmo tempo, conta de uma aspiração sua a transpô-los, uma aspiração a coincidir assim, se bem que de forma indireta e simbólica, com a Razão e com a Lei moral. Ora, como Kant pode falar de uma incapacidade da imaginação frente às Ideias de Razão, se, conforme ele mesmo afirma na sequência, a imaginação tem e produz suas próprias Ideias, as Ideias estéticas? É assim que, ao tratar do “gênio” na arte, Kant diz:

(...) por uma idéia estética entendendo, porém, aquela representação da faculdade de imaginação que dá muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é, conceito, possa ser-lhe adequado, que conseqüentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível. Vê-se facilmente que ela é a contrapartida de uma idéia da razão, que inversamente é um con-

ceito ao qual nenhuma intuição (representação da faculdade da imaginação) pode ser adequada.<sup>222</sup> (Grifo nosso)

Eis aqui a contrapartida da Razão e do Logos, tão ansiosamente procurada por Heidegger em seu *Kant-buch*! Notemos, por outro lado, que o pensamento, aqui, sem dúvida, não é reduzido à manipulação de conceitos e ultrapassa mesmo o domínio da linguagem. A Ideia estética é um objeto da faculdade da imaginação em relação a qual nenhum conceito é adequado. O que isso quer dizer, a não ser afirmar a, já mencionada, autonomia da imaginação? Segundo Kant, a imaginação revela-se poderosa na criação como que de uma outra natureza, e, mesmo que a matéria utilizada nessa nova criação seja-lhe fornecida pela própria natureza, a reconstrução executada pela imaginação, se bem que se perfazendo segundo leis análogas às encontráveis na natureza, seguem-se também princípios que se situam mais acima na razão, o que lhe permite afirmar sua liberdade diante da lei da associação e ultrapassar a natureza. Mas, proviriam esses princípios efetivamente da razão?

Tais representações da faculdade da imaginação podem chamar-se idéias, em parte porque elas pelo menos aspiram a algo situado acima dos limites da experiência, e assim procuram aproximar-se de uma apresentação dos conceitos da razão (das idéias intelectuais), e, por outro lado, e na verdade principalmente porque nenhum conceito pode ser plenamente adequado a elas enquanto intuições internas (...) transcendendo as barreiras da experiência mediante uma faculdade da imaginação que procura competir com o jogo da razão no alcance de um máximo, o gênio ousa torná-lo sensível em uma completude para a qual não se encontra nenhum exemplo na natureza.<sup>223</sup> (Grifo nosso)

Kant, aqui, vai além do que até então ele havia afirmado na “Analítica do Sublime”. Constatamos agora que a imaginação não é tão incapaz assim, que ela forja suas próprias Ideias, cujos objetos, evidentemente,

---

<sup>222</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.192-3.

<sup>223</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.194.

ela constrói independentemente de conceitos, Ideias, digo, com as quais ela pretende ultrapassar o domínio da experiência, mas isso não necessariamente no sentido de coincidir com as Idéias da Razão e a Lei Moral. Nessas duas últimas passagens, Kant afirma, explicitamente, que, ao contrário do que sugere a caracterização, que a “Analítica do Sublime” fornece, da imaginação como “penitente”, como incapacitada diante de uma Razão em relação a qual a primeira ansia ardorosa mas inutilmente coincidir, ao contrário dessa caracterização, digo, Kant agora afirma que a imaginação tem suas próprias Ideias, Ideias que são contrapartidas das Ideias de Razão, e que podem entrar em conflito e competição com estas últimas. Segundo Kant, essas Ideias estéticas gozam, enquanto “Ideias”, o mesmo *status* que as Ideias de razão, e, se nenhuma intuição é adequada a estas últimas, nenhum conceito é adequado às Ideias estéticas. Ora, mais uma vez estamos às voltas aqui com uma unidade, promovida pela imaginação, sintética de intuições que independe de conceitos, com um objeto constituído pela imaginação sem o auxílio do entendimento, e com uma Ideia forjada pela imaginação sem o auxílio da Razão. Como não ver que a *Crítica da Faculdade de Julgar* só tem sentido a partir da recuperação da concepção, própria à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, de uma imaginação produtiva?

Segundo Kant, com essas Ideias Estéticas, a imaginação revela-se como criadora, e, isso não só em relação à natureza, pois ao submeter a um conceito uma representação que, embora pertença à apresentação desse conceito, jamais deixa-se compreender por um conceito determinado, a imaginação amplia esteticamente esse conceito de maneira ilimitada.<sup>224</sup> Essas representações da faculdade da imaginação, que não constituem a apresentação de um conceito dado, mas que expressam somente as consequências conectadas com ela e o parentesco daquele conceito com outros conceitos, são, diz Kant, os “atributos estéticos” de um objeto, atributos que, ao contrário dos atributos lógicos, não exprimem aquilo que pertence ao conceito, mas, sim,

---

<sup>224</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.194

(...) algo diverso que dá ensêjo à faculdade da imaginação de alastrar-se por um grande número de representações afins, que permitem pensar mais do que se pode expressar, em um conceito determinado por palavras (...) e (que) impulsionam a faculdade da imaginação para nesse caso pensar, embora de modo não desenvolvido, mais do que se deixa compreender em um conceito, por conseguinte em uma expressão linguística determinada.<sup>225</sup>

Como, diante de tais afirmações, pode Kant dizer<sup>226</sup> ainda que a poesia é a mais superior forma de arte? Não nos interessa discutir essa questão. O que importa notar é que, segundo Kant, a imaginação “pensa” sem conceitos e sem palavras, e que, com a introdução da noção de Ideias Estéticas, Kant já não poderia estar inteiramente à vontade para afirmar que a aspiração da imaginação a ultrapassar os limites da experiência está de acordo com os (e vai de encontro aos) desígnios da Razão ou da Lei Moral. Se a Razão possui objetos que não podem ser apresentados pela imaginação, esta, por sua vez, possui objetos que escapam à jurisdição do Logos e da Razão. É assim que pode haver um conflito e competição entre Razão e imaginação, entre Moral e Arte. Kant, quando não consegue pôr a imaginação a serviço da Razão e da Moral, quando o conflito entre essas faculdades e a imaginação torna-se manifesto, Kant opta pela limitação e até eliminação da imaginação. É assim que, respondendo à questão sobre o que seria preferível manifestar em matéria de arte, se o “gosto” ou o “gênio”, Kant diz que isso equivale a optar entre a faculdade do juízo e a imaginação, respectivamente, e que, de fato, se algo deve ser sacrificado, que seja sacrificado o gênio e a liberdade da imaginação, de modo a preservar a integridade do entendimento.<sup>227</sup> Da mesma maneira, quando se trata da apresentação de uma Ideia da Razão pela imaginação, Kant diz, não só que essa apresentação é sempre inadequada, indireta ou simbólica, mas também que ela não interessa à Razão. Segundo Kant, ao invés de desestimular o sentimento moral, a

<sup>225</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.195-6.

<sup>226</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.215.

<sup>227</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.203.



incapacidade da imaginação em fornecer imagens das Ideias da Razão é um estímulo para que se ultrapassem as barreiras da sensibilidade.

(...) pois lá onde agora os sentidos nada mais vêm diante de si e a inconfundível e inextinguível idéia da moralidade contudo permanece, seria antes preciso moderar o ela de uma faculdade da imaginação ilimitada para não a deixar elevar-se até o entusiasmo, como, por medo da debilidade dessas idéias, procurar ajuda para elas em imagens...<sup>228</sup>

A exaltação, segundo Kant, é, por assim dizer, o desespero diante do caráter meramente negativo da apresentação da ideia da moralidade pela imaginação, é a ilusão de ver algo para além de todos os limites da sensibilidade. Em breve, em relação aos *Sonhos de um Vidente*, mostraremos como, na vinculação da imaginação à temporalidade e na, conseqüente, caracterização negativa da primeira, foi importante essa concepção kantiana segundo a qual o espaço, assim como as imagens nele produzidas, estão, por assim dizer, mais distantes da Razão Moral, mais ligados à sensibilidade, do que o tempo. É essa mesma indignação de Kant frente à sensibilização das ideias morais que se manifesta aqui, quando Kant afirma que, além de a apresentação pela imaginação de uma Ideia da Razão ser uma apresentação inadequada, indireta, no limite impossível, ela, além de tudo, é uma apresentação que degrada, que rebaixa o objeto apresentado. Se, no domínio do Conhecimento, a imaginação deve submeter-se ao entendimento, e se mesmo no domínio da Arte, ela deve sujeitar-se à disciplina da faculdade do juízo de gosto, no domínio da Moral ela parece, segundo Kant, dever ser expulsa. Como evitar a conclusão de que a concepção kantiana da imaginação, tal como veiculada pela *Crítica da Faculdade de Julgar*, é eminentemente negativa? Faculdade “máxima” da sensibilidade, a imaginação, nas ocasiões em que não está sujeita ao entendimento, brincaria, no ajuizamento do belo, de “estar sujeita ao entendimento”, e, no ajuizamento do sublime, confessar-se-ia limitada, reverenciaria e aspiraria a coincidir com a Razão, Razão que,

<sup>228</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.125.

no entanto, não vê proveito algum em tal contágio. Felizmente, porém, Kant nem sempre se limita a essa concepção negativa, que vincula a imaginação à sensibilidade e dá o mesmo destino a ambas.

Com efeito, ao analisar o aporte moral do sentimento do sublime, Kant diz que, se no sentimento moral puro a razão faz violência à sensibilidade, no sentimento do sublime é a imaginação que, enquanto “instrumento” da razão, faz violência à sensibilidade.<sup>229</sup> Sobre tudo, porém, ao mostrar como pode haver, no sentimento do sublime, a junção, já mencionada aqui, entre uma desconformidade com uma conformidade a fins, um desprazer com um prazer, Kant procura o exemplo de uma tal junção mesmo ao nível de uma avaliação lógica de grandezas e, ao assim fazer, introduz o que de mais importante a *Crítica da Faculdade de Julgar* oferece à concepção da imaginação.

A medição de um espaço (como apreensão) é ao mesmo tempo descrição do mesmo, por conseguinte movimento objetivo da imaginação e um progresso; a compreensão da pluralidade na unidade, não do pensamento mas da intuição, por conseguinte do sucessivamente apreendido em um instante, é contrariamente um regresso, que de novo anula a condição temporal no progresso da faculdade da imaginação e torna intuível a simultaneidade. Ela é, pois (já que a sucessão temporal é uma condição do sentido interno e de uma intuição), um movimento subjetivo da faculdade da imaginação, pelo qual ela faz violência ao sentido interno, a qual é tanto mais perceptível quanto maior é o quantum que a faculdade da imaginação compreende em uma intuição. O esforço, portanto, de acolher em uma única intuição uma medida para grandezas, cuja apreensão requer um tempo considerável, é um modo de representação que, considerado subjetivamente, é contrário a fins, objetivamente, porém, é necessário à avaliação da grandeza, por conseguinte conforme a fins: no que contudo a mesma violência que é feita ao sujeito através da faculdade da imaginação é ajuizado como conforme a fins com respeito à destinação inteira do ânimo.<sup>230</sup> (Grifo nosso)

---

<sup>229</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.117.

<sup>230</sup> KANT. *Juízo*, *SW*. vol.II, 1922, p.99-100.

Makkreel<sup>231</sup> vê, nessa passagem da *Crítica da Faculdade de Julgar*, um importante ponto de ruptura entre essa *Crítica* e a *Crítica da Razão Pura*. De forma bastante acertada, Makkreel diz que, enquanto na *Crítica da Razão Pura* a imaginação está vinculada ao escoar temporal contínuo do sentido interno, e necessita de um conceito do entendimento para a compreensão, num todo, das representações sucessivas e efêmeras e para a intuição da coexistência, na “Analítica do Sublime”, ao contrário, Kant, com a introdução desse “regresso” e com a consideração de uma compreensão estética, romperia a anterior vinculação entre imaginação e temporalidade.<sup>232</sup> Makkreel também acerta quando, criticando de passagem a tese de Heidegger, afirma que as modificações ocorridas entre a primeira e a segunda edição da *Crítica da Razão Pura* concernem ao sentido interno, à temporalidade e à imaginação.<sup>233</sup> Tudo isso está de acordo com aquilo que já avançávamos anteriormente. Makkreel, no entanto, e infelizmente, dedica-se, na sequência, a mostrar que esse rompimento entre imaginação e temporalidade não significa um comprometimento metafísico por parte de Kant, já que, segundo Makkreel, a temporalidade não é, por aquele regresso, transcendida, mas limitada “a partir de dentro” dela mesma, e, ainda, para desenvolver essa ideia, Makkreel, estranhamente, procura aprofundar a distinção entre compreensão estética e compreensão lógica, ignorando, assim, a passagem, já mencionada aqui, em que Kant vincula a segunda à primeira. O exemplo de Makkreel serve-nos, de maneira excelente, para mostrar quão numerosa é a companhia em que se encontra Kant na atribuição de uma primazia ao tempo, na concepção da temporalidade como originária, pois Makkreel parece não fazer ideia alguma do que está além dessa temporalidade, daquilo ao qual nos conduz o “regresso” mediante o qual a imaginação “faz violência” ao sentido interno e sua temporalidade, a saber, o espaço, e é por isso que Makkreel fracassa na explicação do modo como aquele regresso torna possível a intuição da “coexistência”. Aqui, devemos

---

<sup>231</sup> MAKKREEL. *Journal of Aesthetic and Art Criticism*, 42, 1984, p.303-316.

<sup>232</sup> *Ibidem*, p.307.

<sup>233</sup> *Ibidem*, p.315 n.6.

notar que Makkreel traduz, ou aceita a tradução, de “Zugleichsein” por “coexistence”, quando o mais correto seria traduzi-lo como “*simultaneity*”. Porém, como, em Kant, “coexistência” significa “simultaneidade”, como se pode ver na terceira das “Analogias da Experiência”, e como veremos a seguir, esse equívoco na tradução não é pernicioso. Ora, que sentido dar a essa passagem de Kant, que não o de que a medição, descrição e, mais fundamentalmente, a intuição do espaço não pressupõe a intuição do tempo? Até então, na *Critica da Razão Pura*, essa intuição do espaço, enquanto representação, estava necessariamente submetida à forma do sentido interno, quer dizer, ao tempo. O espaço, assim, só era intuído a partir da apreensão sucessiva de suas partes. Lembremos a famosa passagem da *Critica da Razão Pura* em que Kant diz que, no escoar contínuo puramente temporal do sentido interno, um múltiplo qualquer só pode, num instante, ser representado como unidade absoluta.<sup>234</sup> Na terceira “Analogia da Experiência”, Kant diz que a síntese da apreensão da imaginação não pode fornecer a intuição da coexistência, já que ela só pode revelar que uma percepção está no sujeito enquanto a outra não está, e vice-versa<sup>235</sup>, e que, para que essa coexistência subjetiva possa ser transformada em objetiva, é preciso um conceito da influência recíproca que vigora entre os objetos daquelas percepções. Mas, se, no desfiladeiro absolutamente inextenso do escoar puramente temporal do sentido interno um múltiplo qualquer só pode ser representado como uma unidade (temporal) absoluta, então não haveria aí lugar para duas percepções diferentes e simultâneas. Quer dizer, nesse caso, não haveria essa “coexistência subjetiva” que, segundo Kant, precisa de um conceito para transformar-se em objetiva. Aqui notamos uma diferença importante entre a terceira e a segunda analogia, ao passo que, nesta última, a sucessão das representações precisava de um conceito que tornasse essa sucessão subjetiva uma sucessão objetiva, já na terceira analogia, não se pode sequer falar de uma simultaneidade ou coexistência subjetiva, pois, ao contrário do que Kant pretende, a pura sucessão de representações A, B,

<sup>234</sup> KANT. *CRP*, *SW*, vol.I, 1922, p.A-99.

<sup>235</sup> KANT. *CRP*, *SW*, vol.I, 1922, p.B-257.

A, B, etc. não pode dar a ideia de que A e B, mesmo enquanto representações subjctivas, sejam simultâneos ou coexistentes. Sob a pressuposição do caráter originário daquela temporalidade, sob a pressuposição da primazia do tempo, duas representações simultâneas só podem constituir uma unidade (temporal) absoluta. Ora, como não ver que a intuição da coexistência, na medida em que implica uma diferenciação no interior da própria simultaneidade, exige a intuição, não do tempo, mas do espaço. E, de mais a mais, deveria mesmo parecer incrível que, com Kant, tantos acreditassem poder derivar a intuição do espaço a partir daquele escoar puramente temporal que se atribui ao sentido interno. Makkreel está certo ao dizer que, por não ter levado em consideração o “regresso” da apreensão imaginativa, acima mencionado, Kant impediu-se de pensar a coexistência, mas ele erra ao não ver que, o que está para além do tempo, não é o transcendente, mas sim o espaço, e erra também ao não ver que é sob o espaço que devemos pensar a coexistência. Na passagem acima, Kant diz que a unidade de medida, a ser utilizada na mensuração ou descrição do espaço, resulta da compreensão de um múltiplo apreendido apenas sucessivamente, isto é, temporalmente, apreensão que, no entanto, é anulada por uma compreensão, que, como um regresso, anula a condição temporal. Mas, por que afirmar que aquela apreensão temporal é necessária? Por que não admitir a intuição, mesmo enquanto representação do sentido interno, de coexistentes e espaços puros? Como é que uma anulação da condição temporal pode ser suficiente para o surgimento de uma intuição do espaço? E por que manter que esta última pressupõe uma anterior apreensão sucessiva e temporal de um múltiplo? Todas essas dificuldades manifestam a presença ainda da primazia do tempo em relação ao espaço, e isso, ainda, mesmo na ocasião em que essa primazia começa a desmoronar.

De modo a exemplificar o modo como essa primazia que Kant confere ao tempo adquiriu, por assim dizer, um caráter de “autoevidência”, gostaríamos de mencionar o texto de Havet intitulado *Kant et le problème du temps*<sup>236</sup>. Havet aí contesta, e nisso ele é amplamente influenciado

<sup>236</sup> HAVET. *Kant et le problème du temps*. 1946.

do por Heidegger e por Bergson, a concepção kantiana do tempo como mera forma da sensibilidade do sentido interno. Baseado nas críticas de Bergson sobre uma suposta espacialização do tempo por parte de Kant, baseado também na ideia bergsoniana de uma intuição direta do Eu em si mesmo como duração pura, e baseado ainda nas concepções de Heidegger do *Kant-buch* sobre o caráter essencialmente finito do conhecimento ontológico, tal como desvendado pela Crítica, Havet critica o fato de Kant ter promovido uma ruptura entre a temporalidade e o Eu-em si mesmo, ou Eu transcendental, Eu que é pensado assim como intemporal e, portanto, como infinito, e que tem diante de si a temporalidade empobrecida e espacializada de “seus” fenômenos, desconhecendo assim a temporalidade originária de seu próprio ato constituinte. E a razão dessa ruptura, segundo Havet, e aí ele continua seguindo Heidegger, deveu-se à necessidade de Kant de dar lugar à moral: se o Eu puro deve ser separado da temporalidade que, supostamente, é característica apenas de seus fenômenos, é para dar lugar à causalidade absolutamente livre e sem condições antecedentes do Eu enquanto Ser inteligível. E o que Havet procura, então, mostrar, é que a atribuição de uma temporalidade originária ao Eu-em-si não é incompatível com o conceito de liberdade e de ação moral. Não precisamos, e não devemos, descer até a consideração detalhada das análises a que Havet submete as principais passagens da *Crítica da Razão Pura*, pois o princípio que norteia todas essas análises não é, nelas, tematizado. Não há como negar que a ênfase na temporalidade do ato constituinte do sujeito corresponde a um aspecto importante da doutrina de Kant, mas poderíamos dizer que, ao fazer desse um aspecto exclusivo de todos os outros, ao pensar, por exemplo, que as formas da sensibilidade, o tempo (espacializado) e o espaço, podem ser derivadas dessa temporalidade originária do ato constituinte<sup>237</sup>, Havet está, por assim dizer, sendo mais “kantiano” do que Kant mesmo o foi. É assim que, sem se dar conta da novidade que a refutação do idealismo introduz na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* e sem se dar conta do quanto essa novidade abala a prioridade que ele, mais

<sup>237</sup> HAVET, 1946, p.163.

ainda do que Kant, atribui ao tempo, Havet, comentando essa refutação, afirma, sem mais, que “o permanente no espaço implica em que o objeto espacial seja também temporal”<sup>238</sup>, temporalidade e espacialidade que ultimamente derivariam da temporalidade originária do ato que constitui tal objeto. Ora, é essa derivação do espaço a partir do tempo, de qualquer tempo, que a nova refutação do idealismo vem negar, como vimos na passagem de Kant citada acima, mesmo ao tentar descrever o espaço como a apreensão sucessiva de um múltiplo pela imaginação, Kant é obrigado a admitir um regresso desta, que anula aquela condição temporal. Kant aí ainda está preso à ideia da primazia do tempo, e é por isso que ele supõe que uma apreensão sucessiva esteja, de qualquer modo, dentre as condições antecedentes à apreensão do espaço. Mas, nas passagens com que concluímos a seção anterior deste trabalho, Kant já dizia, claramente, que a apreensão do espaço não pode derivar da apreensão do tempo, e revelava, assim, o verdadeiro sentido da nova refutação do idealismo. É esse sentido que Havet parece desconhecer, já que, conforme ele afirma, o permanente no espaço é também algo de temporal, como poderia esse permanente servir para a determinação temporal dos estados do sentido interno de que fala a refutação do idealismo tal como empreendida por Kant? Mas a mais definitiva rejeição da proposta de Havet, que consiste em atribuir uma temporalidade originária ao *Eu-em-si* enquanto contraposta à temporalidade espacializada do *Eu-fenômeno*, vem de Kant mesmo: com efeito, na primeira das *Oito pequenas redações*, Kant, respondendo à questão sobre se o que meramente pensamos deve ou não ser considerado como “experiência”, traça uma distinção entre, de um lado, a consciência empírica da determinação, pelo pensamento, de nossos estados no tempo e, de outro lado, aquele pensamento mesmo. Assim, o pensamento mediante o qual apreendemos e demonstramos as propriedades de uma figura constitui um objeto de experiência, mas isso apenas na medida em que o ânimo é afetado pela faculdade de pensamento: por outro lado,

---

<sup>238</sup> HAVET, 1946, p.138.

(...) o pensamento mesmo, embora ocorra igualmente no tempo, não toma de modo algum o tempo em consideração quando trata-se de pensar as propriedades de uma figura. Mas a experiência é impossível sem a determinação temporal a ela ligada, porque nela sou passivo e me sinto afetado segundo a condição formal do sentido interno.<sup>239</sup> (Grifo nosso)

Note-se que o pensar que, segundo Kant, não se deixa captar como “objeto de experiência”, posto que tais objetos são supostos como necessariamente determinados no tempo, é um pensamento concernente às propriedades de uma figura, portanto, ao espaço. Na sequência dessa passagem, Kant, no entanto, considera e rejeita propostas como a de Havet:

A consciência de que executo uma experiência é a representação de minha existência enquanto empiricamente determinada, quer dizer, no tempo. Agora, se esta consciência fosse, por sua vez, ela mesma empírica, então esta mesma determinação temporal deveria, por sua vez, ser representada como contida sob as condições da determinação temporal de meus estados. Um outro tempo precisaria, portanto, ser pensado, sob o qual (não no qual) o tempo, que constitui a condição formal de minha experiência interior, estivesse contido. Haveria então um tempo no qual e, ao mesmo “tempo”, com o qual um dado tempo decorreria, o que é um absurdo. A consciência de executar uma experiência ou também de pensar em geral é, portanto, uma consciência transcendental, não uma experiência.<sup>240</sup>

Compartilhamos com Havet a ideia de que essa consciência transcendental não deve sempre manter esse caráter inexpugnável, mas é óbvio que, ao invés de uma dupla temporalidade, Kant está mais próximo de da rejeição da primazia até então concedida ao tempo. Pois, como pensar a coexistência dessas supostas “duas temporalidades”? Trata-se de uma coexistência no espaço ou de uma “coexistência” no tempo? Se Havet afirmasse a segunda alternativa, então ele precisaria admitir, tal como

<sup>239</sup> KANT. *SW*. vol.VIII, 1922, p.163-4.

<sup>240</sup> KANT. *SW*. vol.VIII, 1922, p.164.



Kant aponta acima, uma “terceira” temporalidade, cuja coexistência, por sua vez, com as duas primeiras exigiria uma “quarta”, uma “quinta”, etc., temporalidade, o que é absurdo. Se se trata de uma coexistência no espaço, então já não há razão alguma para a introdução nem mesmo de uma segunda temporalidade, pois esta só foi introduzida devido à esperança de, com ela, explicar a coexistência sem recurso à intuição do espaço. Não é acidental o fato de Kant tomar, como exemplo, de “simples pensar” o pensamento de uma figura geométrica, pois o pensamento de tal figura, assim como o de qualquer outra imagem, não leva em consideração o tempo. Mas, como a experiência aqui, ainda, é pensada como necessariamente vinculada à determinação temporal, aquilo que, no pensamento, refere-se às propriedades da figura, é remetido por Kant à consciência transcendental, já que aquilo não toma em consideração o tempo. Mas, perguntamos, não toma em consideração também o espaço? Como poderia o pensamento referir-se às propriedades da figura sem tomar em consideração o espaço? Vemos assim, claramente, que, ao invés de admitir uma dupla temporalidade, Kant está mais inclinado a rejeitar a ideia de que toda experiência é necessariamente vinculada a uma determinação temporal, e, isso, mesmo e principalmente em relação à experiência interior.

Mas, poderia nos ser objetado, estaríamos querendo insinuar que, ao invés de uma dupla temporalidade, Kant estaria disposto a admitir uma espacialidade? E atribuir uma determinação espacial aos fenômenos do sentido interno não seria tão ou mais absurdo que a ideia da dupla temporalidade? Ora, a isso respondemos que Kant, de fato, estava inclinado, em conexão com a questão do “regresso” da faculdade da imaginação na descrição do espaço, em conexão com a novidade introduzida pela refutação do idealismo, a destronar o tempo como condição necessária de todos os fenômenos, quer dizer, Kant estava inclinado a admitir que mesmo fenômenos do sentido interno podem apresentar-se, não como temporal, mas contudo como espacialmente determinados. Afirmamos ainda que essa rejeição da primazia do tempo abriria novas perspectivas à teoria kantiana da imaginação, pois, uma vez desvinculada da tem-

poralidade, ela não seria mais confundida, seja com a lembrança, enquanto imaginação reprodutiva, seja com a regra contida num conceito, enquanto imaginação produtiva, quer dizer, ela referir-se-ia àquilo que um conceito absolutamente não é ou não comporta, a saber, à imagem. Seria isso absurdo? Não, pois, na medida em que, no que segue, constatarmos, ao investigar, por assim dizer, a pré-história daquela primazia conferida por Kant ao tempo, que houve uma outra primazia, da qual aquela primazia pode ser dita uma reação exagerada, a sugestão acima parecerá bem mais plausível e confirmada.

