

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ELIAKIM FERREIRA OLIVEIRA

Do teórico ao estético: imaginação e esquematismo na filosofia de Kant

São Paulo

2023

ELIAKIM FERREIRA OLIVEIRA

Do teórico ao estético: imaginação e esquematismo na filosofia de Kant

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Maurício Cardoso Keinert

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

O48t Oliveira, Eliakim Ferreira
Do teórico ao estético: imaginação e esquematismo
na filosofia de Kant / Eliakim Ferreira Oliveira;
orientador Maurício Cardoso Keinert - São Paulo,
2023.
228 f.

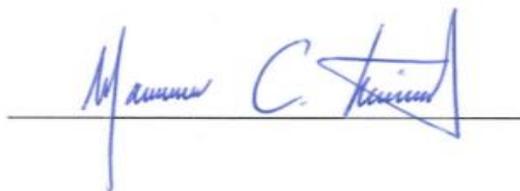
Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Kant. 2. Imaginação. 3. Síntese. 4.
Esquematismo. 5. Reflexão estética. I. Keinert,
Maurício Cardoso, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do aluno: Eliakim Ferreira Oliveira****Data da defesa: 04/12/2023****Nome do Prof. orientador: Maurício Cardoso Keinert**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 01/01/2024

*(Assinatura do orientador)*

AGRADECIMENTOS

No contexto daquela quadra do *Grande sertão: veredas*, em que é dito que a “vida é sorte perigosa/ passada na obrigação” e que “toda noite é rio-abaixo/ todo dia escuridão”, pouco antes dissera Riobaldo que “só se pode viver perto de outro, e conhecer outra pessoa, sem perigo de ódio, se a gente tem amor”. Não pude deixar de pensar nesses provérbios do *Grande sertão* quando me vi na obrigação de escrever estes agradecimentos. A vereda que tive que atravessar para dar cabo desta dissertação dependeu justamente desse “amor” que me une aos outros. Não é derramado amor romântico, mas talvez um amor meio cósmico — se me for permitido, em uma dissertação sobre Kant, contar sonhos metafísicos —, que se expressa como aquela *philia* de Empédocles, que, unindo as coisas elementares, opõe-se ao *neikos* desagregador. O encontro com o outro, na maioria das vezes um *acaso*, é amiúde produtivo. O encontro por acaso, a efetivação de um *concurso*, quer dizer, de caminhos ou cadeias causais que se cruzam, é ensejo para a expressão dessa *philia* agregadora, cujo resultado é a *poíesis*, isto é, a *produção*. Não fosse ter sido aluno de Maurício Cardoso Keinert já no primeiro ano de Filosofia, não teria, muito possivelmente, me interessado por Kant como acabei me interessando. Não fosse Jorge Miklos, que conheci por acaso no Colégio Santa Maria — onde eu era aluno bolsista —, não teria me interessado profundamente por filosofia. Não fosse ter nascido na casa onde nasci, sendo filho de quem sou, não teria me interessado pela leitura. Aliás, um agradecimento especial deve ser dirigido àquele que, não sendo afeito à filosofia, mas tendo um bom tino para a música, serve-me de ouvido para todos os textos que escrevo: Arnaldo de Campos Oliveira, meu pai, a quem, finda a leitura, sempre pergunto se o texto é bom de ouvir, quer dizer, se ele o leu bem, mas com os olhos do ouvido, independentemente do absurdo que eu eventualmente tenha escrito. Lembro, inclusive, que foi o professor Oliver Tolle quem me falou, no primeiro ano de filosofia, da importância de ler o texto em voz alta, para captar suas imperfeições, como quando (imaginei) desenhamos sobre o papel vegetal e o colocamos diante da luz.

Após o texto ser lido em voz alta, carece, no entanto, de ser lido em silêncio, não mais com os olhos do ouvido, mas com os olhos do espírito, em meditação, que é quando o enviamos a nossos primeiros leitores, de cuja boa vontade tanto abusamos. É aqui que devo agradecer a meus amigos Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza e Robson Carvalho dos Santos, leitores primeiros, sempre rigorosos, pelos quais os absurdos do texto não

passaram para o prelo. E quantas vezes — me pergunto —, os excertos desta dissertação foram iluminados pelos olhos de Gabriel e de Robson? Aqui me lembro de que Riobaldo, no *Grande sertão*, diz que amigo “é a pessoa com quem a gente gosta de conversar, do igual o igual, desarmado”. Pois me desarmo diante desses que, caminhando a meu lado como *phíloi mou* — como dizem os gregos, herdeiros de Empédocles —, quase como Diadorim (não fosse a antipatia física), tornaram a travessia mais arejada, tornaram a vereda menos pedregosa — portanto, mais fácil de atravessar. De modo que não posso deixar de agradecer a Antonio Dantas de Lima, amigo desde o meu berço e mecenas de todas as minhas maquinações. Devo agradecer também aos demais *phíloi* que calharam de ser *philósophoi*, todos leitores prévios desta dissertação: Álvaro Nonaka, Israel Rossi Milhomem, Ramon Ordonhes Adriano Ribeiro, Mariana Rincon, Gisele Zanola, Otto Sánchez-Crespo da Rosa, Felipe Lopes e os amigos do Grupo de Estudos sobre Kant e Autonomia (USP), especialmente André Rodrigues Ferreira Perez, Luiz Gonzaga Camargo Nascimento e Guilherme de Oliveira Freitas.