Antes disso, porém, devemos fazer aqui uma breve referência à *Antropologia* escrita por Kant em 1797. Kant nela define a imaginação como a faculdade da intuição de um objeto na ausência deste e procede a uma distinção, já conhecida, entre imaginação produtiva e reprodutiva, sendo que a primeira é dita ser a faculdade de apresentação a priori, precedendo, portanto, toda experiência. Fora isso, Kant enfatiza o caráter não criador mesmo da imaginação produtiva, quer dizer, Kant aponta insistentemente para o fato de que a imaginação tem de buscar alhures, nos sentidos e na percepção, a matéria de suas imagens.<sup>241</sup> Poder-se-ia perguntar de onde a imaginação tira a matéria de suas imagens quando ela funciona como faculdade de apresentação a priori? Mas a *Antropologia* não se presta a um tratamento desse tipo, e, de fato, é difícil compreender a ideia que Kant fazia de tal disciplina. Como contrapartida empírica da “Metafísica dos Costumes” racional, a Antropologia deveria contrapor-se a esta da mesma maneira como a Física contrapõe-se à Metafísica<sup>242</sup>, quer dizer, a Antropologia deveria expor as condições de aplicação da Moral<sup>243</sup>. Porém, como, para Kant, a Moral em nada é afetada pela consideração das condições de sua aplicabilidade, parece não restar à “Antropologia” senão a tarefa de juntar, de modo não-sistemático, os hipervalores hipotéticos da “prudência”, ou, em geral, das regras e preceitos do “bem-viver”. E, de um modo geral, há razões para acreditar que,

---

<sup>241</sup> KANT. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. 1983. STUTTGART, 1983. Ou *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris, 1964. Seção 28.

<sup>242</sup> KANT. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. 1980. In: *Os Pensadores*, p.104.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p.123.

após a *Crítica da Faculdade de Julgar*, a teoria kantiana da imaginação chegou a sua forma “definitiva”. Definitiva, entre aspas, porque, para nós, a teoria da imaginação contida nessa *Crítica* deve ser tida como o princípio de reconstrução de uma outra, a ser procurada no período que precede, não só essa *Crítica*, mas precede também a *Crítica da Razão Pura*. Ao analisar o tratamento dispensado por Kant ao tema da imaginação na *Crítica da Faculdade de Julgar*, temos a impressão de que a teoria da imaginação kantiana chegou aí a um limite, limite que ela não pode ultrapassar a não ser voltando para trás.

Com efeito, distinguimos, naquela análise, uma interpretação que chamamos caricatural de uma interpretação que se endereça a uma teoria positiva da imaginação. Segundo a primeira, que não deixa de representar o extrato mais visível da *Crítica da Faculdade de Julgar*, a imaginação estaria, nos juízos estéticos reflexionantes, ora vinculada ao entendimento, com vistas ao conhecimento teórico e empírico, ora vinculada à razão, com vistas ao conhecimento prático e moral. Assim, a imaginação, mais uma vez, surgiria como o intermediário entre dois polos de atração que a consomem de forma definitiva: tal como antes, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, ela consumia-se na tarefa de promover a intermediação entre entendimento e sensibilidade, consumir-se-ia ela agora, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, na tarefa de promover, sob o nome de faculdade do Juízo, a intermediação entre entendimento e razão. Não são poucos aqueles que veem, nesse papel de intermediador privilegiado que Kant confere à imaginação, o grande e talvez exclusivo valor da teoria kantiana da imaginação. Parece-nos, no entanto, necessário pensar, como já afirmamos anteriormente, no sentido dessa intermediação: e não há maneira de impedir que a imaginação seja consumida pelos polos que intermedeia, a não ser pensando estes polos mesmos como originários da imaginação. Essa é a interpretação que, conforme anteriormente afirmamos, é necessário colocar no lugar da interpretação caricatural mencionada acima. Foi assim que mostramos, em relação ao ajuizamento do belo, que a imaginação é pensada como o lugar de origem dos conceitos empíricos, e, em relação ao ajuizamento do sublime,

como origem de Ideias que não estão, necessariamente, de acordo com a lei moral. Mas, se essa interpretação ainda precisa lutar para se impor no lugar da primeira, isso se deve ao fato de a imaginação ter sido, por ocasião da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, desqualificada enquanto capaz de promover a unidade da síntese de um múltiplo dado na intuição. Agora, toda a *Crítica da Faculdade de Julgar* acena para a, e clama pela, possibilidade dessa unidade da síntese promovida pela imaginação: ela, ora é o objeto, ora é a Ideia, sem conceito, sem fim, de que incessantemente fala essa Crítica. Ora, a desqualificação da imaginação enquanto promotora dessa unidade da síntese deveu-se, como vimos, a uma determinada atitude, que poderia ter sido outra, de Kant quando da nova refutação do idealismo, a saber, deveu-se ao fato de Kant, diante da constatação de que a determinação temporal das representações do sentido interno pressupunha a intuição de um permanente no espaço, ao invés de pensar essa intuição como realizável pela imaginação, preferiu continuar pensando a imaginação como vinculada ao sentido interno e a sua temporalidade, o que, por sua vez, fez com que aquele permanente no espaço fosse considerado como fora do alcance direto e imediato da imaginação, como sendo, juntamente com a percepção e os objetos do sentido externo, apenas reproduzido por ela. E se, do lado da sensibilidade, reafirma-se o caráter espontâneo-reprodutor da imaginação; do lado do entendimento, reafirma-se seu caráter receptivo-reprodutor. É assim que, modificando posições assumidas na primeira edição da *Crítica*, Kant, do lado da sensibilidade, diz que a imaginação pressupõe uma percepção que lhe seja anterior e que, como receptividade, forneça-lhe a matéria para sua atividade espontânea de síntese, e, do lado do entendimento, diz que a imaginação apenas sintetiza um múltiplo segundo regras que ela não se outorga a si mesma, ao contrário, que ela recebe do entendimento. E é assim, como faculdade da síntese de um múltiplo que lhe advém de alhures segundo regras que lhe são impostas de fora, que a imaginação apresenta-se na interpretação caricatural da *Crítica da Faculdade de Julgar*. Aí também, no ajuizamento do belo, ela “brinca” de “estar a serviço do entendimento na efetuação de um conhecimento em-

pírico”, e, no ajuizamento do sublime, ela “seriamente” confessa diante da Razão seu caráter inadequado para a efetuação de um conhecimento prático-moral. Em ambos os casos, nega-se autonomia à imaginação, quer dizer, nega-se, como anteriormente foi negado, que a imaginação possa outorgar-se regras a si mesma para a promoção de uma unidade da síntese de um múltiplo dado na intuição, ou seja, nega-se que a imaginação possua objetos e possua Ideias próprias, independentemente de conceitos do entendimento ou da razão. Mas vimos que, em última análise, o que estava em jogo nessa atitude de Kant para com o tema da imaginação era o impacto que a admissão de uma intuição puramente espacial poderia ter sobre a primazia até então concedida por Kant ao tempo. Podemos conjecturar assim que, entre 1787 (segunda edição da *Crítica da Razão Pura*) e 1791 (*Crítica da Faculdade de Julgar*), período, aliás, que coincide com aquele em que se dá as importantíssimas *Oito pequenas redações*, Kant promoveu uma reavaliação da primazia que, ao menos, desde *Dissertação de 1770*, ele havia concedido ao tempo. Essa reavaliação, cujos passos iniciais é indicada, não só pela admissão de um “regresso” da imaginação na descrição do espaço, nem só pela admissão de que o espaço não pode ser representado por uma imaginação vinculada a uma determinação exclusivamente temporal, como mostramos anteriormente, mas também por uma interpretação que, por assim dizer, salve a *Crítica da Faculdade de Julgar* de uma interpretação caricatural, essa reavaliação, digo, não foi completada por Kant em suas obras subsequentes àquele período. Precisamos, portanto, retornar ao período “pré-crítico”, de modo a, mediante a determinação das condições que antecederam o advento daquela prioridade que Kant confere ao tempo, estabelecer as diretrizes segundo as quais essa reavaliação, que é vital para a teoria da imaginação, poderia ser implementada.

## 7.3 - A Imaginação Kantiana entre o Primado do Espaço e o Primado do Tempo

### *O primado do espaço*

Devemos esclarecer, no entanto, que, ao procurar estabelecer a origem da temporalização kantiana da imaginação no período “pré-crítico”, não estamos interessados em investigar a evolução da concepção kantiana do tempo e do espaço enquanto tais e por si mesmos. Essa tarefa ultrapassaria em muito o âmbito de interesse desta pesquisa. Em relação ao tempo e ao espaço kantianos, interessa-nos somente suas “prioridades” relativas, ou seja, sua referência ao sujeito, ao Eu ou à alma e sua faculdade da imaginação. Afirmamos anteriormente que a novidade introduzida pela refutação do idealismo, tal como efetuada na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, a saber, a constatação de que toda determinação temporal das representações do sentido interno pressupõe a intuição de algo permanente no espaço, abalava a prioridade concedida por Kant ao tempo, prioridade que, por ter sido, apesar disso, mantida por Kant, foi apontada por nós como a responsável pela perda do aspecto positivo com que a imaginação havia sido investida na primeira edição daquela *Crítica*. Aquela constatação pareceu-nos realmente “nova”, já que não havia vestígios dela na primeira edição da *Crítica*. Ora, para nossa própria surpresa, verificamos agora que essa “novidade” não era tão nova assim para Kant. Com efeito, num de seus primeiros textos, pertencente a uma época em que ainda não havia se desvinculado completamente de seus mestres e predecessores imediatos, Kant, na *Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico*, de 1755, trinta e dois anos, portanto, antes da segunda edição da *Crítica*, dedica-se à prova de um princípio da sucessão, segundo o qual a substância só pode sofrer alguma alteração na medida em que é ligada a outras substâncias, de modo que a dependência mútua entre essas substâncias determina a alteração na mudança de seus estados. Segundo Kant, uma substância

simples, livre de toda ligação com outras, é, por isso, completamente imutável. E, mesmo quando ligada a outras, diz Kant, no caso de essa ligação ou relação não ser alterada, não haverá alteração no estado da substância. Num mundo em que não houvesse movimento, diz Kant, na medida em que o movimento é a aparição de uma alteração na relação, não haveria de modo algum sucessão mesmo nos estados interiores da substância. Se for, portanto, finaliza Kant, completamente eliminada a relação da substância com outras substâncias, então desaparecerá do mesmo modo a sucessão e o tempo.<sup>244</sup> A prova que Kant então fornece para esse princípio é baseada naquela mistura wolffiana dos princípios de não-contradição e de razão suficiente, e não nos interessa examiná-la. Mas na “aplicação” daquele princípio, vemos Kant alardear sua utilidade na refutação do idealismo: pois a alma, diz ele, apresenta-se, no sentido interno, igualmente sujeita a alterações interiores, alterações que, como demonstrado, não poderiam surgir somente a partir da natureza da alma, considerada como fora da relação com outras substâncias. Assim, conclui Kant, é preciso haver outra coisa fora da alma, com a qual esta mantém relações alternantes. Mesmo as alterações no interior das representações estariam, segundo Kant, dessa forma vinculadas aos movimentos dos corpos fora dessas representações.<sup>245</sup> Daí, finaliza Kant, a grande autenticação da certeza contida na asserção, segundo a qual todo espírito finito deve, de qualquer modo, munir-se ou estar equipado com um corpo organizado. Kant diz que Crusius, que de fato é o mentor dessa asserção, concorda com ele.<sup>246</sup> Ora, como poderia um leitor da *Crítica*, acostumado à primazia conferida por Kant ao tempo, suspeitar que ele, um dia, tenha admitido essa espécie de primazia do espaço? Como poderia alguém suspeitar que a “Refutação do idealismo”, tal como introduzida somente na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, já estava completamente delineada trinta e dois anos antes? E como explicar que, no “Paralogismo do Idealismo Empírico” da primeira edição dessa *Crí-*

<sup>244</sup> KANT. Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis, *SW*, vol. V, primeira parte, 1922, p.42.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p.44.

<sup>246</sup> KANT. *SW*. vol.V, 1922, p.45.

tica, tal recurso, a saber, a demonstração de que as alterações do sentido interno dependiam de algo que se apresentasse ao sentido externo, não foi, de modo algum, mobilizado por Kant? Mas se trata realmente de uma “primazia do espaço”?

Vemos, na sequência do texto, onde Kant dedica-se à prova de um outro princípio, o princípio da coexistência, que, abstração feita do leibnizianismo, trata-se efetivamente de uma primazia do espaço: Kant não refere esse princípio imediatamente à intuição do espaço, mas, sim, ao entendimento divino, que constitui o fundamento comum da relação e comunidade passível de estabelecer-se entre substâncias cujas existências isoladas não comportariam tal relação e comunidade. O núcleo daquilo que Kant diz a respeito desse princípio e de sua prova pode, grosso modo, ser resumido assim: do fato de que Deus tenha dado existência a várias substâncias não se segue que elas mantenham relações entre si, quer dizer, essas relações, assim como o lugar e o espaço, derivados dessas relações, ocupados pelas substâncias depende de um decreto adicional de Deus, são um “esquema” ou uma representação do entendimento divino. Essa concepção do espaço como forma de representação sensível do próprio entendimento divino ocupará, conforme mostraremos, um papel importantíssimo na evolução do pensamento de Kant. O que, por enquanto, queremos notar é que, abstração feita dessa referência do espaço ao entendimento divino, Kant aqui, se não está prestes a romper com a concepção leibniziana, segundo a qual o espaço deriva das relações entre as substâncias existentes, não deixa de dar um primeiro passo nesta direção: pois ele acaba de afirmar que, da existência dessas substâncias, não se segue que elas mantenham relações entre si e, portanto, não se segue que um espaço seja por este meio formado.<sup>247</sup> Como sabemos que, posteriormente, Kant romperá com a concepção leibniziana, não apenas enquanto ela pretende derivar o espaço da existência das substâncias, como ele o faz aqui, mas também enquanto ela pretende derivar o espaço das relações mantidas por substâncias existentes, o que ele não faz ainda aqui, podemos interpretar a prova do princípio ante-

<sup>247</sup> KANT. *SW*. vol.V, 1922, p.48.



rior, do princípio da sucessão, como veiculando uma autêntica primazia do espaço, pois, dizia ali Kant, sem alteração nas relações externas, (o que interpretamos agora, com as ressalvas já feitas acima, como) sem uma alteração de lugar, sem uma alteração nas relações espaciais, não há alteração nem mudança, não há nem sucessão nem tempo, e isto mesmo em relação aos estados interiores da substância, mesmo em relação aos estados interiores da alma, e mesmo, finalmente, em relação às representações de seu sentido interno. Há, aqui, de fato, um privilégio do espaço em relação ao tempo que um leitor da Crítica mal poderia imaginar. O fato de que um espírito finito equi-pe-se com um corpo organizado e que, portanto, ocupe um lugar no espaço, não é algo contingente, ao contrário, é algo necessário, pois sem esse corpo ele não poderia manter relações externas, de modo que não lhe adviriam nenhuma mudança interna, ele não estaria no tempo e, portanto, não seria finito. Notemos que, segundo esse princípio do primado do espaço, os estados internos de uma substância dependem, como vimos, das relações externas mantidas por essa substância com outras substâncias, de modo que até mesmo o seu “estado representativo” interno depende das alterações de lugar ocorridas fora dele e da alma, alma que, por estar necessariamente ligada a um corpo, ocupa, tal como este, um espaço. É curioso encontrar Kant no interior de uma concepção que, ao invés de temporalizar o espírito ou a alma, como depois de Kant tornou-se a regra, trata, ao contrário, de espacializá-los. É assim que, ao pensar em outros mundos possíveis, mundos que não manteriam relação alguma com o nosso, dado que a existência de substâncias isoladas não inclui a existência de relações recíprocas entre elas, Kant não reserva a espacialidade a este nosso mundo, ao contrário, duplica-a e concebe-a como vigente também nestes outros mundos. E, mesmo no que diz respeito ao nosso mundo, Kant, desenvolvendo uma última aplicação do princípio da coexistência, afirma que espírito e corpo mantêm relações mútuas, mas que essas relações são externas e são relações de dependência, e não, tal como prescreve o princípio leibniziano da harmonia preestabelecida, uma simples concordância

e coincidência entre dois planos distintos e paralelos.<sup>248</sup> Quer dizer, haveria uma interação direta, no espaço, entre alma e corpo. Kant não aborda o problema a respeito do modo como, nesse caso, a alma distinguir-se-ia do corpo, ou de uma parte deste. O que, de qualquer forma, é surpreendente para um leitor da Crítica, é constatar que Kant, em 1755, admitia, explicitamente, o princípio do primado do espaço, e considerava, como digno de uma investigação séria, o problema acerca do lugar, no sentido literalmente espacial do termo, da alma por entre as coisas corpóreas e por entre as outras almas. E, como veremos, é justamente a essa questão que se endereçam os *Sonhos de um vidente*. Mas, como pensar essa espacialização da alma ou do espírito?

Segundo Walker, foi Crusius, e não Hume, quem despertou Kant de seu “sono dogmático”, pois foi Crusius quem demonstrou que o princípio de razão suficiente não podia ser derivado, via análise, do princípio de não contradição, colocando, dessa maneira, pela primeira vez a questão da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. Mas, segundo Walker, a solução proposta por Crusius não parecia satisfatória a Kant:

Entre as asserções metafísicas que Crusius confiantemente proferiu constavam tais como a de que o mundo tem um propósito, e de que toda coisa existente – inclusive Deus – está no espaço, asserções que Kant considerava como longe de serem auto-evidentes e que entravam em conflito com outras contra-asserções que pareciam igualmente óbvias a outros metafísicos.<sup>249</sup> (Grifo nosso)

Deixemos de lado a questão sobre quem teria despertado Kant de seu sono dogmático. O que nos interessa determinar é: Quando e por que essa asserção de Crusius pareceu insatisfatória a Kant? Vimos, há pouco, que, em 1755, Kant endossava o princípio de, e invocava o nome de Crusius, segundo o qual todo espírito finito tem que se equipar de um corpo organizado, isto é, tem que ocupar espaço. Por outro lado, em 1763, na *Investigação sobre a evidência dos fundamentos da teologia*

<sup>248</sup> KANT. *SW*, vol.V, 1922, p.50.

<sup>249</sup> WALKER. 1978, p.4.

*natural e da moral*, encontramos Kant ainda quase que inteiramente vinculado a Crusius: nesse texto, de cunho exclusivamente metodológico, Kant procura contrastar o conhecimento metafísico ao conhecimento matemático, na medida em que o primeiro comportaria juízos analíticos, ao passo que o segundo comportaria apenas juízos sintéticos. Na matemática, diz Kant, parte-se de uma definição, que cria inteiramente o objeto, e a este liga-se arbitrariamente, isto é, sinteticamente, uma ou outra determinação, ao passo que, no conhecimento metafísico, o conceito do objeto é dado, só que de forma obscura e incerta, onde então a tarefa do metafísico consiste em desmembrá-lo e esclarecê-lo mediante a intuição direta daquilo que está contido no conceito. Disso resulta, segundo Kant, que, ao contrário do que ocorre na matemática, na metafísica encontram-se muitos conceitos primitivos diferentes, e muitas proposições não-demonstráveis. É assim que Kant invoca o nome de Crusius e o princípio formulado por este, segundo o qual o que não podemos deixar de pensar como verdadeiro, é verdadeiro. E Kant, aqui, ainda, não critica esse princípio como sendo subjetivista, ao contrário, ele procura, mediante uma distinção entre os princípios de identidade e de não-contradição, mostrar como esse princípio de Crusius funciona. Desse modo, ao afirmar que esse princípio manifesta apenas uma declaração de convicção, e não o fundamento de uma prova, da verdade de uma proposição deduzida dele, Kant não está censurando-o, já que fornecer fundamentos para a convicção é justamente o que caracteriza o tipo de certeza própria à metafísica. Apenas ao se referir, de passagem, a algumas proposições que Crusius pensa poder deduzir daquele princípio, a saber, a que afirma que o que podemos pensar como não-existente não existe, e a que afirma que toda coisa existente está em algum lugar<sup>250</sup>, Kant afirma que tais proposições estão sujeitas a dúvidas.<sup>251</sup> Mas Kant não desenvolve essa crítica, nem fica claro qual das proposições de Crusius, acima, ele tinha em vista, ao passo que ele endossa inteiramente, como vimos, o princípio de Crusius do “pensável e impensável”. Quer

<sup>250</sup> KANT. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. *SW*, vol.V, 1922, p.138.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p.140.

dizer, ao contrário do que Cassirer apenas sugere<sup>252</sup>, Kant, aqui, não está rompendo completamente com a doutrina de Crusius.

Cassirer, aliás, na interessante exposição que faz do “Nascimento da Filosofia Crítica”, havia, antes de introduzir a sugestão acima, apontado que todas as principais aquisições filosóficas de Kant no período que precede aos *Sonhos* já haviam antes sido estabelecidas por Crusius: assim como a distinção entre os conhecimentos matemático e metafísico, tal como introduzida por Kant, como vimos acima, na *Investigação sobre a evidência*, já havia sido anteriormente estabelecida por Crusius<sup>253</sup>, assim também o foram a crítica da prova ontológica da existência de Deus, tal como introduzida por Kant em *Sobre o fundamento último de uma prova da existência de Deus*<sup>254</sup>, e a afirmação da impossibilidade de derivar o princípio de causalidade do princípio de não-contradição, tal como introduzida por Kant no *Ensaio para introduzir o conceito de grandeza negativa*<sup>255</sup>, que comentaremos em breve. Cassirer, porém, e estranhamente, ao tratar do princípio de Crusius do primado do espaço, não diz nada a respeito da influência deste sobre o desenvolvimento da doutrina kantiana, e afirma que, em Crusius, tal princípio era, à maneira de Wolff, derivado da noção lógica de “diversidade” através do princípio de não-contradição.<sup>256</sup> Mas essa afirmação de Cassirer não parece justificada, tendo em vista a exposição que, a seguir, Crusius mesmo fornece de seu princípio do primado do espaço:

Um axioma, ou proposição imediata, é uma proposição na qual é percebida imediatamente uma relação tal entre sujeito e predicado que, se quisermos negar o último, o sujeito não será mais possível de ser pensado (...) Um axioma, ou é um axioma da identidade, no qual a negação do predicado dá origem a uma contradição, por exemplo (...), ou é um axioma da causalidade, quando, a partir de uma causa suficiente, afirmamos seu efeito próximo sem o qual ela

---

<sup>252</sup> CASSIRER, 1986, p.552-3.

<sup>253</sup> Ibidem, p.542

<sup>254</sup> Ibidem, p.546

<sup>255</sup> Ibidem, p.552

<sup>256</sup> CASSIRER. 1986, p.507-9. Cf. também E. CASSIRER. *Kant, vida y doctrine*. México, 1948, p.93.

não se deixa pensar, por exemplo (...), ou é um axioma da inseparabilidade dos conceitos secundários (Nebenbegriffe), no qual simplesmente percebe-se uma impossibilidade de poder pensar o sujeito com a negação do predicado, se bem que este não seja, nem o efeito daquele, nem tem seu conteúdo suspenso pela negação dos predicados postos no conceito do sujeito, e, portanto, não dá origem a nenhuma contradição propriamente dita, por exemplo, “tudo o que é, é em algum lugar”.<sup>257</sup> (Grifo nosso)

Segundo Crusius, então, a impossibilidade de pensar que algo existente não esteja situado em algum lugar não é uma impossibilidade lógica, como pretende Cassirer, nem é vinculada às relações causais, mas mesmo assim é uma proposição imediata, mesmo que não demonstrável, tal como estas ocorrem de modo característico na metafísica. É exatamente essa concepção que Kant desenvolve acima, ao admitir que, ao contrário do conhecimento matemático, o conhecimento metafísico é um conhecimento “analítico”, baseado naquilo que, através de uma intuição imediata do objeto de um conceito, apresenta-se como pensável ou impensável. E, se Kant, nesse texto de 1763, adota o princípio de Crusius do “pensável e impensável”, e se ele manifesta dúvidas apenas em relação a algumas proposições que Crusius acredita derivar desse princípio, dentre as quais se situa o princípio do primado do espaço, não desenvolvendo, no entanto, uma crítica de tal princípio, nem especificando-o como particularmente sujeito a dúvidas, é curioso observar que, três anos depois, em 1766, ano em que é publicado os *Sonhos de um vidente*, o “famoso e perspicaz” Crusius, tal como inúmeras vezes referido por Kant, é criticado devido ao método subjetivista do “pensável e impensável”, método este que, como vimos acima, era anteriormente admitido por Kant. Mas, por outro lado, a questão sobre o lugar e o espaço, no sentido literal do termo, ocupado pelos espíritos ou pela alma dentre as coisas do mundo material, questão esta que é inteiramente derivada do princípio do primado do espaço de Crusius, constitui a

<sup>257</sup> Cf. passagem do *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, parágrafo 42, de Crusius, citada pelo editor das *Reflexionen zur Metaphysik* de Kant, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol.XVII, primeira parte, Berlim e Leipzig, p.247-8.

questão principal que os *Sonhos de um vidente* procurará, seriamente ou não, não importa, mas de qualquer forma, com naturalidade responder.

É bastante conhecida a dificuldade que há na determinação do grau de seriedade assumida por Kant nesse texto. Ele deixa em suspenso a resposta que a maioria dos comentadores exige dele, a saber se, e em que medida, Kant acreditava seja na possibilidade da existência de seres espirituais, seja na possibilidade da metafísica. O próprio título dessa obra é ambíguo: tratar-se-ia de apontar para uma ilusão na qual sucumbem ambos, videntes e metafísicos, ou tratar-se-ia, antes, de, a partir dos resultados dos “sonhos” de alguns metafísicos, quer dizer, do conteúdo das doutrinas metafísicas mesmas já existentes, explicar e, por assim dizer, “fundamentar” as concepções já existentes a respeito de um mundo espiritual? Os comentadores<sup>258</sup> de Kant normalmente enfatizam o primeiro aspecto, e, acostumados com o “Kant-crítico”, acreditam que *Sonhos de um vidente* represente apenas a manifestação de um período “cético” que não faz mais que preparar o advento da *Crítica*. É assim que, dos *Sonhos de um vidente*, tais comentadores só tomam como dignas de consideração as últimas páginas deste, onde Kant manifesta um ceticismo em relação à metafísica e empresta mais valor às motivações morais na definição e decisão sobre aqueles problemas que a mera razão teórica deixa em suspenso. Porém, uma leitura, mesmo que superficial, dos *Sonhos de um vidente* revelaria que seu conteúdo é mais doutrinal que metodológico. Abstração feita do grau de seriedade e de convicção que Kant tenha consubstanciado nesse texto, vemos que Kant, nele, dedica-se muito mais a mostrar, sempre hipoteticamente é claro, que as concepções espiritualistas podem ser fundadas numa metafísica, e ele procura fornecer mais essa fundamentação, do que mostrar que também a metafísica é vítima de uma ilusão. Com efeito, tanto na análise do conceito de espírito, como na análise daquilo que é pressuposto pela admissão da possibilidade de um comércio entre os mundos espiritual e material, das visões e alucinações, Kant parece mais interessado em vin-

---

<sup>258</sup> Cf. WALKER, 1978, p.6-7. VORLÄNDER, K. “Introdução” aos *Sonhos de um vidente*, SW, vol.V, 1922, p.VII. CASSIRER. Kant, vida y doctrine. 1948, p.97 ss.

cular as concepções espiritualistas, no que diz respeito ao seu conteúdo doutrinal, a uma metafísica do que em apontar uma deficiência metodológica que estaria na origem de ambas. Apenas num momento Kant refere-se aos sonhadores da razão, entre os quais ele inclui Wolff e Crusius e aproxima-os dos sonhadores da sensação, os videntes, na medida em que ambos tomariam por reais imagens produzidas apenas por suas próprias imaginações.<sup>259</sup> Mas o interesse de Kant logo abandona essa crítica da metafísica, já que, segundo ele, é equivocado pensar que as ilusões de que ambos são vítimas assemelhem-se, segundo sua gênese, a ponto de uma poder servir para a explicação da outra, já que os metafísicos não alucinam verdadeiramente, e explicar a alucinação e a visão de seres espirituais, seja a partir de uma filosofia comum, de estilo científico, seja a partir daquilo que admite como possível uma determinada metafísica, constitui a principal preocupação de Kant nos *Sonhos de um vidente*.

Qual metafísica seria essa? A crítica que Kant endereça a Crusius dirige-se apenas ao princípio, considerado agora por ele como sendo “subjetivista”, do “pensável e do impensável”. Mas nada nos fornece indícios a respeito da atitude de Kant para com o outro princípio de Crusius, tal como mencionado há pouco, o princípio do primado do espaço e da espacialidade da alma. Mesmo que, nessa ocasião, Kant estivesse pensando em se desfazer desse princípio, ele não é, em momento algum, posto em questão; ao contrário, ele constitui o núcleo doutrinal da metafísica mediante o qual Kant pretende explicar os sonhos dos videntes. É assim que, dentre aquilo tudo o que foi comentado sobre os *Sonhos de um vidente*, nada se endereça mais ao seu núcleo do que esta passagem, estampada na contracapa<sup>260</sup> da edição francesa dessa obra:

Lugares comuns, idéias recebidas: o riso e a sátira, que são atos de desespero, sacrificam a filosofia à glória literária:

---

<sup>259</sup> KANT. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, *SW*, vol.V, parte II, 1922, p.32-3. cf.também *Rêves d'un Visionnaire*, Paris, 1989, p.77-8.

<sup>260</sup> Normalmente deveríamos atribuí-la a Courtès, que traduziu e escreveu uma “Introdução” a essa edição francesa (J.Vrin, 1989). Porém, não localizamos essa passagem nessa introdução, nem nas “notas”, e, além disso, ela parece veicular uma compreensão que está além do que é tematizado por Courtès. Daí deixarmos essa passagem como sendo de autoria anônima.

esta deserção será mal vista: não havia necessidade alguma de ler Swedenborg.

Mas se, justamente, fosse preciso? Por exigência mesmo da filosofia, e tanto pior para o filósofo. Porque a visão localiza, o vidente submete os espíritos ao espaço: toda substância está em algum lugar: este axioma de Crusius dá razão à Swedenborg. Se não se desfaz-se do primado do espaço, não haverá metafísica que não se exponha à (necessidade de) reencontrá-lo. (Grifo nosso)

Ora, é justamente de, mediante o princípio de Crusius do primado do espaço, dar, hipoteticamente, razão às concepções espiritualistas, que se trata nos *Sonhos de um vidente*. Porém, ao contrário do que é sugerido acima por nosso autor desconhecido, seria impossível determinar à medida que Kant, nesse texto, já estivesse plenamente consciente da necessidade de desfazer-se desse primado do espaço, pois veremos que a explicação que a “filosofia comum” oferece da alucinação baseia-se numa distinção de lugar, ou seja, dos lugares ocupados pelos “focos imaginários”. Mas, de qualquer forma, nosso autor acerta em cheio ao reconhecer que, nesse texto, trata-se da explicação das visões mediante o princípio de Crusius do (e essa expressão não é nossa) primado do espaço. Antes que uma crítica metodológica da metafísica, como preferem ver os leitores do Kant-crítico, os *Sonhos de um vidente* devem ser interpretados mais como um “experimento de pensamento” sobre a articulação de uma concepção comum com o conteúdo doutrinal de uma determinada metafísica. Mas, não seria o caso de considerar que, ao dar “razão” às visões do vidente mediante o princípio da primazia do espaço de Crusius, Kant estaria querendo desacreditar esse princípio como sendo, ele mesmo, fruto de uma ilusão da imaginação de Crusius? E se Kant não torna essa conclusão explícita no texto, se ele em momento algum põe em dúvida a validade daquele princípio, não seria por que ele confia essa conclusão à perspicácia do leitor? Quando considerarmos a *Dissertação de 1770*, quatro anos, portanto, posterior aos *Sonhos de um vidente*, veremos que a conclusão acima estaria em perfeita continuidade com as teses contidas nesse texto. Mas



essa continuidade só pode ser percebida a partir do ponto de vista da *Dissertação de 1770*, e não há razão alguma para acreditar que, em 1766, Kant já estivesse plenamente consciente do caráter “ilusório” do princípio do primado do espaço de Crusius. De fato, o estilo peculiar adotado por Kant nesse texto, o seu incerto grau de seriedade, lembramos aquelas ocasiões em que, ao dotar nosso modo de expressão com um excesso de ironia, somos mal-(ou bem?)-entendidos por outros como estando admitindo aquilo que, justamente, detestariamos (ou gostaríamos de?) admitir. O mesmo pode ser dito de Kant em relação aos *Sonhos de um vidente*. Nele, Kant, por um lado, parece empenhado em acolher as concepções comuns sobre espíritos na metafísica e, ao assim fazer, ele parece seriamente empenhado em dar razão e validar tais concepções, mas, por outro lado, ele parece esperar que o leitor transfira o descrédito das concepções sobre os espíritos para a metafísica que as acolhem. Isso faz com que seja extremamente difícil chegar a um acordo sobre o ponto que nos interessa, a saber, a atitude de Kant frente ao princípio do primado do espaço, princípio que, como vimos, Kant endossava inteiramente em 1755 e não contestava diretamente em 1764. Seja lá como for, na medida em que, com esse princípio, Kant procura explicar as visões do vidente, e como as “visões” de que se trata são, de fato, imagens da imaginação, poderíamos ter, nos *Sonhos de um vidente*, um lugar privilegiado onde pensar a teoria kantiana no que diz respeito à junção de, por um lado, a imagem e a imaginação e, por outro lado, o primado do espaço.

Conforme afirma Kant na carta que endereça a Mendelssohn<sup>261</sup>, os *Sonhos de um vidente* dedica-se à questão: como a alma está (no sentido realmente espacial do termo) presente no mundo das coisas materiais e no mundo dos seres de natureza semelhante à da alma? Esse interesse de Kant no modo de existência dos seres espirituais em meio às coisas materiais, porém, não representa um mero acidente, como se a reflexão kantiana apenas por descuido houvesse acabado por se dedicar e,

---

<sup>261</sup> Cf. carta de Kant a Mendelssohn de 8 de abril de 1766. In: *Immanuel Kant sämtliche Werke*, vol. VIII, p.41.

assim, conferir prestígio a um tema recusado e desprezado por outros pensadores “sérios”. Ao contrário, a questão acima endereça-se ao principal tema que alimentava a metafísica da época. Com efeito, a respeito da famosa polêmica Leibniz-Clarke (Newton), polêmica esta que Kant acompanhou detalhadamente, os diversos comentadores dedicam-se, e com razão, a pôr em destaque o modo como nela se desenvolve a controvérsia a respeito do caráter absoluto ou relativo do espaço como tal. Para nós, porém, interessa investigar uma outra questão, que, se bem que vinculada à primeira, não tem recebido suficiente atenção: trata-se da questão acerca da presença de um ser espiritual no espaço. Podemos ter ideia da importância dessa questão ao considerar que, o que de início motivou aquela polêmica foi a afirmação newtoniana, contida no apêndice da *Optica*, no sentido de que o espaço seria uma espécie de sensorium de Deus:

Não se depreende dos fenômenos naturais a necessidade da existência de um ser incorpóreo, dotado de inteligência e onipresente, para o qual o espaço é, por assim dizer, um “sensorium”, no qual ele percebe as coisas mesmas e as compreende em sua mais íntima essência, ao passo que aquele ser que percebe e pensa em nós mesmos apenas intui e capta em seu pequeno sensorio as imagens das coisas que afluem a ele por meio dos órgãos do sentido?<sup>262</sup>

Desde o início dessa polêmica, portanto, trata-se do modo como um ser espiritual, no caso Deus, está presente, e percebe as coisas, no espaço. Se assim fosse, reage Leibniz, se Deus precisasse de um órgão para perceber as coisas, então estas seriam independentes Dele. Clarke, respondendo por Newton a essa objeção de Leibniz, afirma que Newton não diz que o espaço é um órgão que Deus usaria para perceber as coisas, nem que Ele precisaria de qualquer órgão para tal, mas sim que, sendo Ele onipresente, percebe todas as coisas devido a sua imediata presença a elas, em todos os espaços em que elas estejam. E, continua Clarke, para tornar isso mais inteligível, Newton recorre a uma analogia:

<sup>262</sup> NEWTON, I. *Ótica*. 1740, quaest. XXVIII, apud. E.Cassirer. *El problema del conocimiento*, p.418.

Que como a mente do homem, devido a sua imediata presença às imagens ou figuras das coisas, formadas no cérebro por meio dos órgãos da sensação, vê aquelas como se elas fossem a coisa mesma, assim também Deus veria todas as coisas, mediante a sua imediata presença a elas: estando ele atualmente presente às coisas mesmas, a todas as coisas do universo, como a mente do homem é presente a todas as imagens das coisas formadas em seu cérebro (...). E este símile é tudo o que ele (Newton) afirma quando supõe o espaço infinito como sendo (por assim dizer) o sensorium do Ser onipresente.

Note-se que, aqui, “estar presente às imagens” implica “estar presente no espaço (que essas imagens ocupam)”, e que, quer seja Deus, quer seja uma alma, um ser espiritual só pode perceber algo na medida em que está presente no espaço, que ele ocupa e compartilha com esse algo. Diante das insistentes objeções de Leibniz, Clarke procurará esclarecer progressivamente essa noção de “sensorium”: na segunda resposta, Clarke diz que essa palavra não significa “órgão”, mas, sim, o lugar da sensação. O olho, o ouvido, etc. são órgãos, mas não são sensoria. E, na terceira resposta, afirma que *sensorium* é um “*domicilium, the Place where the Minds resides.*” Que a alma ou a mente habite um lugar, e que a sensação, com todo seu caráter qualitativo, tal como revelado via introspecção, tenha ou ocorra num lugar do espaço, isto é, algo que ninguém mais, hoje em dia, sente-se à vontade para pensar. E, no entanto, é justamente essa ideia que nos interessa recuperar. É assim que vemos que Leibniz, ao recusar a ideia de que Deus percebe as coisas mediante sua presença imediata a elas no espaço e, ao recusar também a analogia da percepção divina para com a percepção humana, alude a um outro aspecto da concepção de Clarke: “Deus apercebe-se das coisas em si mesmo. O espaço é o lugar das coisas, e não o lugar das idéias de Deus...” As almas, diz Leibniz, conhecem as coisas porque Deus colocou nelas um princípio representativo daquilo que está fora delas, ao passo que Deus conhece as coisas porque produz continuamente essas coisas. Clarke, por sua vez, reafirma que

O espaço é o lugar de todas as coisas, e de todas as Idéias.

Exatamente como a duração é a duração de todas as coisas e de todas as idéias (...) A alma discerne as coisas por ter imagens das coisas, que lhe são trazidas pelos órgãos dos sentidos: Deus discerne as coisas por estar presente às e na substância das coisas mesmas. Não por produzi-las continuamente, mas por estar continuamente onipresente à toda coisa que criou de início.

Leibniz, recusando tais afirmações, diz que o espaço não é o lugar de todas as coisas, pois ele não é o lugar de Deus; do contrário, haveria uma coisa, o espaço, coeterna a Deus, e independente dele, e mesmo da qual ele dependeria caso tivesse necessidade de lugar. Continua Leibniz, “não vejo também como se pode dizer que o espaço é o lugar das idéias, pois as idéias estão no entendimento”. Se Deus percebesse as coisas do mundo através de um *sensorium*, diz Leibniz, então essas coisas estariam agindo sobre ele, ele seria uma espécie de “alma do mundo”, o que faria de Deus algo passivo e atuado por forças exteriores a ele. Seria melhor então, diz Leibniz, renunciar por completo a este pretensão “*sensorium*”. Clarke, por último, responde que “A existência de Deus causa o espaço; e neste espaço todas as outras coisas existem. Ele é, portanto, o lugar das idéias também, porque é o lugar das substâncias mesmas, em cujo entendimento as idéias existem...”. Segundo Clarke, portanto, Deus, a alma, as sensações e as Ideias, tudo isso precisa estar presente no espaço. Para Leibniz, por outro lado, essa questão a respeito da presença de um ser espiritual no espaço não parece ter muito sentido, pois, sendo o espaço algo apenas relativo, uma mera “ordem dos coexistentes”, ele não será mais do que um derivado das relações que mantêm entre si as substâncias já existentes, de modo que não faz sentido perguntar como essas substâncias encontrariam inserção nesse espaço, já que ele não é independente delas. Daí que, segundo Leibniz, não há espaços vazios, nem, exceção feita a Deus, substâncias absolutamente incorpóreas, ou substâncias espirituais inteiramente destituídas de matéria. Assim, diante da afirmação de Clarke no sentido de que o espaço vazio, anteriormente afirmado por ele, não está completamente vazio, mas vazio de

corpos apenas, e de que Deus está certamente presente nesse espaço, assim como “possivelmente muitas outras substâncias que não são matéria, não sendo nem tangíveis, nem objetos de qualquer de nossos sentidos”, Leibniz afirma:

De mais a mais, se o espaço vazio de corpos (que se imagina) não é completamente vazio, do que está ele cheio? Haveria talvez espíritos extensos, ou substâncias imateriais capazes de se estender e de contrair-se, que interpenetram-se sem se incomodar, como a sombra de dois corpos interpenetram-se sobre um muro? Vou retomar as agradáveis imaginações do fogo de M. Henry Morus e de alguns outros, que acreditavam que estes espíritos podiam tornar-se impetráveis quando bem lhes aprouvesse. Houve mesmo quem imaginava que o homem no estado de integridade tinha também o dom da penetração, mas que tornou-se sólido, opaco e impenetrável devido à sua queda. Não é reverter a noção das coisas, dar partes a Deus, e extensão aos espíritos?

Em breve trataremos de, mediante recurso a algumas passagens de Newton, tornar mais precisa a maneira como ele pensava essa espacialização de Deus, da alma e dos espíritos, espacialização que tanta indignação causa a Leibniz e, conforme veremos, também a Kant. O que, por enquanto, queremos notar é que, a partir dessas passagens que extraímos da famosa polêmica Leibniz-Clarke, temos acesso a problema que ocupou bastante a reflexão kantiana, e que constitui o núcleo da metafísica que Kant mobiliza para acolher, nos *Sonhos de um Vidente*, as concepções comuns acerca dos “espíritos”: Trata-se do princípio primado do espaço, tal como afirmado por Crusius, Clarke e, conforme veremos, originalmente por Newton mesmo. Segundo esse princípio, todo ser precisa necessariamente estar, seja em todos os lugares, como Deus está, seja em algum lugar, como as almas, os espíritos, juntamente com suas Ideias e sensações, estão. É no interior dessa concepção que surge a questão, que os *Sonhos de um Vidente* procura responder, sobre o modo como a alma estaria presente no espaço, seja das naturezas semelhantes

a ela, seja das naturezas materiais. Dado porém o caráter peculiar desse texto, não se pode a partir dele obter uma ideia exata a respeito da atitude de Kant frente ao princípio do primado do espaço, ou frente a afirmação de Newton, Clarke e Crusius no sentido de que até mesmo Deus precisaria ocupar e estar presente no espaço. Na reflexão 3832<sup>263</sup>, datada como sendo de 1764-66, contemporânea, portanto, dos *Sonhos de um vidente*, Kant afirma que “Deve-se antes dizer que o espaço infinito está em Deus, do que dizer que Deus está no espaço infinito.” Essa observação dá-nos a ideia de como a idealidade kantiana do espaço surge mediante a limitação do princípio do primado do espaço de Newton e Crusius. Somente na *Dissertação de 1770*, porém, encontraremos uma tomada de posição explícita de Kant frente a esse princípio, tomada esta que só foi possível a Kant mediante a reflexão que elabora os *Sonhos de um vidente*.

Kant, logo no primeiro capítulo desse texto, promove uma análise do conceito de espírito: segundo ele, esse conceito, independentemente da questão acerca da possibilidade da existência de tais seres, implica a admissão de seres que, embora ocupem espaço, não são impenetráveis. Note-se que Kant, em momento algum, pergunta-se a respeito dessa necessidade que os espíritos teriam de ocupar um espaço, ao contrário, parece natural para Kant, ou ao menos para a metafísica que ele aqui mobiliza, que os espíritos, assim como todos os outros seres, ocupem um espaço, tal como preconiza o princípio do primado do espaço, mencionado acima. O que ele pretende mostrar é que, ao assim fazer, tais espíritos não precisam, necessariamente, adquirir a propriedade da impenetrabilidade. Desse modo, em todo esse capítulo ele procura promover uma distinção ou disjunção entre espaço e impenetrabilidade. Segundo Kant, embora a junção entre espacialidade e impenetrabilidade seja amplamente conhecida a partir da experiência, a possibilidade dessa junção não é concebida (quer dizer, uma não é derivada da outra a partir de um princípio de razão); daí que esta junção é tão concebível, ou inconcebível, quanto a disjunção entre espacialidade e impenetrabilidade.

---

<sup>263</sup> KANT, I. Reflexionen zur Metaphysik. In: *Kant's gesammelte Schriften*, vol.XVII. De modo a evitar a inserção desnecessária de “notas”, decidimos manter o número das diversas “reflexões” mencionadas a seguir no próprio corpo do texto.

Assim, segundo Kant, mesmo sem ter conhecimento da disjunção entre espacialidade e impenetrabilidade, é preciso conceber como possível essa disjunção, se é que queremos pensar o conceito de espírito. Tais naturezas espirituais só poderiam, diz Kant, ser pensadas como presentes num espaço penetrável aos seres corporais, e essa presença comportaria uma atividade externa, mas não uma força de resistência que fosse causa de impenetrabilidade. Essa atividade externa, que já não se dá num ponto apenas, mas num espaço mesmo, em nada deporia, segundo Kant, contra o caráter simples da substância espiritual agente, nem implicaria uma espacialização dos espíritos ou da alma; pois a presença de uma substância num espaço manifesta apenas uma atividade externa, e não uma multiplicidade de partes internas, nem, portanto, uma extensão ou figura, já que uma substância só pode ser dita extensa quando, fora de toda relação com outras substâncias, encontra-se nela partes exteriores umas às outras. Assim, diz Kant, da mesma maneira como as substâncias simples que compõem a matéria só ocupam espaço devido à sua ação externa sobre outras substâncias, não sendo, fora dessa relação, elas mesmas, extensas, assim também dar-se-ia com o espírito ou com a alma.<sup>264</sup>

É bastante curiosa a maneira como Kant, aqui, recorre à noção leibniziana das substâncias simples: essas monadas “espirituais”, assim como as monadas “materiais”, formariam, mediante suas ações recíprocas, um espaço, sem, com isso, serem, elas mesmas, extensas. Mas, no caso das primeiras, e não no caso das segundas, tais ações não redundariam numa força de repulsão que fosse causa da impenetrabilidade. Não nos interessa verificar se, em Leibniz, há ou não uma distinção de natureza entre tais tipos de substâncias. O que nos interessa notar é que, embora adote ainda aqui a concepção leibniziana, segundo a qual o espaço é derivado das relações entre substâncias, Kant, com essa disjunção entre espaço e impenetrabilidade, dá mais um passo no sentido de se afastar desta concepção: se, na *Nova Elucidação*, Kant procurava introduzir a ideia de que, da existência de substâncias, não se segue a existência de relações entre essas substâncias, e não se segue que um espaço

<sup>264</sup> KANT. *Träume eines Geistesehers*, *SW*, vol.V, 1922, p.10, 12; 54, 56.

seja assim formado, agora Kant afirma que, da existência de substâncias e de relações entre substâncias segue-se a formação de um espaço, mas não se segue a impenetrabilidade. E, ao afirmar isso, Kant não está contrariando somente Leibniz, mas também o princípio de Crusius, há pouco mencionado, segundo o qual um espírito precisa munir-se de um corpo organizado, isto é, ocupar espaço, pois se Kant está, como pretende nosso autor anônimo, contestando o princípio do primado do espaço de Crusius, ele só está contestando a junção que Crusius promove entre espacialidade e impenetrabilidade, isto é, ele está contestando que um “espírito precise munir-se de um corpo”, mas não está contestando que um “espírito ocupe um espaço”, pois, segundo a conclusão de Kant a respeito do conceito de “espíritos”, estes podem ocupar um espaço sem adquirir a propriedade da impenetrabilidade, isto é, sem estar equipado de um corpo. Quer dizer, os “espíritos” ainda são pensados como se situando em algum lugar, de modo que o primado do espaço afirmado por Crusius ainda se mantém, enquanto depurado da vinculação entre espacialidade e impenetrabilidade, válido para Kant.

No segundo capítulo dos *Sonhos de um vidente*, Kant, explora a ideia de um mundo imaterial, ou mundo dos espíritos, enquanto contrastado ao mundo material: realizada a disjunção entre espacialidade e impenetrabilidade, este mundo espiritual, se bem que não a impenetrabilidade, conservará a espacialidade, tal como, onze anos antes, na *Nova elucidação...*, já fora admitido por Kant. A espacialidade desse mundo espiritual é pensada por Kant como resultado da influência recíproca entre as substâncias espirituais, quer dizer, como resultado das relações externas que uma vontade tem em relação à outra vontade. O exemplo privilegiado que Kant, em conexão com essa ideia, oferece, é o caso em que uma outra vontade, situada fora de nós, exerce sobre nós uma influência tão grande a ponto de contrariarmos nossa própria vontade. É assim que Kant dá a razão das concepções comuns acerca de um mundo espiritual, isto é, como duplicação e consubstanciação do mundo moral. A espacialidade desse mundo, segundo Kant, dependeria da estratificação das almas segundo sua condição moral, quer dizer, a alma ocuparia,



no mundo dos espíritos, o lugar que é reservado aos espíritos de condição moral semelhante.<sup>265</sup> É curioso observar que Kant não atribui a esse, digamos, “espaço moral” um sentido inteiramente metafórico.<sup>266</sup> Ao considerar a possibilidade de um intercâmbio entre aqueles dois mundos, Kant passa a considerar uma explicação das “visões”: Como estes mundos são pensados como não mantendo relações entre si (pois, do contrário, não seriam “dois” mundos), a única relação possível de se estabelecer entre ambos seria uma relação simbólica ou indireta. Um sujeito é, enquanto membro do mundo espiritual, completamente separado do mesmo sujeito; enquanto membro do mundo material, e as influências que sofre ou as representações que possui enquanto membro de um mundo não podem ser diretamente comunicadas ao mesmo sujeito enquanto membro do outro mundo. Mas, segundo essa explicação, uma influência proveniente do mundo espiritual pode entrar na mesma alma, enquanto membro do mundo material, na medida em que essa influência suscite, segundo a lei da associação das ideias, imagens relacionadas que despertam representações analógicas de nossos sentidos, imagens e representações que simbolizam o conceito espiritual que, elas mesmas, não são. Desde o início, portanto, notamos que Kant vincula a imagem, ou um modo de representação imagético, ao mundo corporal, e exclui tal modo de representação do mundo dos “espíritos”. Assim como, continua Kant, conceitos da razão assumem uma vestimenta corporal de modo a apresentarem-se claramente, assim como a ideia de uma virtude é, pelos poetas, personificada numa pessoa, e assim como o tempo é, pelo geômetra, representado como uma linha no espaço, assim também, diz-se, as ideias espirituais assumiriam os trajes de uma imagem da figura humana.<sup>267</sup> Essa referência, muito passageira, à sensibilização do

<sup>265</sup> KANT. SW, vol.V, 1922, p.25 e 70.