E já perto do fim do *percurso*, outros olhos do espírito iluminaram este artefato que é fruto do encontro. Os membros da Associação Filosófica Scientiae Studia, na pessoa do professor Pablo Rubén Mariconda (USP), que se dispôs, tão claro e distinto no pensamento, a discutir a aparente obscuridade do esquematismo kantiano. Agradeço especialmente à professora Maria Lúcia Cacciola (USP), ao professor Daniel Tourinho Peres (UFBA), à professora Isabel Coelho Fragelli (USP) e ao professor Paulo Licht dos Santos (UFSCar) pelas riquíssimas contribuições teóricas em momentos cruciais do percurso desta dissertação, a saber, as bancas de qualificação e de defesa.

Devo mencionar também aqueles professores que, apesar de não terem se envolvido diretamente na elaboração desta dissertação, me influenciaram profundamente ao longo da graduação, no sentido de se tornarem exemplares, seja em matéria de docência, seja em matéria de pesquisa: Silvana de Souza Ramos (que me ensinou a diferença entre a leitura genética e a leitura estrutural em história da filosofia), Roberto Bolzani Filho, Luís César Oliva, Homero Santiago, José Carlos Estêvão, Carlos Eduardo de Oliveira (meu orientador de iniciação científica), Moacyr Novaes, Lorenzo Mammì, Eduardo Brandão, Ricardo Fabbrini, Edécio Gonçalves de Souza, Marcus Sacrini, Valter Anis Bezerra, Caetano Ernesto Plastino e Osvaldo Pessoa Jr.

Agradeço à Capes, pelo indispensável apoio financeiro, à Geni Ferreira Lima, à Marie Marcia Pedrosa, ao Ruben Dario, à Lourdes dos Santos, à Susan Satake e ao Lucas

Martins de Castro Neto, pela ajuda prática e material nos meandros do Departamento de Filosofia da USP. Também agradeço a todos os funcionários da Biblioteca Florestan Fernandes e aos profissionais de limpeza da FFLCH, pela competência com a qual estabelecem as condições para que possamos estudar e pesquisar.

Por fim, agradeço à Berenice Ferreira da Silva, minha mãe, ao Ernani Ferreira Oliveira, meu irmão, e à Lydia de Campos Oliveira (*in memoriam*), minha avó, pelo apoio moral, sentimental e financeiro.

RESUMO

OLIVEIRA, E. F. **Do teórico ao estético:** imaginação e esquematismo na filosofia de Kant. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2023.

O problema sobre o qual nos debruçamos nesta dissertação é aquele concernente ao papel da imaginação na constituição do conhecimento e na experiência estética. A pergunta que nos guia pode ser formulada da seguinte maneira: no interior do pensamento de Kant, que condições permitem que a imaginação seja invocada tanto em vista da compreensão da cognição quanto em vista da compreensão da contemplação estética? O problema que nasce dessa pergunta é aquele do papel da imaginação no esquematismo de conceitos puros do entendimento, tal como apresentado na *Crítica da Razão Pura*, e o que se deve entender por um “esquematizar sem conceitos”, como aquele de que depende a reflexão estética, na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Desse problema derivam os subproblemas do que seja o próprio esquematismo, da relação entre o esquematismo e a síntese da imaginação e, por fim, o subproblema da identidade entre o esquematismo em sua expressão cognitiva e o esquematismo em sua expressão estética. Em cada um dos cinco capítulos que compõem esta dissertação será desenvolvida uma resposta a cada um desses problemas, tomados como camadas para o aprofundamento da resposta àquela pergunta mais geral sobre a imaginação.

As teses fundamentais que nós defendemos dizem respeito ao papel essencial da imaginação em cada uma dessas atividades esquemáticas, que expressam respectivamente o seu caráter teórico e o seu caráter estético. No que respeita ao esquematismo cognitivo, defendemos a tese, em consonância com a de alguns intérpretes, de que o esquema não é tanto uma mera representação produzida pela imaginação, mas é o produto de um procedimento dessa faculdade, mais exatamente o produto do caráter espontâneo dela. O esquema é a determinação transcendental do tempo a partir de uma síntese *a priori* da imaginação. O esquema resulta, desse modo, de um procedimento que se vincula à síntese figurativa como exposta na *Dedução*. Essa síntese, voltada ao sentido interno (que é a condição de todos os nossos conhecimentos), realiza-se segundo a unidade da categoria, que é, no mesmo processo, exposta na intuição, quer dizer, exposta no próprio sentido interno, a saber, o tempo. Essa determinação do tempo por uma síntese da imaginação segundo a unidade da categoria como que traduz a unidade da categoria em padrões temporais, portanto, em um vocabulário sensificante. A categoria é então sensificada.

No que respeita ao esquematismo sem conceitos, da experiência estética, defendemos que, não havendo, na reflexão estética, um conceito determinado que dê unidade ao julgamento de gosto, a sensificação deve restringir-se à sensificação da mera unidade de composição, sem a qual não é possível a própria unidade do juízo de gosto. Nesse caso, está em processo a sensificação não de um conceito determinado, mas sim da representação daquela unidade de composição de que depende o juízo de gosto, que deve ser a própria regra buscada pela faculdade de julgar reflexionante, e que se vincula à finalidade subjetiva pela qual essa faculdade é guiada. É preciso que a imaginação atue, nesse processo, na própria manutenção do estado mental sem o qual a unidade do juízo de gosto não se apresenta no próprio sentimento, que se funda, por sua vez, nesse mesmo estado mental, representado pelo predicado do juízo de gosto.

Palavras-chave: imaginação; esquematismo; síntese; reflexão estética; esquematismo sem conceitos.

ABSTRACT

OLIVEIRA, E. F. **From the theoretical to the aesthetic:** imagination and schematism in Kant's philosophy. Master's degree dissertation. Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, Languages and Literature, and Human Sciences of the University of São Paulo. São Paulo, 2023.

The problem we focus on in this dissertation concerns the role of imagination in the constitution of knowledge and aesthetic experience. The question that guides us can be formulated as follows: in Kant's thought, what conditions allow imagination to be invoked both to understanding cognition and to understanding aesthetic contemplation? The problem that arises from this question is that of the role of imagination in the schematization of pure concepts of understanding, as in the *Critique of Pure Reason*, and what should be understood by a "schematization without concepts", such as that on which aesthetic reflection depends, in the *Critique of Judgment*. From this problem derive the subproblems of what schematism itself is, the relationship between schematism and the synthesis of imagination and, finally, the subproblem of the identity between schematism in its cognitive expression and schematism in its aesthetic expression. In each of the five chapters that make up this dissertation, an answer to each of these problems will be developed, taken as layers to deepen the answer to that more general question about imagination.

The fundamental theses that we defend concern the essential role of imagination in each of these schematic activities, which respectively express their theoretical and aesthetic character. With regard to cognitive schematism, we defend the thesis, in line with that of some interpreters, that the schema is not so much a mere representation produced by the imagination, but is the product of a procedure of this faculty, more precisely the product of its spontaneous nature. The schema is the transcendental determination of time from an *a priori* synthesis of the imagination. The schema results, therefore, from a procedure that is linked to the figurative synthesis as exposed in the *Deduction*. This synthesis, directed towards the inner sense (which is the condition of all our knowledge), takes place according to the unity of the category, which is, in the same process, exposed in intuition, that is to say, exposed in the inner sense, namely, the time. This determination of time by a synthesis of the imagination according to the unity of the category translates the unity of the category into temporal patterns, therefore in a sensitive vocabulary. The category is then sensified.

With regard to the schematism without concepts, of the aesthetic experience, we defend that, since there is not, in aesthetic reflection, a determined concept that gives unity to the judgment of taste, the sensification must be restricted to the sensification of the mere unity of composition, without which the unity of the judgment of taste is not possible. In this case, the sensification is in process, not of a determined concept, but of the representation of that unity of composition which the judgment of taste depends on, which must be the very rule sought by the faculty of reflective judgment, and which is linked to the subjective purpose for which this faculty is guided. It is necessary that the imagination act, in this process, in the very maintenance of the mental state, without which the unity of the judgment of taste does not present in the very feeling, which is based, in turn, on that same mental state, represented by the predicate of the judgment of taste.

Keywords: imagination; schematism; synthesis; aesthetic reflection; schematism without concepts.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AA	<i>Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken</i>
VS	<i>Vorkritische Schriften</i> Band I: 1747-1756 Band II: 1757-1777
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> Band III: <i>Kritik der reinen Vernunft</i> (2. Aufl. 1787), Edição B Band IV: <i>Kritik der reinen Vernunft</i> (1. Aufl. 1781), Edição A
EE	<i>Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft</i> Band V
<i>Prolog.</i>	<i>Prolegomena</i> , Band IV
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> , Band V
KdU	<i>Kritik der Urteilskraft</i> , Band V
Log.	<i>Logik</i> , Band IX.

Referências de páginas da *Crítica da Razão Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, KrV) são feitas para as duas edições (exemplo, A 78, B 101), exceto quando a passagem citada aparece em apenas uma edição. As *Deduções transcendentais* de cada uma delas serão citadas como *Dedução A* e *Dedução B*, respectivamente.

SUMÁRIO

Prefácio. SOBRE A COMPARAÇÃO INSTRUTIVA EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA	17
I. O filósofo e o historiador de filosofia. A relação entre a filosofia e a história da filosofia. A leitura do filósofo e a leitura do historiador. O deslize filosófico. Propedêutica a uma investigação em história da filosofia	17
II. Reconstrução teórica e narrativa explicativa. Contraste instrutivo em história da filosofia. Método de trabalho	23
III. Problema e método. Problema, subproblemas, teses. Resumo dos capítulos. Método de exposição. Fio condutor	27
Introdução, ou o ingresso no problema. SOBRE A “SEXTA MEDITAÇÃO” DE KANT	36
I. Primeira camada da construção do problema: a clivagem entre intuições e conceitos. A intuição na <i>Estética transcendental</i> . Analogia formal com o problema de Descartes	36
II. Segunda camada da construção do problema: a irreducibilidade entre entendimento e sensibilidade. A clivagem entre intuições e conceitos na <i>Estética transcendental</i> e na <i>Lógica transcendental</i> . A instauração das condições de significação e da condição sensível de aplicação das categorias. O problema do esquematismo	47
III. Terceira camada da construção do problema: o pressuposto kantiano em contraposição ao pressuposto cartesiano. Contraste instrutivo entre a imaginação transcendental kantiana e a imaginação da primeira modernidade. . .	53
PARTE I. DO CARÁTER TEÓRICO DA IMAGINAÇÃO	58
Capítulo 1. O PROGRESO DO PROBLEMA	59
I. O renascimento do problema da imaginação na interpretação da filosofia de Kant. A fortuna crítica do problema da imaginação e do esquematismo. Cohen. Heidegger, Mörchen. Liebrucks. Trebels. Biemel	59