<sup>266</sup> Ao pensar esse “espaço moral” e as influências recíprocas das vontades dos seres espirituais, Kant chega a sugerir uma “mecânica do mundo espiritual”, o que causou espanto a Mendelssohn. Respondendo a essa objeção, Kant afirma que essa não era uma proposta séria de sua parte (Carta a Mendelssohn de 8 de abril de 1766, p.42). Veremos, no entanto, que Kant tentou, seriamente, conceber tal mecânica das representações do espírito num outro texto, anterior aos *Sonhos de um vidente...* Esse fato porém ilustra que, mesmo nas cartas que endereça, Kant não é mais “sério” do que nos *Sonhos de um vidente...*

<sup>267</sup> KANT. SW, vol.V, 1992, p.29;73-4.

tempo mediante uma analogia espacial não deixará, como veremos, de ser importante na substituição do primado do espaço pelo primado do tempo. O fato de Kant não estender-se sobre ela aqui nos parece uma indicação a mais no sentido de pensar que Kant, ainda, não pensava ainda em promover essa substituição. Voltando, porém, a considerar a explicação das visões, Kant diz que a raridade desse tipo de comunicação dever-se-ia ao extraordinário grau de irritabilidade, encontrável em raríssimas pessoas, dos órgãos necessários à fortificação das *imagens da imaginação* (*Bilder der Phantasie*). Tais pessoas veriam objetos como exteriores, tomariam tais objetos como a presença de naturezas espirituais e, embora nisso estejam sendo vítimas de uma ilusão da imaginação (*Blendwerk der Einbildung*), a causa desta última seria uma verdadeira influência espiritual que, não podendo ser sentida direta e imediatamente, só poderia manifestar-se à consciência mediante imagens da imaginação, imagens que, no entanto, adotaram a aparência da sensação. É verdade que, continua essa explicação, nessas comunicações, a impressão espiritual e os fantasmas da imaginação (*hirngespinst der Einbildung*) estão de tal maneira entrelaçados, que nem sempre é possível distingui-los. De qualquer modo, finaliza a explicação, é possível conceber que as representações espirituais sejam travestidas em “imagens” aparentadas segundo a lei de sua imaginação (*Gesetze seiner Phantasie*), fazendo aparecer ao sujeito como estando fora dele os objetos que correspondem àquelas representações espirituais.<sup>268</sup>

O que pensar dessa “explicação” da comunicação com espíritos? É ela de autoria de Kant? Estaria Kant querendo estabelecê-la, ou, ao contrário, estaria zombando dela? Nada disso nos interessa determinar. O certo é que ela veicula tudo aquilo que Kant é capaz de imaginar como passível de dar fundamento às concepções comuns sobre os videntes. O que nos interessa notar é que, nessa explicação, as “imagens da imaginação” são, por Kant, vinculadas exclusivamente ao mundo material, quer dizer, é o tipo de representação acessível ao sujeito enquanto membro do mundo material. Por outro lado, as representações do mundo es-

<sup>268</sup> KANT. *SW*, vol.V, 1922, p.27-32; 71-6.

piritual são supostas não consistirem de imagens, nem seguir as “leis” da imaginação. Segundo Kant, esses dois tipos de representações são constituídos a partir de matérias-primas diferentes<sup>269</sup> e uma coisa é representar-se como um espírito mediante uma intuição imaterial, outra coisa é “ter consciência de si mesmo como ser humano mediante uma imagem (Bild) cuja origem está nas impressões dos órgãos corporais, e que não tem relação a não ser com coisas materiais.”<sup>270</sup> Essa exclusão da imaginação e das imagens do mundo espiritual e moral é tão peremptoriamente assumida por Kant, que, ao apontar para o modo como as ideias genuinamente espirituais poderiam ser acessíveis diretamente, isto é, não apenas simbolicamente, mesmo nesta vida presente, ele menciona os sonhos dos quais não nos recordamos, onde haveria, segundo ele, ideias até mesmo mais claras do que aquelas da vigília, ao passo que, nos sonhos dos quais nos recordamos, tais ideias estariam a tal ponto misturadas com os produtos da imaginação que não poderiam mais ser designadas como genuinamente espirituais, e não passariam de quimeras bárbaras.<sup>271</sup> Quer dizer, segundo os ditames da metafísica aqui contemplada por Kant, uma representação genuinamente espiritual não poderia ser uma representação imagética e imaginária. É verdade que as imagens da imaginação são concebidas aqui como possíveis veículos de influências espirituais genuínas, mas fica claro, a partir do encaminhamento dado por Kant, acima, que essa “esquematização” deforma e rebaixa a “mensagem” espiritual, e que, no mundo espiritual, tal recurso à imaginação é inteiramente dispensável ou, melhor, inexistente. Essa observação será importante quando, um pouco mais adiante, tentarmos decifrar o verdadeiro significado dos *Sonhos de um vidente* na evolução do pensamento kantiano.

Contraopondo-se a essa explicação “metafísica” das visões, Kant, no terceiro capítulo, procura fornecer, a partir de uma “filosofia comum”, de estilo científico, uma nova explicação da alucinação: segundo ele, o que

---

<sup>269</sup> Ibidem, p.22; 67.

<sup>270</sup> Ibidem, p.27; 72.

<sup>271</sup> Ibidem. p.27;72

faz com que, na vigília saudável, as imagens da imaginação não sejam tomadas por objetos exteriores, mas somente interiores, é que há a percepção de objetos exteriores e reais, que mantêm uma relação determinada com a percepção pelo sujeito de seu próprio corpo, e é essa percepção, ou a percepção dessa relação, o que lhe permite atribuir as primeiras, as imagens da imaginação, à sua atividade espontânea, e a segunda, a percepção dos objetos exteriores, à sua passividade relativamente àquilo que ele recebe de fora. Note-se que Kant já não emprega os critérios de “força”, “vivacidade”, etc., para a distinção entre representações, mas, sim, a percepção da relação entre essas representações e a percepção de nosso corpo. Qual relação seria esta? Ora, é evidente, e a continuação da explicação de Kant não fará mais que reforçar essa conclusão, que se trata de uma relação espacial. De fato, Kant, continuando a explicação da alucinação, diz que, entre os sonhadores acordados e os videntes (e alucinados), há uma diferença, não de intensidade, mas de espécie, pois esses últimos, mesmo mantendo intacta a percepção dos objetos externos e da relação destes para com seu corpo, ainda assim, diz Kant, transportam para fora os artificios de sua imaginação, e tomam tais imagens como objetos reais, situados ao lado dos objetos realmente existentes. Segundo Kant, porém, isso não pode ser explicado mediante apelo à ideia de uma diferença de intensidade ou clareza da imagem mental, como se, no devaneio, essa imagem fosse apenas mais “fraca” ou mais “obscura” do que é na alucinação, pois se trata, diz Kant, do lugar onde ela é colocada a título de objeto, e trata-se de saber como é que uma tal imagem, que a alma deveria representar-se como contida nela mesma, é colocada por ela como estando fora dela.<sup>272</sup> E, além das ideias e imagens mentais, também a sensação comporta, segundo Kant, esta referência espacial:

(...) no uso dos sentidos externos, constatamos que além da claridade com que os objetos são representados, a sensação inclui igualmente o seu lugar; e, mesmo que isto nem sempre ocorra com a mesma exatidão, é entretanto uma condição necessária da sensação, sem a qual seria impos-

---

<sup>272</sup> KANT. SW, vol.V, 1922, p.35; 79.

sível representarmo-nos as coisas como exteriores a nós.

É inteiramente baseado nessa localização espacial das representações que Kant procura fornecer uma nova explicação da alucinação e das visões dos videntes: na sensação visual normal (o mesmo vale para a audição, ao passo que nos outros três sentidos aquela localização é imediata, já que o objeto precisa estar em contato com o corpo), por um lado, o prolongamento das diretrizes dos raios que, partindo do objeto, atingem o olho convergem e cruzam num ponto, o foco imaginário, mediante o qual atribuímos uma posição ao objeto. No caso do devaneio, por outro lado, Kant, recorrendo a uma concepção que ele atribui a Descartes, supõe que as imagens da imaginação são acompanhadas de movimentos dos elementos sutis secretados pelos nervos, movimentos estes que são análogos àqueles que foram provocados pela sensação efetiva, da qual a imagem da imaginação é cópia. Segundo Kant, basta supor que, apesar de análogos, tais movimentos teriam suas direções invertidas, sendo que, na sensação, as linhas diretrizes desses movimentos convergiriam num ponto situado fora do cérebro, ao passo que, na imaginação, tal convergência dar-se-ia no interior do cérebro. Daí, finaliza Kant, a explicação da alucinação: se, por qualquer acidente ou lesão, os órgãos do cérebro sejam afetados de tal modo que os prolongamentos das diretrizes dos movimentos que acompanham as imaginações cruzem-se, não dentro, mas fora do cérebro, o foco imaginário será colocado fora do sujeito pensante, e a imagem, que era mera obra da imaginação, será representada como um objeto que estaria presente ao sentido externo.<sup>273</sup>

Não nos interessa determinar quão seriamente Kant avança tal explicação da alucinação. Alguém poderia objetar a Kant que, nessa explicação, ele está confundindo a representação de um objeto como localizado com a localização da própria representação. Ora, para nós é justamente esse tipo de “confusão” o que interessa recuperar: conforme vimos anteriormente, em conexão com a polêmica Leibniz-Clarke, para este último as almas, as ideias e as sensações estão no espaço, e é essa

---

<sup>273</sup> KANT. *SW*. 1922, p.38; 82-3.

concepção que permeia todo o desenvolvimento das especulações contidas nos *Sonhos de um vidente*. O que, naquela explicação, Kant procura introduzir de novo é que, ao invés de uma diferença de intensidade ou de força da representação, trata-se, no caso da alucinação, de uma diferença de lugar, do lugar ocupado pelo foco imaginário por meio do qual localizamos o objeto. E vemos, assim, que, para Kant, o fundamento da explicação desses fenômenos que concernem, sobretudo, à imaginação deve ser buscado no espaço. É verdade que a imagem é pensada como estando efetivamente localizada no cérebro, mas ela já não é uma imagem material como, de certa maneira, faz supor a concepção atribuída a Descartes acima, mas, sim, uma imagem virtual. Com efeito, e conforme vimos anteriormente, a imagem traçada pelos “espíritos animais” no interior do cérebro é, para Descartes, uma imagem material e corpórea, já que, para ele, a extensão é um atributo inseparável da corporeidade. Para Kant, ao contrário, e conforme já estabelece o primeiro capítulo dos *Sonhos de um vidente*, tanto o “espírito” e a “alma”, assim como os elementos constitutivos destes, as “representações”, embora ocupem espaço, não são impenetráveis. Esse caráter incorpóreo das imagens mentais deveria tornar-se manifesto quando atentássemos para o sentido preciso da explicação que Kant, aqui, fornece da alucinação.

Com efeito, o exemplo utilizado por Kant do objeto que, colocado numa certa posição diante de um espelho côncavo, parece situar-se num outro lugar do que aquele que ele realmente ocupa (dado que, devido à concavidade do espelho, o “foco imaginário” situa-se num lugar diferente daquele ocupado pelo objeto)<sup>274</sup>, serve, de modo privilegiado, a Kant para mostrar que a atribuição de um lugar a um objeto depende da localização do foco imaginário. Mas Kant insinua que esse exemplo poderia mostrar, também, que essa localização não precisa ser uma localização real, ela pode ser meramente virtual. De fato, essa ideia de uma dissociação entre uma localização real e uma localização virtual, se bem que não explicitamente tematizada por Kant, não deixa de estar na base dessa sua explicação da alucinação. Assim, se na sensação comum

<sup>274</sup> KANT. *SW*. vol.V, 1922, p.35; 80.

e no devaneio as localizações real e virtual coincidem (isto é, só há a localização real), já que a localização do foco imaginário coincide com a localização do próprio objeto, na alucinação, ao contrário, e tal como ocorre no exemplo do espelho côncavo, haveria uma dissociação entre ambas as localizações, e uma localização meramente virtual é tomada por uma localização real, isto é, o objeto é erroneamente pensado como estando localizado no lugar em que se localiza o foco imaginário. Com a admissão dessa ideia de uma imagem virtual, Kant, assim como há pouco houvera feito com as noções de espaço e de espírito, poderia libertar a noção de imagem da materialidade e da impenetrabilidade. Não há dúvida, por exemplo, que é esse caráter de imaterialidade das imagens da imaginação, enquanto contrastada à materialidade das representações da sensibilidade, o que as tornam aptas a “simbolizar” as representações “espirituais”, tal como vimos Kant afirmar há pouco. Mas, promove Kant efetivamente essa última libertação? Kant, devido aos seus estudos de ótica, tem evidentemente a noção de que uma imagem virtual pode, tal como os espíritos, ocupar um lugar sem preenchê-lo, e isso a ponto de, ousaríamos afirmar, ter o conhecimento dessa possibilidade como fundamento último para a promoção da anterior dissociação entre espaço e impenetrabilidade. É assim que, ao final daquela última explicação da alucinação, Kant, retomando o ponto de partida, diz que, já que aquele acidente ou lesão pode afetar apenas um sentido (a visão, por exemplo) sem afetar o outro (o tato), torna-se explicável o caráter essencial da noção de seres espirituais como presentes no espaço e, no entanto, penetráveis.<sup>275</sup> Ora, mas isso dá-se também no caso da ilusão característica do exemplo do espelho côncavo, em que, por assim dizer, as mãos não tocam aquilo que os olhos veem e localizam como estando ali. Por que então as imagens da imaginação, que em tudo se assemelham a essas imagens virtuais, não acompanham o espaço na dissociação que Kant promove entre este e a impenetrabilidade, e por que Kant não as atribui também, conjuntamente com o espaço, ao mundo dos espíritos? Por que é que, se bem que tenham uma representação do

<sup>275</sup> KANT. *SW*. vol.V, , 1922, p.39; 83.

espaço, na medida em que são pensados como ocupando um espaço, os “seres espirituais”, se bem também que não possuam uma representação sensível, são pensados como não possuindo um modo de representação imagético? Acreditamos que a resposta a essa questão não pode ser inteiramente fornecida pela consideração de que Kant, apegado, como de fato estava, às concepções tradicionais da imaginação, pensava a imagem da imaginação como uma cópia da impressão sensível, o que, inevitavelmente, tornava essa imagem, ela mesma, sensível, isto é, sujeita às leis do choque, da resistência e da impenetrabilidade. Esse tipo de imagem, é evidente, os “seres espirituais” não são capazes de contemplar. Mas Kant acaba de dissociar a espacialidade da impenetrabilidade, ao mesmo tempo em que possui a noção de uma imagem virtual, e a questão é saber: por que a imagem permanece vinculada à impenetrabilidade e não à espacialidade? Vimos, em conexão com o segundo capítulo dos *Sonhos de um vidente*, que a “metafísica” ali mobilizada por Kant supunha que um modo de representação imagético-espacial estava inteiramente excluído do “mundo dos espíritos”, ou do mundo moral. Já aludimos também à peculiaridade desse texto, a saber, o incerto grau de seriedade nele empregado por Kant. Porém, para quem, como nós, acompanhou o modo como Kant, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, cava um fosso intransponível entre a imaginação e as Ideias Morais, essa característica da metafísica mobilizada por Kant nos *Sonhos de um vidente* pode, com certeza, ser legitimamente atribuída a ele. E, conforme veremos, é justamente a respeito desse ponto que Kant formulará sua concepção original da filosofia transcendental.

No texto *Sobre o primeiro fundamento da diferenciação de objetos no espaço*, de 1768, Kant, contra Leibniz, pretende mostrar que o espaço absoluto é independente da existência de toda matéria e é mesmo o primeiro fundamento da possibilidade da composição de esta ter uma realidade própria.<sup>276</sup> Se, na *Nova elucidação sobre os primeiros princípios do conhecimento metafísico*, Kant, como vimos, afirmava que da mera existência

---

<sup>276</sup> KANT, I. Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume. In: *Immanuel Kant sämtliche Werke*, Leipzig, vol. V, parte II, p.80.



das substâncias não se segue que elas mantenham relações entre si, e não se segue portanto que um espaço seja formado, e se, nos *Sonhos de um vidente*, Kant afirma que o espaço é independente da impenetrabilidade, ele, agora, completando a sua desvinculação de Leibniz, pretende mostrar não só que o espaço independe da existência e da impenetrabilidade da matéria, mas também que o espaço independe das, e não é derivado das, relações que se estabelecem entre os objetos nele situados. Assim, contra aqueles que, como Leibniz, entendem o conceito de espaço como abstraído das relações que mantêm entre si as coisas reais, ou para quem o espaço consiste nas relações externas que mantêm entre si as partes da matéria, ou ainda, contra aqueles que supõem que o lugar das partes de um espaço em relação umas às outras pressupõe os objetos segundo os quais essa relação é ordenada<sup>277</sup>, Kant avança o famoso caso das “contrapartes incongruentes”, exemplificado pelas mãos esquerda e direita, contrapartes que, embora inteiramente semelhantes entre si (isto é, as mesmas proporções que se encontra entre os segmentos de uma, tomada isoladamente, encontra-se também na outra), mesmo assim não podem ser feitas coincidir. Mas, se o espaço deixa de ser considerado, assim, como derivado das relações que se estabelecem entre os objetos que o preenchem, como deve ele ser considerado agora? A esse respeito, Kant não é muito claro: segundo ele, o espaço é um “*Grundbegriff*” que, ao invés de derivado de, primeiro torna possível as relações entre as coisas corporais, e que, se bem que esse espaço absoluto não seja objeto de uma intuição externa, é, no entanto, segundo a sua realidade, objeto de uma intuição através do sentido interno e não deve ser considerado como um mero ente de pensamento, apesar, diz Kant, da dificuldade que há em apreender a realidade de tal conceito mediante ideias da razão<sup>278</sup>. Todos conhecem o impasse em que se encontrava Kant, assim como todos os teóricos da época, em conexão com o debate, já mencionado, Leibniz-Newton acerca da natureza do espaço: admitir, com Leibniz, o caráter ideal e relativo do espaço implicaria admitir o caráter meramente ana-

---

<sup>277</sup> Ibidem, p. 79, 80, 86.

<sup>278</sup> Ibidem, p.86.

lítico das proposições da matemática e da geometria, e, por outro lado, admitir, com Newton, o caráter absoluto do espaço implicaria admitir o caráter empírico das “ideias de razão”, tais como a ideia de Deus, da alma, etc. É assim que Crusius opõe-se a Wolff da mesma maneira como Newton é oposto a Leibniz, os primeiros ameaçando “sensibilizar” as ideias da razão, os segundos tentando “intelectualizar” o conhecimento empírico, e é assim também que Crusius e Newton são levados a afirmar o princípio do primado do espaço e a admitir que tanto Deus quanto a alma ocupam espaço. Reconhece-se normalmente que, ao vislumbrar uma saída para esse impasse, Kant deu início à filosofia transcendental propriamente dita.

A respeito desse “evento” da evolução do pensamento de Kant, os seus comentadores teceram várias hipóteses. Segundo Cassirer, por exemplo, foi a leitura do recém-publicado (1768) *Novos Ensaios...* de Leibniz que promoveu a reconciliação de Kant com a metafísica, metafísica que era anteriormente objeto do ceticismo de Kant nos *Sonhos de um vidente...* Cassirer sugere que, ao inteirar-se do modo correto como as ideias da razão eram “inatas”, quer dizer, como leis inscritas na mente mas que só são ativadas quando da experiência<sup>279</sup>, Kant teria chegado a ideia do espaço e do tempo como intuições sensíveis puras, e, a partir das críticas de Leibniz às pretensões dos newtonianos de estender o conceito de espaço até as ideias puras de razão, teria ele chegado a concepção das “antinomias”, o que, conforme relata Kant numa passagem posterior<sup>280</sup>, teria constituído a “grande luz” que sobre ele incidiu no ano de 1769. Segundo Walker, por outro lado, Kant, após ter abandonado a concepção leibniziana, não pôde abraçar totalmente a concepção newtoniana, tal como vislumbrada acima, já que o caráter *a priori* das proposições da geometria impedia a adoção de uma concepção que, tal como a newtoniana, entende o espaço como uma coisa absolutamente independente de nós. Daí que, segundo Walker, a “grande luz” que, segundo Kant, foi-lhe dada pelo ano de 1769, consistiu na concepção de

<sup>279</sup> E. CASSIRER, *op.cit.*, p.128.

<sup>280</sup> KANT, I. Reflexionen zur Metaphysik. In: *Kant's gesammelte Schriften*, Leipzig, vol.XVIII, p.69, Reflexão n.5037.

que o espaço e o tempo não são nem abstraídos por nós a partir das relações entre as coisas, nem uma coisa que existe independentemente de nós, mas sim uma forma que impomos, que está nas coisas porque nós aí a colocamos, e que espaço e tempo não são, portanto, independentes de nós. Como teria Kant chegado a essa concepção? Segundo Walker, essa concepção era familiar a Kant, dado que, nos *Sonhos de um vidente*, ele criticara metafísicos e videntes como projetando no mundo as ficções criadas por suas mentes.<sup>281</sup> Mas, perguntamos novamente, como poderia Kant, a partir dessa crítica, ter tido a ideia de que um procedimento semelhante ao criticado poderia gerar não ficções e ilusões, mas “formas necessárias da sensibilidade”? A esse respeito, Walker não diz mais nada, assim como Cassirer também não explica o modo como, a partir da consideração da teoria leibniziana, Kant teria tido a ideia do caráter sintético das proposições da geometria. Acreditamos que esse detalhe importante da evolução do pensamento kantiano pode ser mais bem determinado, e forneceremos algo nesse sentido, já que a solução que encontramos relaciona-se diretamente à evolução do conceito kantiano de imaginação.

Afirmamos, há pouco, que, dada a metafísica que Kant mobiliza de modo a dar razão às concepções comuns sobre os espíritos, constata-se que ela preconiza a inexistência, nos seres “espirituais”, de um modo de representação imagético. Já comentamos anteriormente, também, as dificuldades oriundas do fato de que Kant, nos *Sonhos de um vidente*, tenha exagerado na, digamos, dose de ironia, a ponto de, em momento algum de sua análise, não podermos estar certos de atribuir uma ou outra concepção a “Kant mesmo”. Há um ponto, no entanto, que inequivocamente, se não causa rejeição e indignação por parte de Kant, ao menos causa-lhe uma genuína estranheza. É esse ponto que, sem poder ser acolhido pela metafísica que Kant mobiliza, é posto por ele em destaque na descrição que faz da “teoria” de Swedenborg. Segundo Swedenborg (segundo Kant), toda alma tem, como já anteriormente mencionado, seu lugar na comunidade dos espíritos, ou naquilo que chamamos de

---

<sup>281</sup> WALKER, R.C.S. *op.cit.* p.7-8.

“espaço moral”, e, embora esse espaço não seja idêntico ao do mundo corpóreo (por exemplo, podemos estar moralmente mais próximos de um chinês do que de alguém que habita a nossa casa), e se bem que esse espaço não seja um espaço verdadeiro, ele, no entanto, aparece como sendo tal aos espíritos, de modo que suas relações de afinidade e discor- dância com outros espíritos são representadas como relações de proxi- midade e distância, e, se bem ainda que os espíritos não sejam realmente extensos, eles aparecem uns aos outros como uma figura humana. Por outro lado, continua Swedenborg, os seres corporais não têm uma sub- sistência própria, e não subsistem a não ser devido ao mundo dos es- píritos. Desse modo, o conhecimento das coisas materiais comportaria dois aspectos: um, externo, que refere a matéria a ela mesma, e o outro, interno, que refere a matéria, como efeito ou como símbolo, às forças do mundo espiritual que causam e mantêm essa matéria. Nesse ponto, porém, Kant intervém, interrompendo a descrição neutra que até então fazia da teoria de Swedenborg:

Mas, novamente, o que é importante nesta ligação simbó- lica entre as coisas corporais consideradas como imagens (Bilder) e a condição espiritual interior, é que todos os es- píritos, sempre, se apresentam uns aos outros sob o as- pecto de figuras extensas, e que as influências recíprocas de todos estes seres espirituais suscitam neles, conjunta- mente, a aparição de seres que, eles também, são outros seres extensos, e de, por assim dizer, um mundo material, cujas imagens, sem ser mais do que símbolos de seu esta- do interior, produzem no entanto uma ilusão dos sentidos tão clara e tão durável que torna-a igual à sensação real daqueles objetos. (Um intérprete futuro concluirá, a partir disto, que Swedenborg é idealista, já que ele recusa à ma- téria deste mundo uma subsistência que lhe seja própria, e que, portanto, ele não a consideraria como sendo mais do que um fenômeno (Erscheinung) coerente, resultado das relações do mundo dos espíritos).<sup>282</sup>

Kant, aqui, não mais ironiza, mas mal consegue dissimular a estra-

---

<sup>282</sup> KANT. *SW*, vol.V, 1922, p.59; 107.

nheza diante dessa necessidade que os espíritos, segundo Swedenborg, teriam de produzir para si a imagem de jardins, de vastas regiões e edifícios. É isso o que, segundo Swedenborg, explica o fato de que a alma de um recém-morto demora a perceber que morreu, já que o mundo que elas veem diante de si parece permanecer o mesmo. É assim também que, segundo Swedenborg, espíritos de condição moral semelhante veem as mesmas paisagens, e que a “mudança de seu estado interno esteja ligada à aparência de uma mudança de lugar”. Como poderia Kant admitir tal necessidade? Como vimos há pouco, ao mobilizar a metafísica, Kant admitia a possibilidade de que uma alma, ligada a um corpo material, pudesse ter uma representação imagética e simbólica do mundo espiritual. Agora, que os próprios seres espirituais puros estejam, também, sujeitos a um conhecimento apenas imagético e simbólico de si mesmos, isso parece ser demais. Por que seres absolutamente imateriais e inextensos precisariam representar-se a si mesmos e ao seu mundo como figuras extensas, por que precisariam eles representar-se jardins e edifícios, etc.? Kant já não pode continuar a fingir que está oferecendo uma exposição neutra de uma teoria a respeito de objetos incognoscíveis, pois se torna flagrante o absurdo que comete Swedenborg ao transferir, para os seres espirituais, um modo de representação que é o nosso. Mas, ao mesmo tempo em que tem, assim, a ideia de que o modo de representação imagético-espacial está limitado à condição humana, Kant, antes de descartar como inteiramente ridícula essa teoria, depara-se com alguns aspectos interessantes daquela sua idiosincrasia acima apontada, pois o “idealismo” de Swedenborg sugere-lhe a ideia da idealidade do espaço, já que aquele é um modo de representação que, segundo Swedenborg, os espíritos inventam para si mesmos, e que tal espaço e tal imagem constituem apenas um fenômeno, que são apenas o efeito e o símbolo de suas naturezas espirituais que, “em si mesmas”, não são nem extensas nem formam nenhuma imagem. Num único movimento, Kant, diante de Swedenborg, percebe a limitação do modo de representação imagético-espacial aos homens, percebe o caráter ideal da representação do espaço, e, sobretudo, dá-se conta também da necessi-

dade oriunda dessa idealidade, já que, segundo Swedenborg, todos os espíritos, representam-se, ou imaginam-se, ou alucinam-se como extensos, e, desse modo, nenhum deles escapará dessa alucinação coletiva, alucinação que, por ser coletiva, deixa de ser uma ficção e uma quimera. É assim, cremos, que a reflexão imediata sobre aquela idiossincrasia da teoria de Swedenborg dá a Kant a ideia que, na *Dissertação de 1770*, inaugura, por assim dizer, a filosofia transcendental. Ao reconhecer o equívoco absurdo em que incidia Swedenborg, ao transferir um modo de representação humano para além da condição humana, Kant teve a perspicácia de perceber o que de verdadeiro havia nesse equívoco, a saber, a necessidade sentida por Swedenborg de representar de maneira imagético-espacial aquilo que ele mesmo reconhecia como não sendo adequado a um tal modo de representação. Liberto da materialidade e da impenetrabilidade, o “mundo espiritual” de Swedenborg permanece, no entanto, inteiramente idêntico ao nosso; só que, ao refletir sobre tal mundo, Kant percebe que ele revela aspectos do nosso mundo até então insuspeitados pela metafísica. Naquele mundo espiritual, dizia Swedenborg, almas de mesma condição moral imaginam ou alucinam a mesma coisa, veem os mesmos jardins e palácios, quer dizer, entram em acordo e são unânimes na atribuição de determinadas propriedades a um objeto puramente fictício, puramente imaginado. E esse acordo e unanimidade é oriundo do fato de que todos aqueles espíritos compartilham um mesmo modo de representação simbólica, do fato de que seu imaginar está submetido a algumas regras válidas para todos. Mas, nem por isso, esse imaginar deixa de ser um imaginar, quer dizer, os espíritos teriam, segundo Swedenborg, conhecimento de que, abstração feita desse modo de representação imagético-espacial, eles e seu mundo, em si mesmos, não seriam nem extensos nem formariam uma figura. Ora, como não ver que é em conexão com essas idiossincrasias da teoria de Swedenborg sobre o seu mundo espiritual que Kant tem a ideia nuclear da *Dissertação de 1770*? Não é à toa que é justamente essa idiossincrasia que a metafísica conhecida por Kant na ocasião não consegue acolher, fundamentar e dar razão, já que será Kant mesmo quem, quatro anos

mais tarde, completará a metafísica nesse sentido.