II. Modelo da síntese e modelo do juízo. O problema das duas edições da <i>Crítica da Razão Pura</i> . Heidegger. Strawson. Longuenesse	65
III. A fortuna crítica do problema do esquematismo. Esquematismo e síntese da imaginação. Hebeche. Cohen. Mörchen. Heidegger. Pippin. Allison. Guyer. Makkreel. Gibbons. Ferrarin. Winterbourne. Fricke. Makowiak. Calábria Pimenta. Matherne. Scaglia	69
Capítulo 2. A IMAGINAÇÃO ESPONTÂNEA: imaginação e síntese <i>a priori</i>	100
I. Consciência imaginante sartriana e imaginação espontânea kantiana. Descrição fenomenológica e fundamentação transcendental. Imaginação transcendental e síntese <i>a priori</i>	100
II. Imaginação e síntese <i>a priori</i>. Comentário ao §10. A síntese em geral como um efeito da imaginação. Fichte. Heidegger. Lebrun. Makkreel. Gibbons. Makowiak	104
III. A espontaneidade imaginativa: §10. A síntese da reprodução na <i>Dedução A</i> . A imaginação transcendental como partícipe do fundamento da experiência. A síntese intelectual do entendimento e a síntese figurativa da imaginação na <i>Dedução B</i>	108
IV. A espontaneidade imaginativa: <i>Deduções A e B</i>. O caráter espontâneo, produtivo e fundante da imaginação.	116
Capítulo 3. A MEDIAÇÃO ESQUEMÁTICA: a expressão exemplar do caráter teórico da imaginação	129
I. Fichte leitor do esquematismo. Esquematismo e espontaneidade da imaginação. A tese sobre o esquematismo cognitivo	129
II. Esquematismo e sensificação de conceitos. Demonstração da tese. Esquematismo e faculdade de julgar. Validade objetiva e uso das categorias. A noção concreta de exemplo. Uso <i>in abstracto</i> e uso <i>in concreto</i> de um conceito. Esquema e imagem. Heterogeneidade e homogeneidade entre representações. Chipman. Nolan. Pippin. Dahlstrom. Subsunção e subordinação. Curtius. Scaglia. Analogia entre esquema e termo médio de um silogismo. Allison. Fricke. . . .	132

III. Esquema e padrões temporais. Conversão da regra abstrata da categoria em termos sensíveis que remetem ao sentido interno. Determinação transcendental do tempo. Heidegger. Interpretação temporalizante das categorias. Esquematismo e tábua das categorias. Esquematismo filosófico. Esquematismo matemático. Esquematismo empírico.	145
PARTE II. DO CARÁTER ESTÉTICO DA IMAGINAÇÃO	159
Capítulo 4. A IMAGINAÇÃO NA REFLEXÃO ESTÉTICA	160
I. Imaginação, apresentação e síntese na experiência estética. Makkreel. Freydberg. Fricke. Imaginação, entendimento e faculdade de julgar reflexionante. Imaginação e reflexão na experiência estética. Lebrun. Guillermit.	160
II. O livre jogo entre imaginação e entendimento. Sensação e sentimento. Estado mental. Finalidade formal. Universalidade e necessidade subjetivas. Voz universal. <i>Sensus communis</i>	175
III. Síntese entre a representação do sentimento e a reflexão estética. Regra e faculdade de julgar	183
IV. A criatividade imaginativa: as ideias estéticas. Ideias da razão e ideias estéticas. Ideias inexponíveis e ideias indemonstráveis.	187
Capítulo 5. O QUE SIGNIFICA “ESQUEMATIZAR SEM CONCEITOS”? Seria esse procedimento a expressão exemplar do caráter estético da imaginação?	192
I. Esquematismo cognitivo e esquematismo estético. Mudança do contexto cognitivo para o estético. Comentário ao §35. Imaginação e unidade da composição. Esquematar sem conceitos. Unidade do juízo de gosto. Finalidade	192
II. Esquematização sem conceitos, regra e síntese. Esquematização da unidade do juízo de gosto pela imaginação em contato com o sentimento de prazer. La Rocca. Guillermit. Fricke. §49 e vivificação recíproca entre as faculdades cognitivas enquanto manutenção do estado mental	202
III. Ritornelo: possíveis posições acerca do esquematismo estético	214
CONSIDERAÇÕES FINAIS.	217

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 220

Para Arnaldo de Campos Oliveira

*...(por onde se extravía o pensamento
volvido a si e devolvido ao largo).*

Rubens Rodrigues Torres Filho, in *A letra
descalça*.

*Aforismo 29. Como traduzir no mundo
verbal o mundo plástico-visual? O risco é
que muitos poetas acabem mudos de tanto
ver.*

Antonio Carlos Secchin, in *Aforismos*.

*Rêverie do poeta, especulação do cientista
ou do filósofo, só a imaginação transforma,
transfigura e remodela a face do mundo e
não o exercício rotineiro de uma “prática”
que, sem ela, é, no melhor dos casos, um
acento cego.*

Eduardo Lourenço, in *O Labirinto da
Saudade*.

PREFÁCIO

(À GUIZA DE MÉTODO DE TRABALHO E DE MÉTODO DE EXPOSIÇÃO)

Sobre a comparação instrutiva em história da filosofia

A história — disse Stephen — é um pesadelo de que tento despertar.

James Joyce, in *Ulisses*.

I. O filósofo e o historiador de filosofia

Um tema que nos acompanhou ao longo de toda nossa formação filosófica foi aquele da relação entre filosofia e história da filosofia e de como uma história da filosofia pode ser escrita. Antecipo que os resultados apresentados nesta dissertação constituem um trabalho que pode ser muito bem enquadrado no conjunto daquelas investigações concernentes ao ofício do historiador de filosofia, o que não quer dizer, entretanto, que não seja um trabalho filosoficamente relevante. Como defendemos, a história da filosofia tem relevância de um ponto de vista filosófico, mesmo que não constitua um trabalho de filósofo. Para entender, no entanto, por que estabelecemos essa distinção entre filosofia e história da filosofia e de que modo a história da filosofia é filosoficamente relevante, precisamos fazer um exame do sentido que podem ter essas expressões e quais sentidos nos serviram de guia para a elaboração desta pesquisa. Já fizemos algumas reflexões acerca dessas expressões em alguns artigos publicados. A fim de chegarmos a nossa atual concepção da relação entre esses termos e de como esta dissertação pode ser tomada como a manifestação dessa concepção, vamos retomar algumas dessas reflexões.

Em um artigo intitulado “Leibniz leitor de Anselmo: um caso exemplar de *deslize filosófico*”¹, com vistas a discutir a questão de como em geral os filósofos leem filósofos do passado conforme sua agenda contemporânea, tivemos a oportunidade de refletir sobre como se distinguem a abordagem do filósofo da do historiador de filosofia com respeito ao laboratório em que consiste a própria história da filosofia. Partimos de uma consideração de Alain de Libera, que, no prefácio a *A filosofia medieval*, escreveu, de

¹ *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, n. 41, jul.-dez., 2019, p. 339-69.

passagem, que o “filósofo é menos exigente que o historiador das técnicas ou das mentalidades”². É que, segundo o historiador francês, a leitura de um filósofo sobre outro carrega pretensões ou agendas filosóficas frequentemente estranhas às do filósofo lido. Não queremos dizer, com isso, que o historiador também não tenha suas pretensões. Pelo contrário, tal como Kurt Flasch, também acreditamos que, a despeito da tentativa de leitura neutralizada que um historiador possa tentar empreender sobre um filósofo, ele não deve ignorar, contudo, que “nosso saber histórico sempre se desenvolve em um contexto moderno”, o qual tem também “sua consciência histórica”³. Parece, no entanto, que o filósofo não necessariamente deva colocar como fim último de sua leitura a exposição, digamos, segundo “o tempo lógico” do sistema filosófico — para usar uma expressão de Goldschmidt⁴ — daquele filósofo que ele se pôs a ler. (Se considerarmos, é claro, que é a explicitação do “tempo lógico” do texto que nos dará a chave para compreender um sistema filosófico enquanto sistema, com seu método e questões próprios, e que é essa explicitação que constitui a leitura mais fiel e filosófica do texto. Não podemos assumir, entretanto, que essa suposição seja um ponto pacífico no debate acerca das abordagens em história da filosofia.) Isso não quer dizer que o filósofo pretenda, de partida, uma leitura infiel, uma violência à letra alheia, ou pretenda promover aquela “triagem sem escrúpulos”, imputada por Lebrun em *Kant e o fim da metafísica*, que o filósofo operaria “entre os conceitos de seus predecessores, ou a interpretação anacrônica que ele lhes dá”⁵. De fato, parece-nos mais frequente, na história da filosofia, que os filósofos, intencionalmente ou não, leiam os outros com menos escrúpulos que o historiador de nossos tempos. É que a fidelidade do filósofo parece ser maior em relação a suas pretensões filosóficas que em relação, por exemplo, à “preocupação pela estrutura”, à reposição do “sistema num tempo lógico”, à compreensão do sistema “conforme à intenção de seu autor”⁶ ou à compressão do modo como o texto lido *funciona*⁷. Essa

² Libera, Alain de, *A filosofia medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 7.

³ Flasch, Kurt, «Comment conviendrait-il d’écrire l’histoire de la philosophie au Moyen Âge ? À propos du débat entre Claude Panaccio et Alain de Libera concernant la valeur de la recherche dans ce domaine». In: *Medioevo*, 1994, XX, p. 6.

⁴ Goldschmidt, Victor, “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”. In: _____. *A religião de Platão*. Tradução de Oswaldo Porchat Pereira. 2 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970, p. 143.

⁵ Lebrun, Gérard, *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993 [1970], p. 12.

⁶ Goldschmidt, *op. cit.*, p. 145.

⁷ Deste modo Rubens Rodrigues Torres Filho expõe, brevemente, as técnicas da análise estrutural: “O texto, nessa sua materialidade, será interrogado *conceitualmente*, e não tematicamente: não se procurará saber o *que* ele diz — muito menos o que o autor *quis* dizer — mas *como* ele funciona; não os conhecimentos ou

fidelidade do filósofo com relação as suas próprias pretensões filosóficas é o que permite tomá-lo, na verdade, como um filósofo: um agente que disputa com outro, de igual para igual, a posse do sentido de um objeto, independentemente do tempo histórico ao qual o adversário pertence. Um filósofo contemporâneo pode discutir, desse modo, com um filósofo antigo, na medida em que julga que há, entre os dois, alguma continuidade, que é aquela da própria necessidade da construção do objeto da filosofia segundo os pressupostos de cada filósofo no interior de um vasto *universo discursivo*, historicamente construído, ao qual chamamos filosofia, e do qual fazem partes certos *campos discursivos* dentro dos quais os filósofos entram em disputa.

Em outras palavras, o filósofo, na maioria das vezes, não pretende redigir uma história da filosofia, mesmo que essa história possa ser explicitamente filosófica na medida em que almeja “compreender um sistema”⁸, como pretende o estruturalismo de Goldschmidt, por exemplo. Tendo feito a leitura que fez, aquela que hoje consideraríamos distante dos pressupostos do autor lido, é possível levantar a hipótese de que o filósofo, enquanto leitor, uma vez que está mais intimamente preso a seus próprios pressupostos que o historiador, acreditou ter trazido a lume a melhor leitura sobre o pensamento de outro filósofo, que é a boa leitura do ponto de vista de um filósofo-leitor: aquela que em geral explicita os erros, as insuficiências e os limites da empreitada do filósofo lido. É nesse sentido que as pretensões filosóficas determinam, inclusive, o que o filósofo considera historicamente relevante. A propósito disso, De Libera comentou em seu *Pensar na Idade Média* que “a história da filosofia não é unanimemente aceita como uma