Mas o que haveria de peculiar nessa temática dos espíritos, a ponto de poder ser apontada por nós como constituindo a origem da “grande luz” que Kant afirma ter incidido sobre ele, e da filosofia transcendental mesma? Ora, quando se trata dos espíritos e das almas “encarnadas”, ou unidas a um corpo, a imaginação imagético-espacial é imediatamente contrastada a uma percepção de objetos extensos, e é assim entendida como uma mera cópia ou reprodução desta. Daí que a imaginação que esses espíritos encarnados têm de si mesmos e de seus semelhantes como extensos e formando uma figura não pode ser mais do que uma cópia da percepção de “seus” corpos e dos corpos de seus semelhantes. Quer dizer, a percepção, nesse caso, forneceria um conhecimento direto, isto é, não simbólico, dos espíritos encarnados como sendo, “em si mesmos”, extensos e figuráveis (é importante não fazer retroagir aqui o que Kant posteriormente elaborou a esse respeito sobre aquilo que ele ainda está elaborando). O modo imagético-espacial de representação não é, nesse caso, de modo algum, um meio indireto e simbólico de representação. Quando se trata dos espíritos puros, porém, isto é, espíritos que não estão unidos a um corpo, não há tal percepção direta de si mesmos como extensos e figuráveis. Agora, a metafísica mobilizada por Kant no segundo capítulo dos *Sonhos de um vidente* rejeita, mas a teoria de Swedenborg aceita e acrescenta àquela a ideia de que os espíritos puros, apesar de não se perceberem diretamente a si mesmos como extensos e figuráveis, representam-se ou imaginam-se a si mesmo como tais. Ora, o que há de novo nessa consideração é que, no caso dos espíritos puros, essa imaginação imagético-espacial já não pode mais ser contrastada a uma percepção direta de si mesmos como extensos e figuráveis, essa imaginação já não é uma mera reprodução dessa percepção, ao contrário, é uma atividade espontânea e que constitui um modo necessariamente simbólico e indireto de representação. Foi, portanto, apenas em relação aos espíritos puros, tal como descritos por Swedenborg, que Kant teve a ideia de seres que, por assim dizer, estavam condenados a possuírem apenas um conhecimento indireto e simbólico a respeito de si mesmos e de seu mundo. A consideração da alma encarnada não po-

deria sugerir tal ideia, já que esta, até então, era pensada como possuindo uma percepção direta de si mesma e de seu mundo como sendo extensos e figuráveis, e como possuindo uma representação simbólica apenas das influências espirituais. A consideração de Deus, também, não poderia sugerir tal ideia, já que este era suposto não necessitar de qualquer forma de conhecimento indireto ou simbólico. Somente, portanto, a consideração dos espíritos puros, ou de substâncias simples representativas e imateriais, poderia sugerir tal ideia a Kant. De posse dela, Kant não fez mais do que transportá-la para as almas encarnadas, para nós e nossa faculdade de conhecimento. O modo de representação ou imaginação imagético-espacial tornou-se, assim, uma forma que, embora não corresponda a nada no objeto, tal como este é em si mesmo, é o meio único e necessário através do qual esse objeto pode ser representado.<sup>283</sup>

Sobretudo, porém, convém assinalar que a imaginação, aqui, ganha um novo significado, pois ela já não pode mais ser imediatamente remetida ao domínio do erro e da ilusão, já que é dela, ou do caráter ideal de seus objetos, que provém a necessidade e o acordo unânime possível de estabelecer-se a respeito de um objeto. Quer dizer, e por paradoxal que isso possa parecer, de fonte de erro e ilusão que era, a imaginação, mesmo que não precisa e conceitualmente determinada como tal, torna-se a fonte única da certeza possível. Ao mesmo tempo, se anteriormente ela era concebida apenas como imaginação reprodutiva, ou copiadora, agora ela não poderá resignar-se a desempenhar esse papel, pois, caso contrário, ela não poderia ser fonte de certeza alguma que já não se encontrasse naquilo que ela reproduz ou copia. Além disso, devemos notar que, aqui, imaginação e representação do espaço são amplamente solitárias: o que a imaginação faz é, pura e simplesmente, formar imagens

---

<sup>283</sup> Algumas reflexões, apesar de esparsas, corroboram esta nossa hipótese: entre 1764 e 1765, Kant dizia, na reflexão de número 3849, que, uma vez que o conceito de matéria refere-se a algo passivo, e as formas substanciais a algo ativo, “os *espíritos em sua república* não poderiam chamar o todo (que formam) de matéria, já que eles não são passiva, mas sim ativamente ligados na formação daquele todo”. E, nas reflexões imediatamente seguintes, Kant procede à distinção que posteriormente será apresentada na *Dissertação de 1770*, entre a forma e a matéria do conhecimento. E, por outro lado, vemos que em reflexões datadas como sendo de 1769 e 1770, tal como a reflexão 4108, Kant ainda está ocupado com a temática do “mundo dos espíritos”.



e representar um sistema de relações no espaço, e o espaço, por sua vez, é apenas o meio privilegiado de onde emerge o símbolo ou a imagem daquilo que, em si mesmo, não é extenso, de modo que o espaço, ele mesmo, é uma imagem. Assim, os temas da idealidade e da necessidade convergem para a atribuição de um novo sentido de imaginação, e esse novo sentido teria sido efetiva e explicitamente estabelecido por Kant, não fosse algumas dificuldades que analisaremos em breve.

É justamente a partir da reflexão kantiana sobre essa idiossincrasia da teoria de Swedenborg, que procurava estender o nosso modo de representação imagético-espacial até o domínio dos espíritos puros, e sobre a tentativa de Crusius e Newton, que procuravam, através do princípio do primado do espaço, estender as condições da sensibilidade até o domínio do Inteligível, que vai constituir-se o núcleo com que, pela primeira vez, apresenta-se a filosofia transcendental na *Dissertação de 1770*: nela encontraremos uma nova concepção do espaço, assim como uma crítica do princípio do primado do espaço, sendo ambas imediatamente decorrentes da reflexão kantiana a respeito daquela idiossincrasia da teoria de Swedenborg. Quer dizer, a reflexão de Kant a respeito da necessidade que Crusius, explicitamente, e Swedenborg, inconscientemente, atribuíam ao modo de representação imagético-espacial permitiu-lhe superar o impasse Newton-Leibniz a respeito da natureza do espaço: o espaço já não é nem um conceito abstraído a partir das relações entre entes autossubsistentes, nem é ele mesmo um ente autossubsistente, mas sim é uma “*Species*”<sup>284</sup>, uma forma que, embora não se encontre nada no objeto que lhe corresponda, é o meio único através do qual, necessariamente, aquele objeto pode ser-nos dado e representado, tal como ocorria em relação aos espíritos puros de Swedenborg. E aquela reflexão permitiu-lhe também uma crítica do princípio do primado do espaço, tal como formulado por Newton e Crusius: é certo que não podemos deixar de pensar que, tudo o que existe, existe no espaço, mas esse “tudo o que existe” refere-se apenas aos objetos dos sentidos, e não aos objetos da inteligência. Segundo Kant, o

<sup>284</sup> O tradutor para o alemão converte esse termo do latim como “Gestalt”, ao passo que o tradutor para o português escolhe “espécie”, mas este último, numa longa nota (n.30, p.97-8), aproxima aquele termo da imagem da imaginação.

princípio que se deve adotar na metafísica é o de evitar que os princípios do conhecimento sensitivo ultrapassem seus limites e sejam aplicados aos objetos do conhecimento intelectual, e é fácil ver o quanto a formulação desse princípio deve-se à estranheza de Kant diante das idiossincrasias da teoria de Swedenborg, acima mencionadas, assim como à indignação frente aqueles que, tal como Crusius, tentavam sensibilizar as Ideias da Razão e chegavam mesmo a afirmar que Deus está no espaço. Se se aplica, continua Kant, um conceito sensitivo, enquanto predicado, a um conceito intelectual, tal princípio só será válido sob leis subjetivas e não deve ser afirmado objetivamente a respeito do objeto da noção intelectual. É assim que, como exemplo desta forma de axiomas sub-reptícios, formados a partir da transgressão do princípio acima, Kant refere-se explicitamente ao axioma de Crusius: tudo o que existe, está em algum lugar. Segundo Kant, predicar a noção intelectual “tudo o que existe” com o predicado sensitivo “está em algum lugar” seria tomar as condições do conhecimento sensitivo como sendo as condições do conhecimento intelectual<sup>285</sup>, o que, justamente, gera a ilusão que Kant pretende denunciar. Essa ilusão consiste em tomar a condição sensitiva e subjetiva somente mediante a qual é possível a intuição do objeto, a saber, o espaço e o tempo, como sendo a condição da própria possibilidade do objeto, e não é de admirar, diz Kant, que, mediante aquele axioma gerado por essa ilusão, levantem-se questões ociosas<sup>286</sup> tais como aquelas que interrogam sobre os lugares ocupados pelas substâncias imateriais, sobre o lugar da alma no corpo<sup>287</sup>, sobre a presença

<sup>285</sup> KANT. *SW*, vol.V, 1922, parágrafo 24.

<sup>286</sup> É curioso notar que, mesmo declarando-as “ociosas”, Kant não deixa de considerar tais questões como legítimas, quer dizer, como merecedoras de uma resposta. É assim que, nesta *Dissertação de 1770*, ele afirma que o lugar da alma é apenas “virtual”. Essa questão e essa resposta permaneceu, de fato, válida para ele no restante de sua obra. É assim que, num de seus últimos escritos, *Über das Organ der Seele*, de 1796, Kant, tratando do “Sitz der Seele” (p.177), afirma, diante de seu correspondente que havia descoberto que, no lugar do “sentido comum”, havia água, Kant afirma que a presença da alma é apenas “virtual” (p.178), e essa observação é importante, diz Kant, para que não se confundam as tarefas do metafísico e do fisiologista. Kant, porém, no final do texto, afirma que a pergunta sobre o lugar da alma não é, mesmo para o metafísico, uma pergunta sem sentido, mas, dado que o sentido interno possui apenas a forma do tempo, e como a resposta para essa pergunta pressupõe a apreensão de si mesmo a partir de um sentido externo, já que só neste encontra-se a forma do espaço, então, diz Kant, aquela pergunta, se bem que legítima, é, para o metafísico, insolúvel. (KANT, I. *Über der Organ der Seele*. In: *I.Kant sämtliche Werke*, Leipzig, vol.VIII, p.181). Essa resposta de Kant mostra como, até o fim, ele manteve a prioridade do tempo sobre o espaço.

<sup>287</sup> KANT. *Dissertação de 1770*, *SW*, vol.V, parágrafo 27, 1922.

local de Deus no mundo, etc. É assim que incluindo o tempo, por analogia deste com o espaço, naquele axioma sub-reptício, Kant diz:

O espaço e o tempo são concebidos como compreendendo em si tudo o que por qualquer motivo se apresenta aos sentidos. Por isso, de acordo com as leis da mente humana, não se dá intuição de ser algum se este não estiver contido no espaço e no tempo. Com este preconceito pode comparar-se um outro, que não é propriamente um axioma sub-reptício, mas um jogo da imaginação e que pode ser exposto numa fórmula geral da seguinte maneira: tudo aquilo que existe contém em si o espaço e o tempo; isto é, toda substância é extensa e está continuamente em mutação. Com efeito, embora aqueles cujos conceitos são mais grosseiros se agarrem firmemente a esta lei do imaginar, contudo eles mesmos vêem facilmente que isto diz respeito apenas ao esforço da fantasia por esboçar para si as espécies das coisas, e não às condições do existir.<sup>288</sup> (Grifo nosso)

Qual é a diferença, que Kant afirma existir entre esse “jogo da imaginação” e o axioma sub-reptício de Crusius? Ora, não há qualquer diferença entre ambos, e, se Kant afirma existir alguma diferença, isso se deve ao fato de que Kant, na *Dissertação de 1770*, ainda receia, tal como ocorrera antes nos *Sonhos de um vidente*, afirmar explicitamente que aquele axioma é um mero produto da imaginação. Como vimos, a noção kantiana de “imaginação” já se afasta bastante da conotação de “ilusão, engano, erro”. Com efeito, se bem que incida necessariamente sobre “entes imaginários”<sup>289</sup>, a saber, o espaço e o tempo, nem por isso o conhe-

<sup>288</sup> Ibidem, parágrafo 27, n.

<sup>289</sup> KANT. *Dissertação de 1770*, *SW*, Vol.V, parágrafo 14, item 6, parágrafo 15, item E. 1922. Mencionamos de passagem, em seções precedentes deste, a obra de Waxman, *Kant's Model of the Mind*, que pretende estabelecer que espaço e tempo são produtos da imaginação, “entes imaginários”, e, naquela ocasião, fomos talvez excessivamente severos, ao afirmar que Waxman parece não ter ideia alguma do que significa “Imaginação”. Essa censura, no entanto, permanece válida, pois, afirmar que o espaço é um produto da imaginação significa confundir irremediavelmente esse conceito. Ou, ao menos, não podemos afirmar que a imaginação “produz” o espaço da mesma maneira que produz uma imagem nele. É melhor, portanto, afirmar que imaginação e intuição do espaço são solidárias, quer dizer, se não a forma necessária do imaginar mesmo, o espaço deve ao menos ser pensado como o meio natural onde a imaginação exerce sua atividade. Para Waxman, por outro lado, o que significa “imaginação” tem pouca importância: tudo o que ele quer mostrar é que o espaço e o tempo são, em Kant, produtos de uma atividade espontânea indiferenciada, e que, se tais conceitos forem pensados como vigentes já ao nível das sensações, a doutrina de Kant estaria irremediavel-

cimento sensitivo e sensível é considerado um conhecimento ilusório, enganoso ou obscuro. Assim, se bem que exprima apenas as condições do conhecimento sensível ou, mais propriamente, as condições do imaginar, o axioma do espaço ganha validade e expressa uma necessidade, justamente devido a essa sua idealidade, devido ao seu caráter imaginário. Agora, como pode Vleeschauwer afirmar que apenas entre 1778 e 1780 é que a imaginação passou, em Kant, a comportar um caráter transcendental? É claro que só nessa época ela foi incorporada à dedução das categorias, mas, muito antes disso, vemo-la incorporada ao próprio advento da filosofia transcendental como tal. Como negar que a distinção que essa filosofia opera entre fenômenos e *noumenon*, entre as coisas tal como aparecem e as coisas tal como são em si, não pode deixar de fazer referência às considerações anteriores de Kant, tal como aquelas constantes do Sonho de um vidente, a respeito da distinção entre o mundo fenomenal, imagético-espacial, imaginado pelos “espíritos” e o mundo dos espíritos “em-si-mesmos”? De onde Kant poderia ter derivado a ideia de que a necessidade que atribuímos a algumas proposições relativas ao espaço provém do caráter ao mesmo tempo ideal e sensível, quer dizer, imaginado, deste, se não daquelas idiosincrasias do mundo “espiritual” de Swedenborg, onde espíritos inextensos inventavam ou imaginavam para si mesmos um espaço, e, dada essa lei de seu modo de imaginação, entravam em acordo a respeito de proposições concernentes a esse espaço imaginado? Ousaríamos dizer que, não fosse o fato de Kant antever o imenso trabalho que teria em inverter ou ao menos modificar o sentido que tradicionalmente dava-se à imaginação, que vinculava esta a um conhecimento obscuro, enganoso e ilusório, Kant teria tido menos receio de caracterizar seu mundo dos fenômenos como um mundo regido pelas “leis da imaginação”, um mundo que, se bem que não “real”, enquanto contrastado, seja aos objetos da inteligência, seja aos objetos das representações sensíveis efetivas, nem por isso comporta apenas o engano e

---

mente comprometida com o realismo transcendental. Para nós, por outro lado, afirmar que o espaço seria um produto da imaginação constitui um equívoco, já que essa afirmação levar-nos-ia a pensar que, tal como “produz” o espaço, a imaginação bem poderia produzir outras coisas em seu lugar.

a ilusão, ao contrário, é nele que se pode encontrar a certeza possível, a validação de um juízo sintético e ao mesmo tempo a priori. É claro então que Kant possuía já uma nova concepção da imaginação, de uma imaginação solidária da intuição do espaço, e que essa concepção está indissoluvelmente ligada à primeira formulação da filosofia transcendental. É claro que Kant não possui um conceito plenamente determinado desse novo aspecto da imaginação que ele mobiliza, mas não há dúvida alguma de que, tal como ocorrera nos *Sonhos de um vidente*, esse aspecto é estruturante da *Dissertação de 1770*. Se, nos *Sonhos de um vidente*, Kant ainda estava indeciso a respeito do princípio de Crusius, ou se, por outro lado, ele pretendia sutilmente instilar no leitor a conclusão de que tal princípio era “produto da imaginação” de Crusius, essa conclusão acaba, na *Dissertação de 1770*, sendo completamente afirmada, mas com a ressalva, importante, de que “produto da imaginação” já não significa “artifício ilusório e enganoso” produzido pela imaginação. É esse novo sentido da “ilusão da imaginação” que escapa aos comentadores dos *Sonhos de um vidente* que só veem neste uma crítica, por parte de Kant, do caráter enganoso da metafísica. Da mesma maneira como, em relação às visões dos videntes, Kant apontava para o fundo ou resquício de verdade que comportavam tais ilusões, a saber, a necessidade subjetiva do modo de representação imagético-espacial, agora, em relação às “visões” do metafísico Crusius, Kant não as qualifica de meros erro e ilusão, mas, sim, estabelece os limites no interior dos quais elas unicamente poderiam ser justificadas e validadas. E aqui temos uma explicação inesperada da razão pela qual Kant, nos *Sonhos de um vidente*, não afirmava explicitamente que o princípio de Crusius era um produto da imaginação deste: é que, para Kant, essa conclusão não devia ser entendida como se aquele princípio fosse apenas uma quimera, produto de um engano ou de um erro, quer dizer, para afirmar aquela conclusão no sentido verdadeiramente visado por Kant, seria preciso modificar bastante o sentido que tradicionalmente dava-se à imaginação e seus produtos, o que exigiria um esforço adicional que Kant, talvez, não estivesse disposto a despender. E aqui vemos também, e finalmente, quão pobre é o rótulo mediante o qual a maioria

dos comentadores de Kant refere-se aos seus *Sonhos de um vidente*: segundo eles, Kant aí não faria mais do que manifestar seu ceticismo em relação à metafísica, na medida em que iguala esta às ficções imaginárias dos videntes. Sem ser incorreta, essa concepção atinge apenas a superfície daquele texto e negligencia o conteúdo doutrinal ali em gestação: o primado do espaço de Crusius, assim como as leis do imaginar, não são ali simplesmente ridicularizados e descartados como ficções enganosas, ao contrário, são eles quem fornecerão o quadro em que instalar-se-á a *Dissertação de 1770*. Nela, a validade daquele princípio e daquelas leis, juntamente com a restrição de seus domínios, é explicitamente afirmada. Nela também culmina o desenvolvimento da ideia que, tendo origem nas reflexões de Kant sobre as idiossincrasias de Swedenborg, constitui o núcleo mediante o qual a filosofia transcendental surge pela primeira vez, ao superar o impasse Newton-Leibniz, a saber: a ideia de que a necessidade que atribuímos a algumas proposições a respeito do espaço deriva do caráter ao mesmo tempo ideal e sensível, ou imaginado, deste. Vemos, desse modo, que uma imaginação pensada como solidária da intuição do espaço está visceralmente implicada na primeira formulação da filosofia transcendental. Mas, ao mesmo tempo em que, na *Dissertação de 1770*, essa ideia chega quase que à sua mais completa formulação, ela é imediatamente obscurecida por um outro elemento, elemento este que, agora sim, essa *Dissertação* introduz pela primeira vez.

## *O primado do tempo*

Na exposição do conceito de tempo que faz a *Dissertação de 1770*, Kant, de início, parece não fazer mais do que transferir para esse conceito as conclusões obtidas anteriormente em relação ao espaço: quer dizer, ele afirma que o tempo, também, não é um conceito abstraído a partir das relações de sucessão vigentes entre as coisas, nem é um ente autosubsistente. Ao mostrar, no entanto, que, tal como o espaço, o tempo

não é algo objetivo e real, Kant introduz algo não formulado em seus textos anteriores, pois, ao criticar aqueles que concebem o tempo como um ser real abstraído da sucessão dos estados internos, ele afirma que essa concepção negligenciaria completamente a simultaneidade, que, segundo ele, é o “mais importante derivado do tempo”. Segundo Kant, “simultaneidade” não significa apenas “ausência de sucessão”, mas sim outra relação temporal positiva, em que os simultâneos estão unidos pelo mesmo momento do tempo da mesma maneira como os sucessivos estão unidos por momentos diferentes deste.

Por isso, ainda que o tempo seja de uma única dimensão, contudo a ubiquidade do tempo (para falar como Newton), mediante a qual todas as coisas pensáveis sensitivamente existem nalgum tempo, acrescenta uma outra dimensão à quantidade dos atuais, na medida em que, por assim dizer, dependem do mesmo ponto do tempo. Com efeito, se se designar o tempo por meio de uma linha reta prolongada até o infinito e os simultâneos em qualquer ponto do tempo por meio de linhas aplicadas ordenadamente, a superfície que assim se gera representará o mundo enquanto fenômeno...<sup>290</sup> (Grifo nosso)

Em breve trataremos dessa referência a Newton. Como pode Kant não ver que essa representação da simultaneidade mediante uma representação espacial, mediante uma “superfície”, não é uma representação metafórica? Mas, continuemos com Kant: por negligenciar o fato de que a simultaneidade é, dessa forma, derivada do tempo, aquela concepção, continua Kant, postula que se determine, não as leis do movimento segundo a medida do tempo, mas sim o próprio tempo, no que diz respeito à sua natureza, pelas coisas observadas no movimento ou na série das mutações do estado interno. Que a medição da quantidade do tempo se faça por esse meio, isso, diz Kant, deve-se apenas ao fato de o conceito de tempo fundar-se numa lei interna da mente que rege o ato de coordenação das sensações, ato este que, se bem que só pode ser ativado ou posto em execução quando da presença de sensações, nem por isso

<sup>290</sup> KANT. Dissertação de 1770, *SW*, vol.V, parágrafo 14, item 5, 1922.

reduz-se a, ou pode ser derivado de, essas sensações. Não há, diz Kant, meio de derivar-se o conceito de tempo de qualquer outro conceito, seja ele o conceito de movimento, seja ele o de sucessão das representações, já que o próprio princípio de não-contradição pressupõe aquele conceito e é-lhe subordinado. Mas, como os simultâneos enquanto tais pressupõem a intuição do tempo, e como as mutações estão submetidas a mesma condição, segue-se, segundo Kant, que, tanto os movimentos como as vicissitudes internas pressupõem a condição do tempo<sup>291</sup>, e que, portanto, o tempo é um princípio formal primeiro do mundo sensível.<sup>292</sup> Temos aqui esboçada a primazia do tempo sobre o espaço, primazia esta que será completamente estabelecida no “Corolário” que Kant anexa a essa seção da *Dissertação de 1770*. Aí Kant diz, comparando as formas do espaço e do tempo entre si, que o primeiro refere-se mais à intuição do objeto, ao passo que o segundo refere-se mais ao estado representativo, e, na medida em que o espaço é, por assim dizer, mais sensível que o tempo, este último pode ser tornado mais sensível mediante uma representação espacial, isto é, o tempo pode ser representado como uma linha no espaço. Por outro lado, porém, por estar mais desvinculado da sensibilidade que o espaço, o tempo, segundo Kant, aproxima-se mais

(...) de um conceito universal e racional, abrangendo absolutamente tudo nas suas relações, designadamente o próprio espaço e ainda os acidentes que não estão compreendidos nas relações de espaço, como são os pensamentos do espírito (...) (e, além de considerarmos que o princípio de não-contradição e o estabelecimento de uma relação de causa e efeito pressupõem a condição do tempo, é preciso considerar também que) nem sequer é possível tornar inteligível a quantidade do próprio espaço a não ser apresentando-a, por meio de um número, como sendo relativa a uma medida que é a sua unidade, número esse que não é outra coisa senão a multidão conhecida distintamente por numeração, isto é por adição sucessiva de uma unidade a outra, num dado tempo.<sup>293</sup> (Grifo nosso)

<sup>291</sup> Ibidem, parágrafo 14, item 6.

<sup>292</sup> Ibidem, parágrafo 14, item 7.

<sup>293</sup> KANT. *Dissertação de 1770*, *SW*, vol.V, “corolário” da segunda seção, 1922.