informações de que ele seria ‘veículo’ — eventualmente, a respeito do ‘pensamento do autor’ — mas o *que acontece* nele. Uma etapa posterior — e bem distinta, que *pressupõe* o término dessa primeira abordagem aparentemente formal — é o comentário, em que então se discutirão as ideias construídas pelo texto que foi analisado e suas implicações gerais”. Cf. “Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã* 7, 2001, p. 69. Compare-se o sentido dado à “técnica de leitura estrutural” por Rubens Rodrigues Torres Filho com aquele que deu Marilena Chaui à mesma expressão em um recente artigo, em que a filósofa distingue essa técnica do próprio fazer história da filosofia, como se as atividades se relacionassem, sem, contudo, se identificarem: “Distingo entre fazer história da filosofia e a técnica de leitura chamada estrutural. (...) é preciso também ter clara a limitação desse procedimento quando se trata de apreender o *sentido de uma filosofia* e, portanto, quando se trata de interpretá-la. Aqui, é necessário compreender *de onde o filósofo fala (qual a experiência que se torna tema de sua reflexão), a quem se dirige, contra quem escreve, por que decidiu escrever e os efeitos de sua escrita*”. Cf. “Texto e contexto: a dupla lógica do discurso filosófico”. In: *Cadernos Espinosanos*, n. 37, jul.-dez., 2017, p. 16. Como veremos mais à frente, é possível sustentar que Marilena Chaui contraponha a leitura estrutural, enquanto um caso de reconstrução teórica, à narrativa explicativa, dentro da qual a leitura genética pode ser incluída.

⁸ Goldschmidt, *op. cit.*, *loc. cit.*

necessidade filosófica, e muitos filósofos são os primeiros a denunciar como ‘historicista’ toda tentativa de diálogo com o passado”⁹.

É necessário, no entanto, explorar o sentido desse “diálogo com o passado”. Não nos parece o caso de afirmar que ao historiador coubesse, exclusivamente, um diálogo neutro com o passado, enquanto restaria ao filósofo manter-se em guarda frente a um presente perpétuo. Por um lado, para o historiador, o passado não é, como certa vez escreveu Lucien Febvre, uma “coleção de cadáveres”¹⁰ que devem ser reencontrados, fotografados e identificados um a um; “há um historiador que faz nascer a História”, um “Passado”, dizia Febvre, que “cada geração, a seu tempo, em seu clima, no interior de sua civilização particular, recria”¹¹. Isso quer dizer que o historiador, inclusive o historiador de filosofia, não é, ao menos de nosso ponto de vista, simplesmente aquele que desentranha uma verdade imutável sobre um passado estático. A verdade sobre o passado deve ser *construída* pelo historiador e se renova ao longo do tempo.

Por outro lado, é preciso considerar também que dificilmente um filósofo formula uma tese sem se posicionar historicamente. A pretensa *leitura* do mundo, que é, nesta formulação tautológica, a presuntiva leitura filosófica daquilo que se coloca como objeto de leitura filosófica, condiciona-se, na maioria das vezes, a um confronto de leituras. A certa altura, um filósofo, sabe-se lá por quê, põe-se a ler outro. Pouco sabemos de suas intenções íntimas e talvez pouco importem quais sejam elas — muito embora, após uma leitura da leitura, ou após uma “sobreleitura” que julgamos ser fiel a suas intenções filosóficas, quase sempre tenhamos acesso (ou acreditamos ter) aos conceitos pelos quais um filósofo orienta sua leitura sobre outro. Caso notável é quando, no livro I da *Metafísica*¹², Aristóteles afirma que aqueles que o precederam buscaram a *arkhé*, o *princípio*, e que todos se serviram das causas. Nenhum deles, no entanto, do ponto de vista de Aristóteles, desenvolveu, como o filósofo disse ter feito na *Física*, uma “doutrina geral das causas”, a que as doutrinas dos filósofos predecessores foram reduzidas. Aristóteles escreveu: “De modo conciso e sumário examinamos os filósofos que discorreram sobre os princípios e a verdade, e o modo como o fizeram. Desse exame extraímos as seguintes conclusões: nenhum dos que trataram do princípio e da causa falou

⁹ De Libera, *Pensar na Idade Média*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 27.

¹⁰ Febvre, Lucien, “Prefácio”, in Morazé, Charles. *Trois Essais sur Histoire et Culture*. Paris: Colin, 1948, p. VIII.

¹¹ Febvre, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹² Aristóteles, *Metafísica*, I, 988a15-25.

de outras causas além das que distinguimos nos livros da *Física*, mas todos, de certo modo, parecem ter acenado justamente a elas, ainda que de maneira confusa”. Com efeito, no texto fundador daquilo que Guérout certa vez chamou de “historiografia filosófica antiga”¹³, estamos diante de uma leitura em que um filósofo como que reduz outros a suas intenções filosóficas. No caso de Aristóteles, todo o passado da filosofia é interpretado — o próprio Guérout observa — “em função de seu sistema das causas e da passagem da potência ao ato”¹⁴.

Na “historiografia aristotélica”, bem pode haver um *deslize* de leitura. Não um deslize no sentido de um descuido, mas um deslize enquanto uma leitura que, partindo de pressupostos estranhos aos dos filósofos lidos, resulta que os pressupostos do filósofo leitor deslize sobre o “sistema” do filósofo que é objeto de leitura.