Eis, completamente afirmada, a prioridade do tempo sobre o espaço, prioridade que, com exceção de sua influência sobre o princípio de não-contradição, manter-se-á inalterada e característica da doutrina de Kant, quer dizer, ao menos enquanto não se leva em consideração o sentido real da nova refutação do idealismo de 1787. De onde provém essa prioridade do tempo? Nada, mas nada mesmo, nos textos anteriores à *Dissertação de 1770*, a anuncia. Até agora, como vimos, toda a reflexão de Kant incidiu sobre o espaço, e, dada a analogia deste com o tempo, era de se esperar que Kant, no máximo, apenas transferisse para este último os resultados que a sua análise obteve em relação ao primeiro, mas não que o tempo ganhasse prioridade sobre o espaço. Kant, acima, refere-se, no entanto, a quatro motivos ou razões para afirmar tal prioridade do tempo: 1) A mensuração da quantidade do próprio espaço faz-se mediante a adição sucessiva de uma de suas unidades a outras; 2) Os princípios de causalidade e de não-contradição pressupõem o conceito de tempo; 3) A simultaneidade, comportando aqui a coexistência, é pensada como derivada do tempo; 4) O tempo, mais do que o espaço, aproxima-se mais de um conceito racional e abstrato, o que é demonstrado pelo fato de o tempo poder ser tornado mais sensível mediante uma analogia espacial.

Em relação ao primeiro motivo, notemos que ele deveria ser, por Kant, considerado inócuo, pois Kant mesmo acaba, como vimos, de criticar aqueles que, devido ao fato de a quantidade do tempo ser aferida mediante recurso aos movimentos no espaço, pretendiam reduzir o próprio tempo a esses movimentos. Do mesmo modo, Kant não poderia, agora, inferir, do fato de que a quantidade do espaço seja mensurada segundo uma operação sucessiva, que o espaço, no que diz respeito a sua natureza própria, esteja submetido ao tempo. Como vimos ao longo de todo esse trabalho, porém, essa é uma das convicções arraigadas na qual Kant perseverou, desde essa *Dissertação de 1770* até, ao menos, aquela passagem da *Crítica da Faculdade de Julgar*, tal como citada aqui anteriormente, onde, na descrição do espaço, Kant admite um regresso da faculdade de imaginação, que anula a condição temporal. De fato, esse

primeiro motivo, a afirmação no sentido de que a intuição do espaço só é possível mediante a apreensão sucessiva de suas partes, nada mais é do que a própria expressão da prioridade do tempo, e está, tal como essa, apoiado nos outros três motivos.

Em relação ao segundo motivo, e, em especial, em relação a subordinação do princípio de não-contradição à condição do tempo, sabe-se que Kant logo o abandonou, e isso devido, entre outras coisas, à objeção que Mendelssohn lhe faz a respeito da sua *Dissertação de 1770*<sup>294</sup>. De fato, a *Crítica da Razão Pura* dá a última palavra a esse respeito, ao separar o princípio de contradição, puramente lógico e analítico, da condição sensível e sintética veiculada pela expressão “ao mesmo tempo” (A-152, B-191). Quanto ao princípio da causalidade, Kant reconhece que, em relação aos objetos externos, a condição do espaço é tão necessária quanto a do tempo, mas que, em relação a todos os objetos, sejam externos ou internos, a condição do tempo ganha prioridade. Ao considerar, porém, o principal texto de Kant que, nessa época, foi dedicado ao tema da causalidade, qual seja, o *Ensaio para a introdução do conceito de grandeza negativa na filosofia*, de 1763, vemos que, em relação à causalidade, Kant não conferia privilégio algum ao tempo em detrimento do espaço. Nesse texto, Kant procura mostrar que o princípio de razão suficiente é o bastante para tornar compreensível porque algo é, ou algo não é, mas que esse princípio nada esclarece a respeito do fundamento pelo qual algo “deixa de ser” (ou “venha a ser”), ou sobre o fundamento das alterações em geral, ou da relação de causalidade em particular. Daí a utilidade que Kant vê em mobilizar o conceito de grandeza negativa, conceito este que não significa uma ausência ou falta de grandeza, mas, sim, e ao contrário, uma grandeza positiva, que se opõe a outra grandeza igualmente positiva, anulando-a ou suspendendo-a. Kant opõe essa contraposição real às contraposições meramente lógicas, na medida em que o nada resultante da primeira contraposição não é um nada no sentido da impossibilidade, mas, sim, um nada perfeitamente possível. O que

<sup>294</sup> Cf. carta de Mendelssohn a Kant de 23 de dezembro de 1770. In: *Immanuel Kant sämtliche Werke*, Leipzig, vol. VIII, p.46.

nos interessa notar é que, além de os conceitos de tempo e de sucessão não serem mencionados em momento algum como submetidos a essa regra, em conexão com o tema que naturalmente deveria suscitar tal menção, a saber, as alterações nas representações da alma ou do espírito, não encontramos referência alguma ao tempo. No, de outro modo interessantíssimo<sup>295</sup>, item primeiro da terceira seção, Kant procura mostrar que o “deixar de ser” de uma representação do espírito está submetido à mesma regra, quer dizer, este deixar de ser pressupõe uma representação oposta àquela, representação esta que, se bem que às vezes inconsciente, é, tomada em si mesma, uma representação positiva, cuja contraposição real com a primeira representação constitui o fundamento do “deixar de ser” desta. Porém, Kant trata aqui apenas de alterações, e não considera essa alteração como uma sucessão entre representações, já que o que ele procura vislumbrar é uma espécie de “mecânica das representações”, mecânica esta que, tal como a mecânica dos corpos materiais, não confere ao tempo nenhum privilégio sobre o espaço. É assim que as únicas diferenças que Kant percebe existir entre o domínio das alterações nas representações do espírito e o domínio das alterações no movimento dos corpos materiais é que, no primeiro caso, aquelas alterações são devidas também a causas internas<sup>296</sup>, e que o descortinar da vigência daquela regra no domínio do espírito é intuitivamente mais difícil e incerto.<sup>297</sup> Quer dizer, não há, nesse texto de 1763, referência alguma ao tempo e à sucessão como tendo algum privilégio em relação à noção de causalidade, seja essa considerada como vigente no mundo externo, seja considerada como vigente entre as representações do espírito. Ao contrário, Kant parece não ver dificuldade especial alguma em aplicar essa mistura do conceito de grandeza negativa com o princípio da inércia ao domínio das representações do espírito, de modo que, em relação ao espaço e ao tempo, esse domínio parece não diferir em nada do domínio dos cor-

<sup>295</sup> É curioso observar que aquilo que seria desenvolvido pela metapsicologia freudiana como sendo seu ponto de vista “dinâmico” está já inteiramente formulado nesta passagem de Kant. Esse é um dos muitíssimos outros pontos em que se manifesta uma estreita vinculação entre Freud e Kant.

<sup>296</sup> KANT. *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*. *SW*, vol.V, primeira parte, 1922, p.99.

<sup>297</sup> *Ibidem*, p.102.

pos materiais da natureza. Como conceber que Kant, num texto onde procura estabelecer o fundamento das alterações, da causalidade e, por que não dizer, do “devir” em geral, não concede nenhuma prioridade ao tempo? Podemos, pois, dizer, com certeza, que, em 1763, Kant não tem, relativamente ao domínio das representações do espírito enquanto contrastado ao domínio dos corpos materiais, nenhuma distinção especial a fazer entre o tempo e o espaço, assim como também nenhum privilégio é concedido por ele ao tempo no que diz respeito à noção de causalidade, seja essa externa, seja interna.<sup>298</sup>

Como é do conhecimento de todos, têm sido objeto de incessantes debates a extensão e a época da influência que a doutrina de Hume teria exercido sobre o desenvolvimento da doutrina de Kant. Em particular, esses debates giram em torno da questão sobre se, ao formular o principal problema que tenta resolver o *Ensaio sobre as grandezas negativas*, acima, Kant já teria tido ou não conhecimento da doutrina de Hume, se a formulação daquele problema corresponde à formulação que dá Hume ao mesmo problema, ou se, até mesmo, trata-se do mesmo problema, etc. Não pretendemos, de forma alguma, ter algo de novo que pudesse contribuir para esses debates. Há um certo consenso entre esses debatedores, porém, no sentido de que Kant conhecia a *Investigação* e o *Tratado* desde, no mínimo, 1762, e, no máximo, 1768.<sup>299</sup> Assim, mesmo sem envolvermo-nos naqueles debates, podemos, a respeito do problema que nos interessa, fazer uma observação importante: pois, conforme vimos, mesmo procurando o fundamento das alterações, da causalidade e do devir em geral, Kant, em momento algum, confere, no *Ensaio sobre as grandezas negativas*, uma prioridade ao tempo, ao passo que Hume, conforme também vimos anteriormente, coloca, tanto na *Investigação* como no *Tratado*, as relações temporais no fundamento da sua noção de

<sup>298</sup> É bem verdade que, numa *Reflexão* datada como sendo de 1764-66, Kant pergunta-se se, nas ligações reais, enquanto contrastadas às ligações lógicas, nós não diferenciaríamos o fundamento da consequência através do tempo (reflexão 3756). Trata-se, porém, de uma referência isolada, e o modo como ela surge dá-nos a ideia de que somente nessa época Kant começou a pensar no papel do tempo no que diz respeito à causalidade.

<sup>299</sup> Segundo WALKER, 1978, p.6, Kant conhecia as *Investigações* desde 1762. Segundo MALHERBE, 1980, em, Kant ou Hume, p.283, n.2, Kant teria, um pouco depois, conhecido o *Tratado* também.

causalidade. Essa constatação corrobora a concepção segundo a qual, naquele texto, Kant não é particularmente influenciado pela concepção humeana da causalidade. O que é feito por Kant depois do *Ensaio sobre as grandezas negativas*, porém, não se aponta para uma influência direta de Hume, ao menos aponta para uma concordância crescente da concepção de Kant em relação à desse último; pois, conforme veremos a seguir, o fundamento das alterações e da causalidade em geral vai ser entendido por Kant, cada vez mais, como encontrável no tempo, e não, como ocorria anteriormente, no espaço. É bem possível que a leitura de Hume tenha sugerido a Kant a ideia de que, conforme este afirma na *Dissertação de 1770*, embora na causalidade vigente entre os objetos do sentido externo, o espaço esteja tão implicado quanto o tempo; na causalidade vigente entre todos os objetos, sejam externos ou internos, o tempo ganha prioridade sobre o espaço, pois, implícita nessa observação está a concepção segundo a qual os objetos “internos” não estão no espaço, e mesmo assim podem participar de uma relação causal. E, conforme vimos de forma bastante detalhada, Hume adota exatamente essa mesma concepção no *Tratado*, e entende que uma relação temporal está, mas uma relação espacial não está, necessariamente envolvida na relação de causalidade<sup>300</sup>. Mostramos também como foi que, ao colocar a imaginação na base dessa relação causal, Hume promoveu uma certa temporalização da imaginação. Essa concepção humeana da imaginação “temporalizada” era do conhecimento de Kant já em 1769; é assim que podemos ler, na *Reflexão 3916*, que

A comparação entre conceitos segundo as Leis da Imaginação não deve ser totalmente desprezada. Coisas que sem-pre são encontradas como ligadas dão a entender que elas são ligadas (também) segundo as Leis do Entendimento.

---

<sup>300</sup> Uma questão importante seria a de saber se Kant tinha conhecimento daquela seção do *Tratado* onde Hume, conforme vimos, não só contesta o princípio do primado do espaço, como também procura pensar o modo como a alma, ou as representações que “não estão em lugar algum”, relaciona-se com os corpos extensos, pois esse princípio do primado do espaço e essa localização da alma constituem, justamente, o objeto de que trata, conforme vimos, os *Sonhos de um vidente*. Infelizmente, porém, as *Reflexionen* de Kant não dá nenhum indício a respeito dessa questão, e, se há aqui alguma influência de Hume, ela é de tal modo difusa que se torna impossível traçá-la com exatidão.

E, na *Reflexão* 3919:

O Entendimento liga conceitos na medida em que um implica o outro; a imaginação, na medida em que um acompanha o outro (...) As Leis do Entendimento não podem ser postas em execução, a não ser enquanto em grande parte misturadas às Leis da Imaginação.

Essas passagens antecipam a concepção da imaginação reprodutiva, tal como elaborada por Kant na primeira edição da *Dedução Transcendental das Categorias*, e referem-se imediatamente à concepção humana da imaginação. A prioridade do tempo, porém, que é a razão da temporalização kantiana da imaginação, não encontra paralelo algum em Hume, e é a origem dessa prioridade o que nos interessa descortinar aqui. E, embora as passagens acima comprovem que Kant conhecia a concepção humeana da imaginação como “temporalizada”, devemos notar que os motivos que levarão Kant a também “temporalizar” a imaginação serão diferentes daqueles que encontramos em Hume. De fato, as modificações que Kant introduz a esse respeito incidem mais sobre a noção de substância do que sobre a de causalidade. De qualquer forma, deixaremos de lado qualquer tentativa no sentido de determinar uma influência direta da doutrina de Hume sobre a doutrina de Kant.

Mostramos que em 1763 não há nenhum esboço, nenhum indício que anuncie a prioridade do tempo que vem à luz na *Dissertação de 1770*. Nos *Sonhos de um vidente* de 1766, tampouco, não há qualquer referência a ela. Somente em reflexões datadas como sendo de 1769 encontraremos os primeiros indícios da afirmação dessa prioridade do tempo, que surge a partir de duas modificações fundamentais que Kant introduz nessa época: a primeira concerne às alterações e mudanças em geral, que passam a prescindir de um substrato permanente localizado no espaço, e a segunda refere-se à nova concepção kantiana da simultaneidade e da coexistência como derivadas, não do espaço, mas do tempo. Se, na *Nova Elucidação*, de 1755, Kant afirmava que as alterações e as mudanças nos estados internos das substâncias pressupunham uma alteração em suas relações externas,

em várias *Reflexões*, anteriores a 1769, ele mantém ainda que as mudanças nos estados da substância pressupõem algo de permanente como substrato (por exemplo, *Reflexões* n. 3771, 3855). A partir de 1769, porém, começa surgir uma nova concepção: ao tratar das alterações, Kant diz que

A relação entre o fundamento real e a consequência parece conter, ao mesmo tempo, a idéia da sucessão, pois a consequência mal pode diferenciar-se do fundamento, a não ser quando é contraposta como algo “posterior” a algo “anterior”. Uma substância simples poderia, por si mesma, alterar-se? E como é que, através da co-presença e do nexos entre várias (substâncias), a alteração seria possível? Toda alteração só se deixa pensar no Tempo. (*Reflexão* 4041)

Ao formular tais perguntas, Kant está, evidentemente, começando a modificar a concepção que, desde 1755, como vimos, fazia o tempo e a sucessão derivarem das relações externas, e portanto espaciais, mantidas por substâncias copresentes. É assim que, na *Reflexão* 4054, do mesmo ano, Kant afirma que, além da ideia do sujeito, o conceito de substância comporta também a ideia de permanência, mas que, dado que todos acidentes são variáveis, e dado que este permanente substancial não é, de modo algum, conhecido, a permanência deste substancial só é admitido de forma precária. Da mesma forma, diz Kant na *reflexão* 3921, o predicado não é uma parte do sujeito, mas uma representação do sujeito todo através de um conceito parcial. Quer dizer, o sujeito só é conhecido enquanto desmembrado em seus predicados, de modo que, “em si mesmo”, o sujeito é apenas um algo = x. Daí, diz Kant, não é de se admirar que nós não conheçamos nenhum sujeito, a não ser o Eu, e que não conheçamos, em relação aos corpos materiais, o próprio sujeito, mas apenas os predicados da extensão, da solidez, do movimento, etc. Apesar de notar que a ideia de “substância”, juntamente com a de um substrato que permanece por sob as alterações dos estados desta, derivam da consideração desse Eu (*Reflexão* 3921), Kant, mesmo neste ano de 1769, já trata de proceder a uma distinção por entre aquilo que é objeto do sentido interno: na *Reflexão* 4058, ele diz que, embora o conceito de substância provenha

desse sentido interno, mesmo assim se manifesta a nós somente o “*phaenomena*”, somente a concomitância e a consequência, não a composição e o fundamento, mas apenas os fenômenos destes últimos. Daí, segundo Kant, que não se devem tomar os axiomas válidos para os fenômenos como se fossem válidos também para a “*intellectualia*”. Por exemplo, o axioma que diz que tudo o que acontece tem um determinado fundamento e segue-se a um outro de acordo com uma determinada lei, embora válido para os fenômenos do sentido interno, não é uma regra válida para as ações efetivas que percebemos em nós mesmos. Embora aquele axioma, ou noção fundamental, exprima uma exigência do entendimento, diz Kant na *reflexão* 3922, o conceito de liberdade subtrai-se a ele, já que esse conceito exige a possibilidade de um início incondicionado. Quer dizer, com essa distinção, que é o protótipo da posterior distinção entre Eu fenômeno e Eu-em-si-mesmo, o último substrato que era pensado como permanecendo por sob as mudanças e alterações, o Eu, é remetido para fora do domínio dos fenômenos. E as alterações são entendidas agora por Kant como sendo somente possíveis no tempo (*reflexão* 4093): assim, na *reflexão* 4122, Kant diz que todo surgir, deixar de ser e alterar-se dão-se apenas no tempo, e que, a respeito daquilo que não é no tempo, não se pode dizer nada. É verdade que há alterações apenas nos fenômenos da coisa, e que essas alterações mesmas só são fenômenos de um substrato substancial que permanece, mas o que, na “coisa em si mesma”, ou nesse substrato permanente, corresponde a essas alterações fenomenais, sobre isso, diz Kant, não sabemos nada. Mas, poderíamos perguntar, como Kant pôde promover essa desvinculação entre as alterações e o substrato permanente, que anteriormente era pensado como necessariamente pressuposto por elas? Ora, podemos nesse desenvolvimento notar que se, conforme vimos, Kant afirmava que as alterações no estado interior das substâncias pressupunham uma alteração em suas relações externas e espaciais com outras substâncias, já que as primeiras alterações pressupunham algo de permanente que só poderia ser encontrado em suas relações espaciais, agora aquilo que era pensado como pressuposto por aquelas alterações internas é separado em dois componentes: o “permanente”



será transferido para fora do domínio dos fenômenos, para o domínio inteligível, e já não manterá relação alguma com o espaço, e as “relações externas” serão subsumidas a uma outra relação, mas agora se trata de uma relação, não espacial, mas sim pretensamente temporal, a relação de simultaneidade. É, portanto, através da concepção da simultaneidade e da coexistência como derivada do tempo que Kant chega a conceber as alterações como independentes de um permanente no espaço<sup>301</sup>. Com ela, por um lado, esse permanente pode, por Kant, ser desvinculado do espaço e ser remetido para o domínio da coisa-em-si e, por outro lado, Kant traz, para o domínio do tempo, os “simultâneos”, quer dizer, os co-existentes, e faz com que a própria intuição do espaço esteja submetida a uma condição temporal.

Eis, enfim, as condições sob as quais Kant pode agora afirmar seu novo princípio do primado do tempo:

Aquilo que pensa só pode ser um sujeito simples. Toda coisa precisa (não no sentido absoluto, mas em relação às outras coisas) ser em algum momento (do tempo), seja ao mesmo tempo, seja sucessivamente. (Reflexão 3922) (Grifo nosso)

Torna-se claro, a partir dessa passagem, que Kant, em 1769, pretende substituir o princípio do primado do espaço de Crusius, segundo o qual tudo o que existe, existe em algum lugar (irgendwo), pelo seu novo princípio do primado do tempo, segundo o qual tudo o que existe, existe em algum momento (irgendwann). É óbvio, portanto, que a prioridade do tempo em Kant surge em contraposição ao princípio da primazia do espaço de Newton e Crusius<sup>302</sup>. Conforme vimos, Kant, diante da sen-

<sup>301</sup> Criticando a prova kantiana do princípio de persistência da substância, e, em particular, a insistência de Kant em entender a coexistência e a simultaneidade como implicando apenas o tempo, SCHOPENHAUER, 1988, na Crítica da Filosofia Kantiana, in *Os Pensadores*, p.131, afirma: “Na verdade, na simultaneidade, o espaço está tão implicado quanto o tempo. Pois se duas coisas são simultâneas e, no entanto, não são uma só, é que são diferentes quanto ao espaço; se dois estados de uma coisa são simultâneos (por exemplo, o brilho e o calor do ferro) é que são dois efeitos contemporâneos de uma coisa, pressupõem, portanto, a matéria e esta, o espaço.”

<sup>302</sup> É claro que, ao formularem o princípio do primado do espaço, Newton e Crusius incluíam o tempo também e afirmavam que tudo precisa estar em algum lugar e em algum momento. Porém, o aspecto desse princípio que mais incomodava, tanto Leibniz como Kant, era aquele referente ao espaço. Daí o fato de Kant, ao opor-se a esse aspecto, afirmar ou enfatizar o seu novo princípio do primado do tempo.

sibilização das ideias morais promovida pelo princípio do primado do espaço de Newton e Crusius, e pelo modo de representação imagético-espacial de Swedenborg, soube extrair um resultado altamente positivo, e que consistiu na tese da idealidade e necessidade do espaço enquanto forma da sensibilidade. Indo além, porém, Kant pretendeu fazer com que, mesmo limitado ao domínio dos fenômenos, o espaço estivesse aí submetido ainda a um outro princípio, o princípio do primado do tempo, formulado a partir da concepção segundo a qual a coexistência e a simultaneidade são derivadas do tempo. Segundo o tradutor para o português da *Dissertação de 1770*<sup>303</sup>, com ela Kant afastava-se de todos os seus predecessores: para Leibniz, o tempo é a ordem dos sucessivos, e o espaço é a ordem dos coexistentes, e para Newton, as partes são sucessivas no tempo, e coexistentes no espaço. Porém, tanto na *Dissertação de 1770*, como nas Reflexões 4069-70, Newton é mencionado por Kant como autorizando esta sua nova concepção da simultaneidade:

As coisas que existem ao mesmo tempo são simultâneas; as que existem em tempos diferentes são sucessivas.

O tempo está por toda a parte, ou as partes do espaço são simultâneas. (Newton)

O espaço é (durante) todo o tempo, e isto quer dizer: que o tempo estende-se sobre todos conceitos, tanto sobre sensações externas como internas, mas (isto) não (quer dizer), que o conceito de espaço estenda-se sobre o tempo. (Reflexão 4070)

Por que o tempo estender-se-ia sobre todos os conceitos, incluindo o de espaço, mas este último não se estenderia sobre o conceito de tempo? Por que, embora o fato de o “tempo estar em todos os lugares” faça com que o conceito de tempo estenda-se sobre o de espaço, o fato de o “espaço estar em todos os momentos do tempo” não faz com que, igualmente, o conceito de espaço estenda-se sobre o conceito de tempo? Na *Reflexão 4071*, Kant chega mesmo a atribuir uma segunda dimensão ao tempo, qual seja, a dimensão da simultaneidade ou da coexistência. Vimos que,

---

<sup>303</sup> Cf. notas de L.R. Santos à versão portuguesa da *Dissertação de 1770*, Lisboa, nota 75, p.107.

ao tentar pensar essa “segunda” dimensão do tempo na *Dissertação de 1770*, Kant foi obrigado a recorrer a uma analogia espacial, sem que, nem por um momento, ele procurasse determinar o caráter dispensável ou não dessa analogia espacial para a concepção da noção de simultaneidade. Ora, a simultaneidade, na medida em que significa a existência de (ao menos duas) coisas diferentes num mesmo tempo, significa também que o tempo, a respeito dessas coisas, não pode servir de princípio de diferenciação. É isso o que Kant admitia antes da *Dissertação de 1770*, e é isso o que, em conexão com a refutação do idealismo, ele irá posteriormente relembrar:

Por que não dizemos que coisas que estão em tempos diferentes são coisas diferentes (como, ao contrário, ocorre em relação a coisas diferentes no espaço)? Porque sem a unidade da coisa em tempos diferentes não poderia nem mesmo ser conhecida esta diferenciação temporal como tal. A permanência da coisa é o fundamento da sequência temporal. Mas esta permanência só é possível no espaço. (Reflexão 5348). (Grifo nosso)

Como pôde Kant esquecer, ou deixar em segundo plano, essa objeção à primazia do tempo, primazia que, a partir de 1770, não deixou de caracterizar toda a sua doutrina? Como pôde Kant passar a considerar como “autoevidente” a proposição segundo a qual tudo aquilo que pode ser fenômeno para nós tem que ser representado no tempo, mas não necessariamente no espaço, quer dizer, segundo a qual não há fenômenos puramente espaciais, se essa proposição passou a ser “evidente” para Kant apenas devido a concepção da coexistência como derivada do tempo e, se essa concepção, por sua vez, está apoiada na possibilidade de uma diferenciação exclusivamente temporal na simultaneidade, o que, como vimos acima, e como Kant mesmo reconhecia, tanto antes de 1770, como depois de 1787, é impossível? De fato, o exame da passagem de Newton<sup>304</sup> à qual nos remete Kant, acima, não revela privilégio algum do tempo, pois, se Newton nela diz que o tempo está em todos

---

<sup>304</sup> NEWTON. In: *Os Pensadores*. Trata-se de uma passagem do “Escólio Geral” dos *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, Livro III, 1980, p.28.

os lugares, ele diz também que o espaço está em todos os momentos do tempo. Uma outra passagem de Newton, no entanto, fornece indícios a respeito do modo como, de fato, surge aos olhos de Kant esta prioridade: contrapondo-se à concepção cartesiana do espaço, Newton, ao formular o princípio do primado do espaço, recorre a uma analogia muito importante:

O espaço constitui uma disposição do ser enquanto ser. Não existe nem pode existir ser algum, que não tenha alguma relação com o espaço, de uma forma ou de outra. Deus está em toda parte, as inteligências criadas estão em algum lugar, o corpo no espaço que ocupa (...) Daqui se infere que o espaço constitui um efeito derivante da própria existência do ser, pois, ao se postular algum ser, postula-se também para ele o espaço.