A partir dessas considerações, talvez já possamos agora estabelecer uma distinção entre o ofício do filósofo e o do historiador de filosofia. Os filósofos discutem com outros filósofos acerca de problemas filosóficos e divergem, dentre outras possíveis razões, porque em geral partem de diferentes pressupostos e métodos. Quando Kant, no último capítulo da *Crítica da Razão Pura* (“A história da razão pura”), discute explicitamente com a história da filosofia — um dos vários momentos em que o filósofo alemão invoca a história da filosofia —, deixa claro que seus pressupostos são outros. No que diz respeito a um método *científico* para chegar-se ao saber (isto é, um método a partir de princípios da razão), Kant escreve que se *deve* escolher entre “proceder ou *dogmática* ou *ceticamente*”¹⁵, ou à maneira de Wolff ou à maneira de Hume; mas que “somente o *caminho crítico* está ainda aberto”¹⁶, o qual pode “levar a razão humana à plena satisfação naquilo que sempre alimentou — até aqui em vão — o seu desejo de saber”¹⁷. A ênfase dada ao caráter vão, até aquele momento, dessas pretensões da razão, encoraja alguns comentadores, como Lebrun, a afirmar que Kant não procurou novas respostas para velhos problemas, mas mostrou que, na verdade, quando operada uma crítica da razão pura (o pressuposto em questão), aqueles se mostravam pseudoproblemas. Nesse sentido,

¹³ Guérout, Martial. “Légitimité, histoire, philo”. In: _____. *Philosophie et histoire de la philosophie*. Paris: Vrin, 1956, p. 64.

¹⁴ Guérout, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹⁵ *KrV*, A 856, B 884, ênfase do autor. In: *Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage 1787*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968. Nas citações da *Crítica da razão pura*, orientamo-nos pela tradução de Fernando Costa Matos, 4ª. ed., RJ, Ed. Vozes, 2015, em cotejo com a Akademie Textausgabe. Quando houver modificação da tradução, vamos indicá-la.

¹⁶ *KrV*, A 856, B 884, ênfase do autor.

¹⁷ *KrV*, A 856, B 884.

não é incomum que o filósofo discuta o próprio objeto de seu ofício (qual deve ser o autêntico problema, o que de fato está em questão) e, partindo de pressupostos e métodos diferentes dos daqueles com quem ele se confronta, evidencie que a filosofia não tem exatamente um objeto definido.

Já o historiador, bem ou mal, tem um objeto definido, que é a própria história da filosofia representada materialmente pelos textos filosóficos, e diverge de outros historiadores sobre as abordagens possíveis desse objeto. Nesse sentido, concordamos com a distinção feita de maneira muito elegante por Plínio Junqueira Smith: “Para o historiador da filosofia, o problema a ser interpretado tem mais ou menos a seguinte forma: como o conceito X se articula no interior do pensamento de Y? [Por exemplo, qual a concepção de imaginação na filosofia de Kant?] No entanto, o filósofo buscará responder uma pergunta diferente: o que é X? [No nosso exemplo: qual é o papel da imaginação na constituição do conhecimento e na reflexão estética?]”¹⁸.

É de se perguntar, agora, como deveria então ser a leitura do historiador. Seria ingênuo se considerássemos que há apenas uma. A princípio, poderíamos sugerir que, no intuito de ler um filósofo *ele mesmo*, lê-lo no interior de seu “sistema”, de sua “doutrina”, de seus “pressupostos”, a partir de seu próprio “método”, em suma, à luz de sua própria filosofia, não poderíamos, em princípio, partir da leitura de *outro* filósofo sobre o filósofo que, enquanto historiadores, pretendemos compreender. Seria este, então, um primeiro cuidado, uma *propedêutica* à “leitura fiel”: para não cometer um deslize de leitura (que pressupostos que não os do filósofo lido deslizem sobre a leitura acerca dele), não é recomendável orientar-se pelos deslizos de outros filósofos. No entanto, isso não quer dizer que a leitura de um filósofo sobre outro, ou a confrontação de pressupostos que levam a diferentes respostas dentro de um mesmo domínio problemático, não nos ajude a compreender, através de um contraste, a doutrina daquele filósofo que pretendemos ler. Quando confrontamos os pré-socráticos com a leitura de Aristóteles, e neles não encontramos, eventualmente, aquela determinada causa que Aristóteles lhes reputava, talvez compreendamos melhor, por contraste, os pressupostos, a intenção e o método do pré-socrático. Entendemos, por exemplo, o que torna particular seu pensamento, sobretudo enquanto um pensamento que antecede o de Aristóteles. Quando confrontamos a concepção de imaginação de Descartes com a de Kant, queremos entender por que é

¹⁸ Smith, Plínio Junqueira, *Ceticismo filosófico*. Curitiba: Editora da UFPR, p. 7-8.

possível afirmar que ambos os filósofos se dedicam a um mesmo e amplo *campo discursivo*¹⁹ — o da imaginação (*imagination, imaginatione, Einbildungskraft*) — e por que chegam a diferentes significações no interior desse campo discursivo, dadas as diferenças de seus sistemas, pressupostos, agenda, doutrina filosófica. O contraste, nesse sentido, *pode* ser instrutivo. E aqui pressupomos que, por mais que não haja um explícito interdiscurso, por mais que Kant, quando discute a imaginação, não mencione, de modo explícito, Descartes, há, de algum modo, uma continuidade ao longo da história da filosofia entre aqueles filósofos que se debruçaram sobre um problema ao qual podemos chamar de “o problema da imaginação”, mesmo que concebam esse problema de modo distinto. Caso contrário, sempre que um filósofo mencionasse um conceito cuja palavra podemos traduzir para *imaginação*, estaria em ruptura radical com os seus predecessores ou sucessores que se confrontaram com conceitos pertencentes a um mesmo campo discursivo no universo discursivo da filosofia. A razão pela qual podemos empreender essa tradução é, de nosso ponto de vista, o índice de alguma continuidade que nos permite, ainda que à distância, construir um diálogo instrutivo, que evidencie a singularidade de cada um no modo como seus discursos concorrem um com o outro.