Além disso, para que ninguém, em razão disso, imagine que Deus é como um corpo, isto é, extenso e feito de partes divisíveis, importa saber que (...) cada ser tem uma forma peculiar de estar localizado nos espaços. Com efeito, é muito grande a diferença existente entre o espaço e o corpo, e a que existe entre o espaço e a duração. Pois não atribuímos várias durações às diferentes partes do espaço, mas dizemos que todas duram simultaneamente. O momento da duração é o mesmo em Roma e em Londres (...) E assim como compreendemos que cada momento da duração se difunde através de todos os espaços, conforme a sua espécie, sem pensarmos nas suas partes, da mesma forma não é contraditório que também a inteligência, conforme o seu gênero, possa estar difundida pelo espaço, sem pensar nas suas partes.<sup>305</sup> (Grifo nosso)

Newton aqui explica o modo como a inteligência divina está localizado no espaço mediante recurso ao modo como o próprio tempo, ou os momentos deste, difunde-se por todas as partes do espaço. Ora, ao afirmar a simultaneidade e coexistência como derivadas do tempo, Kant está de fato referindo-se a essa suposta afinidade entre o modo de ser da inteligência e o modo de ser do tempo. Essa afinidade é tal que, segundo Kant, o espaço não é somente o símbolo e a exteriorização sensível da

<sup>305</sup> NEWTON. O peso e o equilíbrio dos fluidos. In: *Os Pensadores*, def. IV, item 4, 1980, p.44.

onipresença divina, conforme ele diz na *Reflexão* 4208, mas também é, conforme a *Reflexão* 4646, a contraparte intuitiva (*Anschauendes Gegenbild*) do próprio tempo. E, conforme vimos em relação aos *Sonhos de um vidente*, e em relação ao quarto motivo que Kant apresenta na *Dissertação de 1770* para a afirmação da prioridade do tempo, o espaço, aos olhos de Kant, está mais ligado às condições sensíveis do que o tempo, o que seria comprovado pelo fato de este poder ser intuitiva ou sensivelmente representado por uma analogia espacial com a linha. Quer dizer, no fundamento da concepção segundo a qual a coexistência e a simultaneidade são derivadas do tempo, concepção esta sobre a qual, por sua vez, é erigida a afirmação da prioridade do tempo, encontramos a afirmação dessa afinidade entre tempo e inteligência, ou entre tempo e as ideias morais, ou entre tempo e, de um modo geral, o domínio inteligível. Ora, é fácil ver que essa afinidade, por sua vez, nada mais é do que a contraparte extremada e excessiva da anterior estranheza e indignação diante da aproximação, promovida por Newton e Crusius, entre essas ideias morais e o espaço.

Vimos, na seção anterior desta pesquisa, que, diante do primado do espaço de Newton e Crusius, e diante das idiossincrasias da teoria de Swedenborg, que consistia em atribuir um modo de representação imagético-espacial aos próprios seres espirituais, e contendo, até certo ponto, sua estranheza e indignação diante do fato de tais autores estarem, assim, estendendo um modo de representação que é nosso, que é limitado à natureza humana, para além desses limites, promovendo assim uma sensibilização dos seres inteligíveis e das ideias morais, Kant, digo, acabava extraindo da reflexão sobre essa idiossincrasia um resultado altamente positivo, que redundou no procedimento de “validação através da limitação” do princípio do primado do espaço de Crusius e Newton, e do modo de representação imagético-espacial de Swedenborg, e que constituiu o núcleo por meio do qual a filosofia transcendental apresentou-se pela primeira vez na *Dissertação de 1770*. Mas além desse resultado positivo, Kant extraiu também daquela idiossincrasia um resultado negativo e que se refere àquilo que, naquela estranheza e indignação,

Kant não pôde conter, pois, na medida em que, contra Crusius e Swedenborg, Kant sente intensamente a necessidade de limitar o princípio do primado do espaço e o modo de representação imagético ao domínio dos fenômenos, a outra forma “da sensibilidade”, o tempo, insinua-se aos olhos de Kant como “menos limitado”, no que diz respeito ao domínio do inteligível, do que o espaço, como menos restrito que este ao domínio dos fenômenos, como menos ligado que este à sensibilidade. Constatamos assim que essa suposta proximidade do tempo em relação às ideias morais condicionou todo o desenvolvimento que redundou na afirmação kantiana da prioridade do tempo. A prioridade do tempo em Kant, portanto, é resultado de um excedente de indignação moral, resultado da mesma estranheza diante da sensibilização das ideias morais que, tanto Newton, como Crusius e Swedenborg, promoviam através do princípio do primado do espaço e do modo de representação imagético-espacial. É essa mesma indignação moral que se apossa de Kant, desde os *Sonhos de um vidente*, até, no mínimo, a *Crítica da Faculdade de Julgar*, onde, conforme vimos, Kant entende a imaginação como inadequada às, e depreciadora das, Ideias morais. E pode-se dizer que, destronando o primado do espaço de Crusius, essa indignação moral estabeleceu concomitantemente o primado do tempo. Devido ao fato de o modo de representação imagético-espacial ter sido afastado, de forma tão decidida, do domínio das ideias morais, o modo de representação temporal passou a ser considerado como mais próximo desse domínio. É bem verdade que, devido à consideração das ações livres e incondicionadas do Eu inteligível, Kant restringe também a forma do tempo ao domínio dos fenômenos. Poderíamos dizer, no entanto, que, embora restrito, tal como o espaço, a esse domínio, o tempo, para Kant, parece mais “próximo” do domínio inteligível que o espaço. O tempo passa, assim, a ser considerado o intermediário entre os pensamentos e as ideias morais e suas exteriorizações e simbolizações sensíveis no espaço. Se, por um lado, e conforme mostramos anteriormente, Kant, diante das idiosincrasias da teoria de Swedenborg e da metafísica de Crusius, soube extrair da indignação e estranheza causadas por estas um resultado altamente

positivo, resultado este que, visceralmente vinculado à consideração de uma imaginação solidária da intuição do espaço, constitui o núcleo mediante o qual a filosofia transcendental apresentou-se pela primeira vez na *Dissertação de 1770*, e que permaneceu desde então como o protótipo daquilo que Kant entende por “conhecimento transcendental”, por outro lado, Kant parece não ter podido conter em seus limites adequados aquela indignação: não bastou a ele mostrar que o primado do espaço e o modo de representação imagético-espacial estava limitado ao domínio dos fenômenos. Indo além disso, aquela indignação moral fez com que ele passasse a acreditar que, mesmo nesse domínio, aquele princípio e aquele modo de representação estivesse submetido a um outro princípio e a um outro modo de representação. Kant agora promove a substituição do princípio, sensibilizador e ameaçador das ideias morais, do espaço de Crusius pelo seu novo princípio do primado do tempo. E é assim que esse princípio do primado do tempo apresenta-se, já na *Dissertação de 1770*, como se houvesse sido em torno do tempo, e não do espaço, que Kant houvera obtido o núcleo transcendental de sua doutrina, e é assim, gozando dessa autoridade ilegítima e usurpada, que esse primado do tempo permanecerá incontestado, não apenas durante o restante da obra de Kant, mas também pela maioria dos kantianos posteriores, e acabará, conforme demonstramos anteriormente, impedindo Kant de estabelecer uma doutrina realmente positiva da imaginação.

Acreditamos ter mostrado que foi mediante a consideração do espaço e de uma imaginação solidária da intuição do espaço que Kant obteve o núcleo com que se apresentou a filosofia transcendental pela primeira vez na *Dissertação de 1770*. E acreditamos ter mostrado também a maneira como, ao mesmo tempo, Kant, devido a um excesso de indignação moral, introduziu nesta mesma *Dissertação* a concepção a respeito da prioridade do tempo. Essa prioridade do tempo, que anteriormente apontamos como a causa da caracterização negativa da imaginação por parte da doutrina kantiana, não poderia deixar de afetar a concepção da imaginação já nos primórdios dessa doutrina. Com efeito, rejeitando a maneira como Swedenborg estendia o modo de representação imagéti-

co até aos seres puramente espirituais, Kant, ao conceber a imaginação pela primeira vez de forma explícita, acaba entendendo esta como já submetida à prioridade do tempo. Assim, já em 1769, Kant diz (*Reflexão* 3940) que, em todo conhecimento da ou pela razão considera-se apenas relações, e estas podem ser, tanto dadas, seja através dos sentidos, seja através da natureza da razão, como inventadas ou imaginadas (*gedichtet*). Só podemos, no entanto, diz Kant, imaginar ou inventar relações a respeito daquilo cuja possibilidade poderíamos estar convencidos, a saber, a invenção ou imaginação de grandezas através da repetição na ciência dos números. Imaginar relações segundo a qualidade e, portanto, imaginar conceitos de razão é tão impossível quanto, diz Kant, imaginar as primeiras sensações dos sentidos. A matéria do conhecimento, diz Kant na *Reflexão* 3957, não pode ser inventada ou imaginada, só a forma o pode, e, na forma, apenas a *repetição*. Daí que toda invenção da razão manifesta-se na matemática, ao passo que a forma, que é dada na geometria, é o espaço. Note-se que, aqui, Kant afasta estas *erdichtungen* do espaço e da geometria, e aproxima-as do tempo e da aritmética. Além disso, ele confere um privilégio ao tempo a partir de um suposto privilégio da Aritmética sobre a Geometria: a forma fundamental de que trata esta última seria dada, ao passo que a forma da primeira seria imaginada ou inventada mediante uma repetição no tempo. Mas, conforme pode-se ler na *Dissertação de 1770*, o conceito de número da Aritmética exige não só a intuição do tempo, mas a do espaço também.<sup>306</sup> De qualquer forma, segundo Kant, agora, além dos conceitos puros da intuição, e além dos conceitos gerais da Razão, há também conceitos arbitrários da imaginação (*willkürliche der Erdichtung*) (*Reflexão* 3965). E, se as relações conhecidas pela razão não forem nem dadas através do tempo e do espaço, nem imaginadas através da repetição e compreensão da unidade a partir da multiplicidade, tal como ocorre na matemática pura, então essas relações não se referem a um objeto, e são apenas relações entre conceitos segundo as leis de nossa razão (*Reflexão* 3969). É fácil antever a importância desses conceitos imaginados através da repetição para a

<sup>306</sup> KANT. *Dissertação de 1770*, SW, vol.V, parágrafo 12, 1922.



evolução do pensamento kantiano:

O único conceito da razão pura através de cujas relações pode-se descobrir verdades seguindo a regra da identidade é o (conceito) de grandeza; mas este é uma imaginação ou invenção arbitrária. (Reflexão 3975).

Todo conceito objetivo é ou um “Urbild” (archetypon), ou um “Nachbild” (Ectypon). O primeiro dá-se quando o conceito do objeto é pensado arbitrariamente, ou, ainda, quando, sem o qual, nenhum conceito de objetos e nenhuma experiência seria possível. O segundo dá-se quando o objeto é dado através dos sentidos. (Reflexão 3978) (Grifo nosso)

Estamos aqui, pela primeira vez, e em 1769, às voltas com aquilo que é reconhecido como sendo o aspecto propriamente transcendental da doutrina kantiana, a saber, a consideração das condições da possibilidade da experiência. E o primeiro conceito que se apresenta nessa conexão é o conceito de número e de grandeza, que, segundo Kant, exprime uma relação que não é dada nem através dos sentidos, nem através da natureza da razão, mas, sim, é produto de uma invenção ou imaginação arbitrária. Desse modo, o conceito mediante o qual se tornam possíveis os conceitos de objetos e de experiência é, em primeiro lugar, um conceito arbitrariamente inventado ou imaginado. Como pode, perguntamos, Vleeschauwer afirmar que a imaginação só tardia e acidentalmente (1788-1780) incorporou-se à temática transcendental kantiana? É claro que Kant não usa aqui o termo “*einbilden*”, usa somente o termo “*erdichten*”, mas, tal como podemos verificar nas *Reflexionen zur Anthropologie*, “A imaginação (*Einbildung*) com consciência é a *Erdichtung*” (Reflexão 314)<sup>307</sup>. Segundo Kant, a imaginação sem consciência seria a *phantasie*, involuntária e causalmente determinada segundo as leis da associação, ao passo que a imaginação com consciência, livre e dependente do arbítrio, seria a *Erdichtung* (Reflexões 316-321). Sobretudo, porém, é preciso considerar que essa “*Erdichtung*” arbitrária é o protótipo daquilo que, posteriormente, na Dedução Transcendental das Categorias da primeira edição da *Crítica da Razão*

<sup>307</sup> KANT. Reflexionen zur Anthropologie. 1923. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, vol.XV, p.124-127.

*Pura*, Kant considerará como objeto de uma tripla síntese da “*Einbildungskraft*”. Tal como aquela *Erdichtung*, no entanto, essa imaginação já estará, conforme demonstramos, indevidamente “temporalizada”, e, em que pese o esforço de Kant no sentido de atribuir-lhe um caráter produtivo, ela, por não poder ser pensada por ele a não ser sob a primazia do tempo, não poderá mais recuperar o caráter que tinha quando, enquanto imaginação imagética e solidária da intuição do espaço, esteve visceralmente ligada ao advento da filosofia transcendental.

Uma última observação sobre Kant: já mostramos anteriormente o quanto a interpretação que Heidegger oferece da concepção kantiana da imaginação é insuficiente. Mostramos que as modificações que Kant introduz na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* não representam um recuo unilateral por parte deste diante do tema da imaginação, pois essa segunda edição traz, em conexão com a “Nova Refutação do Idealismo Empírico”, um abalo, altamente desejável em se tratando de uma teoria positiva da imaginação, da primazia até então conferida por Kant ao tempo. Mostramos também que, ao contrário do que Heidegger pretende, naquela segunda edição, Kant não estava preocupado com a possibilidade de uma razão finita mas não-sensível, e, sim, com a possibilidade de uma razão cuja sensibilidade não estivesse estruturada na forma do tempo. E foi assim que demonstramos que a perda do caráter produtivo, ou positivo, da imaginação naquela segunda edição deveu-se apenas ao fato de Kant insistir na afirmação da primazia do tempo, e insistir na concepção da imaginação como atada a essa temporalidade supostamente originária. Os seguidores de Kant não só concordam com essa primazia que ele confere ao tempo, como também, indo além, procuram duplicá-la. É assim que, conforme vimos em relação a Havet, aquele abalo na primazia do tempo ocasionado pela refutação do idealismo de 1787 é pensado como remediável mediante não o destronamento dessa primazia, mas com sua duplicação. E se, conforme vimos em relação a Havet, a temporalidade “espacializada” dos fenômenos do Eu é contraposta a uma temporalidade originária dos atos constituintes do Eu-em-si, assim também Heidegger contrapõe ao tempo como sucessão de “agoras” um

tempo “originário”<sup>308</sup>, tempo originário este ao qual Heidegger vincula, talvez mais estreitamente ainda que Kant, a imaginação transcendental: ao mostrar como a tripla síntese da imaginação, tal como esta se apresenta na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, na realidade corresponderia, segundo Heidegger, ao próprio advento da temporalidade, e ao mostrar como mesmo o “Eu penso” da síntese do reconhecimento estaria, ele mesmo, imerso na temporalidade, Heidegger diz que, assim:

(...) conseguimos mostrar o caráter intrinsecamente temporal da imaginação transcendental. Se a imaginação, enquanto faculdade formadora pura, forma nela mesma o tempo, quer dizer, faz o tempo surgir, não se pode mais descartar a tese enunciada há pouco: a imaginação é o tempo originário.<sup>309</sup> (Grifo de Heidegger)

Heidegger, sem mencionar a refutação do idealismo, reconhece que, com a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant parece retirar esse privilégio até então concedido ao tempo, mas, segundo ele, Kant apenas “aparentemente” o faz, pois o espaço, como intuição pura, diz Heidegger, “também” é enraizado na imaginação transcendental, tal como o é o tempo não-originário das sucessões de “agoras”. Sobre e acima desse espaço e desse tempo não-originário, estaria, segundo Heidegger, o tempo originário da imaginação transcendental, tempo este que não deve ser confundido com aquele último tempo, mas, sim, considerado

(...) enquanto ele é a condição de possibilidade de todo ato formador de representação, quer dizer, que ele torna manifesto o espaço puro. Admitir a função transcendental do espaço puro não implica, de modo algum, na recusa do primado do tempo. Disto deriva, antes, a obrigação de mostrar como o espaço, tanto como o tempo, pertence ao ser-em-si finito, e que este último, precisamente devido ao fato de que ele é fundado sobre o tempo originário, é igualmente “espacial” em sua essência...<sup>310</sup> (Grifo nosso)

<sup>308</sup> HEIDEGGER. *Kant*, 1953, parágrafo 32, p.231, e parágrafo 34, p.248.

<sup>309</sup> *Ibidem*, parágrafo 33, p.242.

<sup>310</sup> *Ibidem*, parágrafo 35, p.254.

Por que as aspas? Ora vejam: o espaço, em relação ao qual o conhecimento transcendental constituiu-se, conforme mostramos, pela primeira vez, e que é sempre o domínio em relação ao qual Kant exemplifica a obtenção de tal tipo de conhecimento, agora, nas mãos de Heidegger, precisa de credenciais, precisa mostrar-se como fundado num tempo “originário”, de modo a possuir uma função transcendental! Heidegger não tem ideia do quanto o abalo na prioridade do tempo e a concepção de uma imaginação imagético-espacial são essenciais na obtenção de uma caracterização positiva da imaginação, e é por isso que ele não só chega a identificar a imaginação com o tempo, como também a considerar o espaço como não tendo função transcendental. Já mencionamos anteriormente, em relação à proposta de Havet, a atitude que Kant mesmo tem diante dessa ideia de uma dupla temporalidade, de modo que não precisamos retomá-la aqui. Agora nos parece porém que, houvesse Kant efetivado o destronamento da primazia do tempo, ele não só teria obtido uma caracterização positiva da imaginação, como também evitaria que outros, tal como Heidegger, pusessem a teoria da imaginação numa falsa via. Assim aconteceu com Heidegger e, assim, aconteceu também, conforme vimos, com Husserl.



## CONCLUSÃO

Cada uma das seções anteriores comporta sua própria “conclusão”, e o alinhamento em progressão delas oferece, cremos, uma visão clara e suficientemente apurada do desenvolvimento que culminou na caracterização negativa da imaginação. Acreditamos ter conseguido localizar, circunscrever e explicar dois grandes eventos desta pequena história da concepção filosófica da imaginação: o primeiro ocorreu quando Kant, diante do primado do espaço de Crusius e do modo de representação imagético-espacial de Swedenborg, teve a ideia de que a necessidade que atribuímos a certos conhecimentos, à Geometria de fato, poderia provir do caráter ao mesmo tempo ideal e sensível do espaço, quer dizer, do caráter imaginado deste. O espaço, então, já não era mais considerado, nem um ente autossubsistente fora de nós, nem um sistema abstraído por nós das meras relações vigentes entre entes existentes, mas uma forma ou imagem unicamente mediante a qual algo poderia ser-nos dado. Ora, de onde Kant poderia ter tido essa ideia, que constitui de fato o núcleo da filosofia transcendental, se não em conexão com as idiossincrasias do “mundo espiritual” de Swedenborg? Expliquemo-nos: é óbvio que Kant tinha conhecimento dos fenômenos da imaginação, da alucinação e dos sonhos. Mas, em relação ao nosso mundo, o mundo dos espíritos “encarnados”, essas imaginações são contestadas pela realidade da percepção, de modo que podemos aí dizer que, ao menos durante um certo tempo, não estamos sonhando. E é exatamente assim que a imaginação é assimilada ao erro e à ilusão, tal como ocorria desde Descartes. No mundo puramente espiritual de Swedenborg, porém, acontece algo diferente: apesar de inextensos, os espíritos, diz Swedenborg, necessariamente representam-se a si mesmos de um modo como não são-em-si-mesmos, representam-se necessariamente a si mesmos como figuras extensas, o que faz com que esse modo de representação imagético-espacial não seja contestado por nenhuma percepção direta do ser-em-si como inextenso. E, por não ser contestado, e por representar uma lei do imaginar válida para todos os espíritos, esse modo de representação imagético-espacial

deixa de ser uma ilusão e passa, ao contrário, e na medida em que todos estão submetidos a ele, a ser a fonte da certeza possível, já que todos os espíritos entram em acordo e são unânimes a respeito do objeto que assim é representado ou imaginado. Como não ver, então, que é a partir daqui que Kant obtém a distinção entre fenômeno e coisa-em-si? Vemos, portanto, que a consideração de uma imaginação imagético-espacial estava visceralmente implicada no próprio advento da filosofia transcendental. Ao mesmo tempo em que surge, porém, essa concepção positiva da imaginação é soterrada pela indignação moral e religiosa de Kant, que entende que o modo de representação imagético-espacial sensibiliza e degrada as ideias morais e religiosas, e que, conseqüentemente, atribui ao tempo um caráter “menos sensível”, mais próximo das ideias morais do que o espaço, e, mediante a ideia de que a coexistência é derivado do tempo, confere a este uma prioridade que, durante o restante da obra de Kant, impedirá o surgimento de uma caracterização realmente positiva da imaginação.

O segundo evento ocorreu quando Husserl, na determinação do modo de existência dos objetos intencionais, pensou em elevar a imaginação à condição de “imaginação fenomenológica”, isto é, em determinar como imaginante o procedimento fundamental da fenomenologia, pois era na imaginação que a consciência privilegiadamente mostrava-se como constituinte, e como constituinte de uma transcendência. Era na imaginação que as posições de essência mostravam-se como desvinculadas das posições de existência, e era só a vivência da imaginação que podia comportar, “embutida em si”, e tal qual, uma outra vivência. Essa ideia positiva da imaginação como constituindo o próprio método da fenomenologia, porém, não pôde efetivar-se, dado que, devido a seu formalismo, Husserl passou a pensar que essa imaginação que analisa podia, ela mesma, ser objeto de uma análise, passou a considerar a imaginação como um objeto, entre outros, de uma análise fenomenológica que já não era mais pensada como imaginante. Assim, enquanto a imaginação que analisa é purificada a ponto de transformar-se num puro pensar vazio, a imaginação “analisada”, nos cursos de Göttingen, é desvin-

culada da consciência de imagem (dado o caráter inadequado da teoria da imagem adotada por Husserl nesta ocasião), e degenera numa mera re-presentação ou reprodução de lembranças (dada a adoção, por parte de Husserl, da primazia kantiana do tempo). Demonstramos, a partir da consideração desses eventos, assim como de suas condições antecedentes e de seus desdobramentos posteriores, que a caracterização negativa da imaginação é devida à desvinculação entre imaginação e consciência de imagem, e que essa desvinculação é devida à concepção da imaginação como perfazendo-se numa consciência exclusivamente temporal. Ou, dito de outro modo, demonstramos que a imaginação não pode ser positivamente pensada a não ser mediante uma referência à imagem, e que a imagem, por sua vez, não pode ser pensada a não ser mediante referência à intuição do espaço. Esses dois eventos representam, portanto, uma espécie de irrupção, imediatamente abafada, da positividade da imaginação na história da caracterização negativa que, de Descartes a Sartre, pesou sobre a imaginação.

Com efeito, vimos que Descartes cava um fosso intransponível entre imaginação e pensamento puro e põe aquela numa relação eminentemente negativa para com esse, apenas porque, embora pense a imaginação como solidária do espaço, ele, no entanto, concebe esse espaço como um atributo inseparável da corporeidade. Desse modo, a imaginação, para Descartes, não se distingue da percepção de corpos materiais, a não ser por consistir numa percepção de um tipo particular de corpo, a imagem corpórea traçada pelos “espíritos animais”, imagem que é, então, uma espécie de duplicação corpórea, uma “sombra e pintura”, do objeto da percepção. E Hume, em continuidade com essa caracterização negativa da imaginação, concebe as imagens desta, não como uma duplicação corpórea no espaço do objeto da percepção, mas como uma reprodução ou repetição no tempo das impressões sensíveis. Com efeito, ao envolver a imaginação na análise da causalidade, Hume acaba concebendo aquela como uma reatualização no tempo de conexões e conjunções, também temporais, anteriores, o que faz com que ele venha a caracterizar negativamente a imaginação como uma mera reprodução das impressões



sensíveis. No fundamento dessas duas caracterizações negativas, a cartesiana e a humeana, demonstramos estar a concepção segundo a qual o espaço não pode ser desvinculado dos conteúdos que o preenchem: para Descartes o espaço é um atributo inseparável da natureza ou substância corpórea e, para Hume, o espaço é o próprio modo de existência de alguns objetos, a saber, as impressões visuais e táteis, e destes não pode ser desvinculado. É assim que, ao tentar pensar uma imaginação imagética e solidária da representação do espaço, tanto Descartes como Hume vinculam-na, não apenas ao sentido da visão, mas também ao sentido do tato, pois sendo, para eles, o espaço inseparável do conteúdo que o preenche, esse espaço não poderá ser pensado independentemente da propriedade da impenetrabilidade. Mas as imagens da imaginação, se bem que “visuais” e extensas, não são impenetráveis. Desse modo, somente quando o espaço fosse pensado como independente dos conteúdos que o preenchem, e fosse referido apenas ao sentido da visão, mas não ao sentido do tato, uma nova concepção da imaginação, uma concepção positiva, poderia emergir.

De fato, Kant, dando prosseguimento à consideração dos temas da alucinação e do primado do espaço de Crusius, promove, progressivamente, uma desvinculação entre o espaço e os conteúdos que o preenchem, e, em torno da concepção comum sobre os “espíritos”, promove a desvinculação entre o espaço e o sentido do tato e a propriedade da impenetrabilidade. E foi assim que Kant pôde pensar uma imaginação imagética e solidária da representação do espaço, mas não da impenetrabilidade e do sentido do tato, e foi a respeito dessa imaginação que Kant obteve o núcleo transcendental de sua filosofia, conforme mostramos acima. Alguns autores obstinam-se em considerar como “transcendental” apenas aquilo que é estreitamente vinculado à Dedução Transcendental das Categorias, mas, de fato, antes de Kant colocar-se a questão a respeito do modo como alguns conceitos poderiam referir-se *a priori* à experiência, Kant se colocou a questão a respeito do modo como uma representação em geral poderia referir-se *a priori* à experiência, de modo que o problema do qual se ocupa a Dedução Transcendental das Cate-

gorias é apenas uma especificação e extensão desta última questão. E é esta última questão que caracteriza, de fato, a filosofia transcendental como um todo, e ela incidiu, em primeiro lugar, sobre a representação do espaço, e não sobre qualquer outro conceito, e não também sobre a representação do tempo. A resposta inédita que Kant dá a essa questão, a resposta mediante a qual ele desvincula-se de todas as concepções anteriores, é, conforme demonstramos, inteiramente derivada de suas considerações a respeito das idiossincrasias do mundo espiritual de Swedenborg, onde espíritos, mesmo sabendo-se inextensos, não tinham uma percepção direta de si mesmos como tais e eram obrigados a imaginar-se como extensos, e encontravam-se assim em acordo sobre tudo aquilo que viesse a ser representado mediante essa imaginação imagético-espacial, espacialidade que, no entanto, era completamente desvinculada da materialidade e da impenetrabilidade. Foi assim, e a respeito dessa imaginação imagético-espacial, que Kant obteve a ideia do espaço como uma imagem que necessariamente impomos àquilo que, em si mesmo, não é extenso, de modo que tudo aquilo que vier a ser representado por nós estará submetida a essa “ilusão” da imaginação. Daí a explicação do caráter de necessidade, que atribuímos a algumas proposições concernentes ao espaço na Geometria, como decorrente dessa idealidade, ou dessas “leis” da imaginação, e daí também a resposta à questão sobre a maneira como a representação do espaço refere-se *a priori* à experiência, pois essa experiência terá que ser necessariamente “imaginada” daquela maneira, ela terá que se adequar ao nosso modo de imaginação espacial, onde, no entanto, e tal como ocorria no mundo espiritual de Swedenborg, a imaginação não se vê contestada, e tornada irreal, ilusória e enganosa, pela percepção direta de algo como inextenso. Quer dizer, ao mesmo tempo em que pensa positivamente uma imaginação imagético-espacial, Kant obtém a ideia do núcleo transcendental de sua doutrina.

Mas, ao mesmo tempo em que a imaginação emerge dessa forma positiva pela primeira vez, ela é imediatamente soterrada por considerações que, de fato, não concernem ao núcleo transcendental da filosofia de Kant. A indignação moral e religiosa de Kant, não se contentando

em limitar aquele modo de representação imagético-espacial ao domínio dos fenômenos, empenha-se em estabelecer que, mesmo nesse domínio, esse modo de representação está submetido a um modo de representação temporal. De fato, e conforme pudemos apurar anteriormente, Kant, ao menos de início, não pensou no espaço e no tempo como sendo, ambos, meras formas da sensibilidade; ao contrário, ele pensou no tempo como “menos sensível” que o espaço, e pensou no tempo como fornecendo uma espécie de vínculo ou transição, senão entre o domínio dos fenômenos e o domínio da coisa-em-si, ao menos entre os domínios das relações reais e lógicas, das causalidades externas e internas, dos objetos das ciências naturais e das ciências do espírito, e dessas ciências e a Moral. Daí o “acerto” daquelas concepções que, tal como a de Heidegger e Havet, procuram ver no tempo uma espécie de transição entre o eu-fenomenico e o eu-em-si, entre os objetos da Razão teórica e os objetos da Razão prática, etc. Tais concepções são, de fato, genuinamente “kantianas”, e representam um extrato perfeitamente identificável na evolução do pensamento de Kant. Mas, ao contrário do que acreditam os autores acima mencionados, que culpam o rigorismo moral de Kant pelo fato de aquela temporalidade do eu-em-si não ser reconhecida, mostramos que foi justamente esse rigorismo moral que em primeiro lugar impulsionou a primazia do tempo, e que colocou o tempo como estando acima do espaço no que diz respeito a essa transição entre os mundos fenomênico e inteligível, pois, conforme vimos, foi a indignação moral de Kant diante da sensibilização das ideias morais e religiosas que o modo de representação imagético-espacial de Swedenborg e Crusius promovia que fez com que o tempo parecesse, aos olhos de Kant, como “menos sensível” que o espaço, e como mais próximo das ações e pensamentos do espírito do que este último. Por não terem procurado traçar, tal como nós traçamos, a gênese dessa prioridade do tempo em Kant, tais autores tomam-na como um dado absolutamente inquestionável, e, negligenciando o quanto Kant mesmo colocou, na Refutação do Idealismo, essa primazia em dúvida, desdobram-na e levam-na a consequências absurdas, e desconhecendo o quanto a admissão dessa primazia é prejudicial a uma

concepção positiva da imaginação, acompanham Kant na vinculação entre a imaginação e essa temporalidade supostamente originária, e não podem, tal como ele, caracterizar a imaginação a não ser negativamente.

É assim que Husserl, mesmo tendo vislumbrado positivamente a imaginação como “imaginação fenomenológica”, acaba, devido a admissão dessa primazia kantiana do tempo, e devido a uma concepção inadequada da imagem, promovendo uma ruptura irreversível entre imaginação e consciência de imagem. Essa ruptura, tal como “pressentida” por Sartre e Ryle será, conforme mostramos, a principal responsável pela caracterização explicitamente negativa que estes últimos fornecerão da imaginação. Demonstramos que Husserl, ao elaborar seu conceito de uma *Vergegenwärtigung* fundamental, uma re-presentação que, como um modo último de representação intuitiva, deveria compor com a sua contrapartida *Gegenwärtigung* um par de elementos igualmente originários, Husserl, digo, hesitou entre compreender a relação de homologia que vigora entre ambas na forma de uma homologia espacial ou na forma de uma homologia temporal, ou seja, hesitou entre compreender aquela *Vergegenwärtigung* como re-presentando, ou no modo da imaginação e da imagem, ou no modo da lembrança. De fato, da mesma maneira como o tempo de “execução” em imaginação, ou melhor, na lembrança, de uma música pode corresponder ao tempo de execução de uma música percebida, assim também o espaço de uma imagem imaginada pode corresponder a um espaço de uma extensão percebida. E se a re-presentação de lembrança é considerada por Husserl como sendo, não apenas a reprodução do fluxo temporal da *Gegenwärtigung*, mas também como fornecendo a origem e constituição de um fluxo temporal próprio, assim também a re-presentação de imaginação poderia ter sido concebida, por Husserl, como constituinte de uma extensão e de um espaço próprios. Aquela questão Husserl procurou decidi-la nos cursos de Göttingen, e a decisão aí tomada selou, por assim dizer, o destino que ele dá ao tema da imaginação no restante de sua obra: ele acabou decidindo-se pela última daquelas alternativas, já que, na ocasião daqueles cursos de Göttingen, a imagem era pensada como necessariamente destacando-se

sobre um fundo de não-imagem, e como referindo-se a algo de outro. A *Vergegenwärtigung* fundamental não poderia, portanto, ser uma forma de representação indireta, tal como esta inadequada e antiga concepção da imagem afirma ser a representação imagética. Daí que, ao promover a desvinculação entre imaginação e consciência de imagem, Husserl já estava pensando em designar aquela *Vergegenwärtigung* fundamental como re-presentando no modo da lembrança, e estava preparando a imaginação para ser entendida como uma modificação secundária dessa *Vergegenwärtigung*-lembrança fundamental. Mas, ao tentar estabelecer essa teoria da imaginação como modificação da lembrança, Husserl deparou-se com uma nova teoria da imagem, uma teoria que permitiria a reconciliação entre imaginação e consciência de imagem, permitiria pensar a *Vergegenwärtigung* de imaginação como independente da de lembrança, permitiria a desvinculação entre imaginação e consciência temporal, e permitiria, enfim, a concepção da imaginação como doadora de essências, a concepção da imaginação como imaginação fenomenológica. Husserl, no entanto, não procedeu àquela reconciliação entre imaginação e consciência de imagem, não contemplou a possibilidade de uma relação de homologia puramente espacial entre a *Vergegenwärtigung* de imaginação e a *Gegenwärtigung*, e perseverou, através de toda a sua obra, na vinculação entre a imaginação e uma temporalidade supostamente originária, o que fez com que ele, não só caracterizasse negativamente a imaginação, como ficasse impedido de pensar numa conciliação entre fenomenologia da imaginação e imaginação fenomenológica.

Mesmo sem ter um conhecimento direto dessa desvinculação que Husserl promove entre imaginação e consciência de imagem, Sartre e Ryle, conjuntamente, pressentem e admitem-na e, tal como Husserl, afirmam a possibilidade de uma consciência puramente perceptiva de imagem. Assim, a percepção adquire, nesses autores, a propriedade de, além de presenças, fornecer-nos também, se não ausências, ao menos “presenças equívocas”. A imagem propriamente dita será, desse modo, objeto de uma consciência puramente “perceptiva”, e, na medida em que essa “presença equívoca” é entendida como objeto da percepção, a

imaginação poderá ser entendida por estes autores como fornecendo-nos única e exclusivamente ausências. A imaginação já não teria, segundo Sartre e Ryle, nada a fazer na apreensão da imagem como imagem, de modo que, ao imaginar, tampouco estaria envolvida uma consciência de imagem, tampouco estaria envolvida a presença, mesmo que equívoca, de uma imagem qualquer, e tampouco estaria envolvida qualquer presença, mas, sim e tão somente, ausências. Ryle procura, como vimos, demonstrar isso a partir da promoção, injustificada, do “cheiro imaginado” como uma forma mais fundamental de imaginação do que a imaginação de imagens visuais, esquecendo-se de suas próprias afirmações no sentido de que, por sob os diversos comportamentos ditos imaginativos, não devemos esperar encontrar um núcleo sólido e firme que pudesse ser designado como a “essência” da imaginação. Não concordamos com essa afirmação, mas podemos notar que, ao colocar a imaginação olfativa como revelando características da imaginação que permaneceriam obscurecidas na imaginação visual, Ryle está pressupondo justamente a existência de tal núcleo. E, de qualquer forma, é injustificável todo esse procedimento, pois o senso comum entende a imaginação primeiro e prioritariamente como imaginação visual, e é tanto a respeito da apreensão de imagem como a respeito da imaginação, e da imaginação visual, que se atribuem os adjetivos de “fiel”, “vívida”, etc. Sartre, também, procura demonstrar o caráter negativo da imaginação, mas isso ele pensa poder fazer através da reflexão a respeito do modo como as consciências perceptiva e imaginante põem diferentemente os seus objetos. Mas, conforme vimos, em relação aos sonhos e à alucinação, Sartre acaba admitindo a possibilidade de uma reflexão imaginária, o que faz com que sua teoria destrua-se de maneira lamentável diante de tais experiências. Vimos, assim, que tanto Ryle como Sartre caracterizam negativamente a imaginação devido a uma desvinculação desta para com a consciência de imagem. E ambos parecem pensar que já não há necessidade alguma de tematizar os motivos reais que os impulsiona nesta direção: a primazia do tempo, ou a afirmação do caráter única e exclusivamente temporal das representações.

Com efeito, e conforme mostramos anteriormente, é a implicação espacial, inerradicavelmente ligada à noção de imagem, que faz com que, para tais autores, a imaginação veja-se obrigada a abrir mão daquela que é a mais tradicional, e, na verdade, a mais fundamental de suas funções: a produção de imagens, pois, se a imagem é algo de espacial, o que é demonstrado pelo fato de que a imagem é essencialmente algo visto, e se a imagem da imaginação é uma representação puramente mental, e se, por último, todas as representações são única e exclusivamente temporais, então a “imagem” da imaginação não pode ser uma imagem no sentido próprio do termo, e, se ela é “vista” em imaginação, ela só o pode ser num sentido impróprio de “ver”. É claro, então, que a ruptura entre imaginação e consciência de imagem é derivada imediatamente dessa concepção acerca do caráter exclusivamente temporal das representações mentais, ou seja, da negação da ideia de que uma representação possa ser representação de uma extensão pura. Descartes foi o primeiro e principal introdutor da distinção entre pensamento e extensão, mas, por outro lado, ele não conferiu nenhum privilégio ao tempo em relação àquele pensamento. Quer dizer, o pensamento que Descartes opõe à extensão não deve ser confundido com o pensamento que se desenrola e se limita no tempo. É verdade que, ao formular o cogito, Descartes afirma que essa proposição é verdadeira: “(...) por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir.”<sup>311</sup> (Grifo nosso)

Mas o que aqui poderia parecer uma limitação temporal na realidade é uma limitação lógica: tal proposição é verdadeira “enquanto”, quer dizer, “na condição de”, eu pensá-la. Desse modo, tal pensamento não deve ser confundido com aquelas representações que advêm à “alma uma vez estando ligada a um corpo”, não deve ser confundido com aquilo que normalmente designa-se como “representação mental”. Tal pensamento, se não tem nada a ver com a imaginação, tampouco tem a ver com a lembrança: trata-se de um pensamento de caráter exclusivamente lógico, e não é a afirmação do caráter inextenso desse tipo

<sup>311</sup> DESCARTES. *Meditações*, II, 7, 1973, p.128.

de pensamento que se constitui em obstáculo a uma teoria positiva da imaginação. Ao contrário, é a decisão que a esse respeito obtém-se em relação ao domínio do tipo de pensamento sobre o qual incide a análise humeana, que afetará a concepção da imaginação. Para Hume, como vimos, tanto há impressões e ideias inextensas, como há impressões e ideias extensas. Se o materialista, demonstrava Hume, tem dificuldade na concepção do modo como uma impressão inextensa pode conjugar-se com um corpo extenso, o idealista tem dificuldade na concepção do modo como uma impressão extensa pode conjugar-se com um sujeito pensado como absolutamente inextenso. Mas, segundo Hume, enquanto a ideia de espaço é derivada de algumas impressões extensas, a ideia de tempo é derivada do próprio modo no qual impressões e ideias em geral aparecem à mente, o que, juntamente com as necessidades oriundas da análise da concepção de causalidade, levam Hume a conferir ao tempo uma certa primazia sobre o espaço. Mas essa primazia ainda não é absoluta, já que Hume admite impressões e ideias puramente extensas, onde nada há de sucessivo e de temporal. E assim vemos que essa concepção humeana, também, não se constitui no maior obstáculo à teoria positiva da imaginação, pois essa exige que ao menos algumas representações não estejam submetidas ao tempo, que ao menos em algumas representações haja a pura apreensão do espaço como tal. Somente com Kant aquela prioridade do tempo torna-se absoluta, e a própria apreensão do espaço é entendida como necessariamente envolvendo a apreensão sucessiva e temporal de suas partes.

Não retomaremos aqui a explicação a respeito do modo como, em Kant, ao mesmo tempo em que emerge, devido à consideração de um modo de representação imagético-espacial, uma caracterização positiva da imaginação, houve um recrudescimento e absolutização da primazia do tempo, primazia esta que impediu o pleno estabelecimento da primeira, e desviou toda a consideração posterior da imaginação. É assim que Ryle, Sartre e Husserl, ao efetuarem uma desvinculação entre imaginação e consciência de imagem, mais do que cartesianos, eles apresentaram-se como herdeiros dessa primazia absolutista do tempo que Kant



instituiu, pois, ao desvincular a imaginação da consciência de imagem, eles estão atendendo as exigências decorrentes da admissão dessa primazia kantiana do tempo: esta afirma que nada de puramente espacial pode encontrar-se no domínio das representações, e como a imagem não pode, afinal de contas, ser desvinculada de suas implicações espaciais, a imaginação não pode, segundo tais autores, consistir numa apreensão de imagem. Não é à toa que tanto Ryle como Husserl procuram revelar as características da imaginação em outras formas de imaginar que não a imaginação de imagens visuais, e procuram pensar a imaginação olfativa ou auditiva como uma forma de imaginação mais genuína que aquela. Estas, além de, pretensamente, não comportarem uma referência espacial, comportam, especialmente a imaginação auditiva, uma referência temporal, referência esta que se adequa perfeitamente àquilo que a primazia kantiana do tempo afirma ser propriedade das representações em geral. Mas, para efetuar a desvinculação entre imaginação e consciência de imagem, tanto Sartre, como Ryle e Husserl, precisam, como vimos, admitir a ideia de uma consciência puramente “perceptiva” de imagem. Isso promove uma alteração sem precedentes naquilo que até então se entende por “percepção”. Mas, admitamos, provisoriamente, a ideia de uma consciência puramente perceptiva de imagem, e vejamos o que se deve entender por “percepção” nesse caso. De início, estaremos restringindo, injustificadamente, a apreensão de imagem àqueles casos onde comparamos a imagem com o modelo, estando ambos igualmente presentes, e ao mesmo tempo, à percepção, pois, do contrário, teríamos que conceber a percepção como nos fornecendo, além de presenças, também ausências. E, mesmo nesse caso, se a relação imagética estabelece-se na percepção a partir da presença simultânea de dois objetos diferentes, a imagem e o objeto da imagem, teremos que considerar essa percepção como submetida à representação, não do tempo, mas do espaço, pois, conforme mostramos em relação a Sartre, a relação de semelhança e a relação imagética só podem ser construídas a partir da presença simultânea de dois objetos diferentes, e, conforme mostramos em relação à concepção kantiana da simultaneidade como derivada do tempo, uma

diferenciação na simultaneidade só é possível sob a representação do espaço. Desse modo, e acreditamos não ser necessário retomar aquelas considerações aqui, mesmo considerando como “perceptiva” a apreensão de imagem, teremos que concluir que há percepções de espaços puros, e novamente encontrar-se-ia arruinada a primazia do tempo. E como, de fato, na apreensão de imagem, não estamos costumeiramente diante de dois objetos igualmente presentes à percepção, temos que, ou pensar a imaginação como necessariamente envolvida na apreensão de imagem, e como fornecendo a “outra presença”, necessária ao estabelecimento de uma relação de semelhança e de uma relação imagética, ou pensar a percepção num sentido absolutamente inédito, a percepção como nos fornecendo, não só presenças, e não só presenças “equivocas”, mas também nos fornecendo ausências, fornecendo-nos presenças que só poderiam ser encontradas na imaginação. É claro que temos que optar pela primeira alternativa, já que reconhecemos que a desvinculação entre imaginação e consciência de imagem, assim como a afirmação da imaginação como incapacitada a fornecer-nos qualquer tipo de presença, só tornaram-se possíveis graças à transferência, injustificada, da positividade da imaginação para a percepção. Em resumo, não há como evitar uma caracterização negativa da imaginação, a não ser pensando-a como efetuando-se numa consciência de imagem e não há como pensar a consciência de imagem, a não ser como uma consciência do espaço puro.



# REFERÊNCIAS

## Fontes Primárias

PRADO JR., Bento. *A Imaginação: fenomenologia e filosofia analítica*. v. VI, n.1, 1982. (Manuscrito)

DESCARTES, R. Meditações metafísicas, discurso do método e respostas a Gassendi. In: GUINSBURG, J.; PRADO JR., Bento (tradutores). *Descartes, obra escolhida*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973.

\_\_\_\_\_. *Les passions de l'âme*. Paris: Gallimard, 1988.

\_\_\_\_\_. Règles pour la direction de l'esprit, Dioptrique e Traité de l'homme. In: *Descartes, Oeuvres Philosophiques*. Ed. Alquié, F, tomo I. Paris: Ed. Garnier, 1963.

HUME, D. *A treatise of human nature*. Londres: Penguin Books, 1985.

\_\_\_\_\_. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. Aiex, A. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1989.

HUSSERL, E. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Int. ed. Marbach, E. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke, Husserliana*. v. XXIII, Kluwer Academic Publs, 1980.

\_\_\_\_\_. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (I). In: HAAG, M.; NIJHOFF, Husserliana. v. III, 1950. *Idées directrices pour une Phénoménologie*. Int. trad. Ricouer. Paris: P. Gallimard, 1950.

\_\_\_\_\_. *Die Idee der Phänomenologie*. Hamburgo: Félix Meiner, 1986.

\_\_\_\_\_. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. In: HEIDEGGER, M. (Ed.). Halle: Max Niemeyer, 1928.

\_\_\_\_\_. Recherches Logiques. Trad. ÉLIE, H. v.II, segunda parte, e vol.III. Paris: P.U.F, 1962/3.

\_\_\_\_\_. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hamburgo: Félix Meiner, 1985.

\_\_\_\_\_. *Expérience et jugement*. Trad. SOUCHE, D. Paris: P.U.F, 1970.

\_\_\_\_\_. *Méditations cartésiennes*. Trad. PEIFFER; LEVINAS. Paris: Lib. Philos. J. Vrin, 1953.

\_\_\_\_\_. *Phänomenologische Psychologie*. HAAG, M.; NIJHOOF. *Husserliana*. v. IX, 1962.

\_\_\_\_\_. *Analysen zur Passiven Synthesis*, HAAG, M.; NIJHOOF. *Husserliana*. v. XI, 1966.

\_\_\_\_\_. *Philosophie Première*. Trad. KELKEL, A. v. 2. Paris: P.U.F, 1972.

KANT, I. Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. In: *Immanuel Kant sämtliche Werke* (referida, na sequência, apenas como “S.W.”), ed. VORLÄNDER, K.; LEIPZIG, Felix Meiner. v. V, parte 2. *Rêves d'un Visionnaire*. Trad. Courtès, F. Paris: J. Vrin, 1989.

\_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*. In: SW, v. I. *Critique of Pure Reason*. Trad. KEMP SMITH, N. Londres: Macmillan Publs, 1985.

\_\_\_\_\_. *Kritik der Urteilskraft*. In: SW, v. II. *Crítica da Faculdade*

*de de Julgar*. Trad. ROHDEM, V.; MARQUES, A. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

\_\_\_\_\_. Reflexionen zur Metaphysik. In: *Kant's gesammelte Schriften*. ed. Academia Prussiana de Ciências, Berlim e Leipzig: Walter de Gruenter & Co., 1928, partes I e II, v. XVII e XVIII.

\_\_\_\_\_. *Acht kleine Aufsätze*. In: SW, v. VIII, parte B.

\_\_\_\_\_. Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis. In: SW, v. V, parte I.

\_\_\_\_\_. Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. In: SW, v. V, parte I.

\_\_\_\_\_. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. In: SW, v. V, parte I.

\_\_\_\_\_. Von der ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume. In: SW, v. V, parte II.

\_\_\_\_\_. Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und der Verstandeswelt. In: SW, v. V, parte II. *Dissertação de 1770*. Trad. de SANTOS, L. R. Lisboa: Imp. Nacional-Casa da Moeda.

\_\_\_\_\_. Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. In: SW, v. V, parte III. *Réponse a Eberhard*. Trad. KEMPF, R. Paris: J. Vrin, 1959.

\_\_\_\_\_. *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*. In: SW, v. VIII, parte A.

\_\_\_\_\_. *Über der Organ der Seele*. In: SW, v. VIII, parte B.

\_\_\_\_\_. *Briefwechsel*. In: SW, v. VIII, apêndice.

\_\_\_\_\_. Primeira introdução à crítica do juízo. Trad. TORRES FILHO, R. R. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. Fundamentação da metafísica dos costumes. Trad. QUINTELA, P. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. STUTTGART: Phillip Reclam Ju., 1983. *Antropologie du point de vue pragmatique*. Trad. FOUCAULT, M. Paris: J. Vrin, 1964.

RYLE, G. *The concept of mind*. Londres: Penguin Books, 1986.

SARTRE, J. P. *L'imaginaire: Psychologie Phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1986.

\_\_\_\_\_. *L'imagination*. Paris: P.U.F, 1950.

## Fontes auxiliares e comentadores

BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

BRENTANO, F. *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. Gandillac. Paris: Aubier, 1944.

CASSIRER, E. *El problema del Conocimiento*. v. II. México: Fondo de Cultura Economica, 1986.

\_\_\_\_\_. *Kant, vida y doctrine*. Trad. ROCES, W. México e Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1948.

- COURTÈS, F. *Introdução e notas ao Rêves d'un Visionnaire*. Paris: J. Vrin, 1989.
- DAVAL, R. *La métaphysique de Kant*. Paris: P.U.F, 1951.
- HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: meaning and mind*. Londres: Basic Blackwell, 1990.
- HAVET, J. *Kant et le problème du temps*. Paris: Gallimard, 1946.
- HEIDEGGER, M. *Kant et le problème de la Métaphysique*. Trad. WAELHENS, A.; BIEMEL, W. Paris: Gallimard, 1953.
- MALHERBE, M. *Kant ou Hume*. Paris: J. Vrin, 1980.
- MARBACH, E. *Introdução ao Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Husserliana. v. XXIII.
- PALUMBO, M. *Immaginazione e Matematica*. In: *Kant*. Roma: Laterza, 1985.
- RICOUER, P. *Introdução às Idées directrices pour une Phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1950.
- SOKOLOWSKI, R. *Husserlian Meditations*. Evanston\_USA: Northwestern Univ.Press, 1974.
- TAINÉ, H. *De L'intelligence*. Paris: Librairie Hachette, 1870.
- VLEESCHAUWER, H. J. *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant, 3 v*. In: *The Philosophy of Immanuel Kant*. Sel. Beck, L. W. Londres e Nova York: Garland Publs. Inc, 1976.
- VORLÄNDER, K. *Introdução ao Träume eines Geistersehers*. In: *SW*, Leipzig: Felix Meiner, v. V.



WALKER, R. C. S. Kant. In: *The arguments of the philosophers*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978.

WAXMAN, W. *Kant's model of the mind*. New York, Oxford: Oxford Univ. Press, 1991.

## Periódicos e outros

aquila, R. Imagination as a 'medium' in the Critique of Pure Reason. *The Monist*, v. 72, n. 2, April 1989.

BOSSART, W. H. Sartre's Theory of the Imagination. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 11, n. 1, jan.1980.

CASEY, E. S. Toward a Phenomenology of Imagination. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 5, n. 1, jan.1974.

CONKLING, M. I. Ryle's Mistake about Consciousness. *Philosophy Today*, 21, wint. 1977.

COOREBYTER, V. La Doctrine Kantienne du Concept en 1781. *Revue Philosophique de Louvain*, t. 83, n. 57, fev.1985.

FÓTI, V. M. The Cartesian Imagination. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. XLVI, n. 4, jun. 1986.

FRANZWA, G. E. *Space and the Schematism*. Kant Studien, ano 69, p. 2, 1978.

MAKKREEL, R. Imagination and Temporality in Kant's Theory of the Sublime. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 42, spr.1984.

MEYER, M. The Transcendental Deduction of the Categories: its impact

on German Idealism and neo-Positivism. *Dialectica*, v. 35, fasc.1-2, 1981.

\_\_\_\_\_. Why did Kant write two versions of the Transcendental Deduction of the Categories? *Synthese*, 47, 1981.

PICHÉ, C. Le Schematisme de la Raison Pure: Contribution au dossier Heidegger-Kant. *Les Études Philosophiques*, n. 1, 1986.

PHILONENKO, A. Lecture du Schematisme Transcendental. In: *Études Kantiennes*. Paris, J. Vrin, 1982.

SEPPER, D. L. Descartes and the Eclipse of Imagination. *Journal of the History of Philosophy*, v. XXVII, n. 3, jul.1989.

\_\_\_\_\_. Imagination, Phantasms, and the Making of Hobbesian and Cartesian Science. *Monist*, 71, n. 4, USA, 1988.

STREMMINGER, G. Hume's Theory of Imagination. *Hume Studies*, v. VI, n. 2, nov. 1980.

VAIHINGER, H. J. The Transcendental Deduction of the Categories in the first edition of the Critique of Pure Reason. In: *Kant: Disputed Questions*. GRAM, S. M. (editor). USA: Ridgeview Pubs.Comp, 1984.









ISBN 978-85-288-0345-7



9 788528 803457