Com efeito, para sustentar a primeira abordagem em história da filosofia — a da propedêutica a uma leitura fiel —, vamos discutir uma leitura *reconstrutiva* da história da filosofia. Para defender a segunda abordagem — a do contraste instrutivo em história da filosofia —, vamos discutir uma abordagem *narrativa* da história da filosofia. Por fim, vamos sustentar a posição segundo a qual uma leitura em história da filosofia será tão mais rica quanto melhor se conjugarem essas duas abordagens.

¹⁹ *Universo discursivo e campo discursivo* são expressões tomadas de empréstimo de Maingueneau, Dominique, *Gênese dos discursos*. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008, p. 33-4: “Chamaremos de ‘universo discursivo’ o conjunto de formações discursivas de todos os tipos que interagem numa conjuntura dada. Esse universo discursivo representa necessariamente um conjunto finito, mesmo que ele não possa ser apreendido em sua globalidade. É de pouca utilidade para o analista e define apenas uma extensão máxima, o horizonte a partir do qual serão construídos domínios suscetíveis de ser estudados, os ‘campos discursivos’. Por este último termo, é preciso entender um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, delimitam-se reciprocamente em uma região determinada do universo discursivo. ‘Concorrência’ deve ser entendida da maneira mais ampla; ela inclui tanto o confronto aberto quanto a aliança, a neutralidade aparente etc. ... entre discursos que possuem a mesma função social e divergem sobre o modo pelo qual ela deve ser preenchida. Pode-se tratar do campo político, filosófico, dramatúrgico, gramatical etc. ...”. É nosso pressuposto para a proposta de uma narrativa explicativa, logo a seguir, o pertencimento do *discurso sobre a imaginação* a um campo discursivo comum, que permite estabelecer uma concorrência virtual entre aqueles filósofos que ergueram discursos no interior dele, mesmo que não haja entre esses filósofos um confronto explícito (uma intertextualidade interna), mas um confronto implícito (uma intertextualidade externa), possível em razão da ideia de Maingueneau segundo a qual, dentro de um mesmo campo discursivo, todo discurso *concorre* com o outro.

II. Reconstrução teórica e narrativa explicativa

No artigo “Uma reflexão sobre a história da filosofia a partir da historiografia da filosofia medieval: entre a reconstituição histórico-filosófica e a reconstrução teórica”²⁰, distinguimos essas duas abordagens a partir da proposta do filósofo e historiador canadense Claude Panaccio. Em resposta às críticas feitas por Alain de Libera, no artigo “Retour de la philosophie médiévale?”²¹, à suposta “abordagem analítica” de Panaccio sobre o nominalismo de Guilherme de Ockham²², o filósofo canadense escreveu o artigo “De la reconstruction en histoire de la philosophie”²³, em que propõe duas abordagens possíveis e não excludentes em história da filosofia.

Segundo Panaccio, há dois tipos fundamentais de métodos que podem ser usados em história da filosofia: a narrativa explicativa e a reconstrução teórica. Ambos estão intimamente associados. A narrativa explicativa, em seu sentido mais geral, estabelece um cenário que se desenvolve histórica e causalmente. Esse cenário é o que representará a ocorrência em tal momento desse ou daquele fenômeno intelectual. O fenômeno em questão pode ser tanto amplo quanto estreitamente circunscrito no que o historiador deseja investigar: pode ser tanto a aparição da filosofia na Grécia nos séculos VI, V e IV a. C. quanto, em outro extremo, o uso de tal palavra por tal autor em tal passagem desse ou daquele livro, como, por exemplo, a relação entre esquematismo e síntese *a priori* da imaginação no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*. Entre esses dois tipos de narrativa explicativa há todos os degraus intermediários imagináveis. O que é importante em uma narrativa explicativa, segundo Panaccio, é que o fenômeno escolhido seja colocado no interior de uma *história* e que alguns de seus antecedentes cronológicos permitam que se explique o papel causal de sua aparição. A causalidade em questão também pode situar-se em níveis distintos, já que pode ir da “determinação sociológica dos historiadores considerados externalistas até a explicação intencional mais padronizada (‘Kant queria alcançar esse objetivo, ele acreditava nisso ou naquilo, e é *porque* ele escreveu esse livro, esse parágrafo, essa frase...’), passando pela explicação

²⁰ *Primeiros Escritos*, n. 8, 2017.

²¹ De Libera, « Retour de la philosophie médiévale ? ». In: *Le débat*, n. 72, nov.-déc. N° thématique : *La philosophie qui vient*. Paris: Gallimard, 1992, p. 155-95.

²² Panaccio, Claude, *Les mots, les concepts et les choses: la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*. Montréal/Paris : Bellermin/Vrin, 1991.

²³ Panaccio, « De la reconstruction en histoire de la philosophie ». In: BOSS, G. (Éd.). *La philosophie et son histoire : essais et discussions*. Zurique : Éd. du Grand Midi, 1994, p. 173-95.

psicanalítica individual, pelo jogo diacrônico das influências ou das reações, pela descrição das correntes de pensamento de uma dada época, e assim por diante”²⁴.

Se, ao contrário, o historiador pretende apresentar, sob uma forma racional, o *conteúdo* dessa ou daquela doutrina do passado, seja ela individual ou coletiva, não estará, segundo Panaccio, fazendo uma narrativa explicativa, mas sim uma reconstrução teórica. Essa noção se aplica, ainda, tanto à análise conceitual de qualquer passagem textual quanto às unidades doutrinárias de grande envergadura, como a filosofia cristã considerada como um todo, o idealismo alemão ou o marxismo. Panaccio nos diz que “o que caracteriza a abordagem é, dessa vez, colocar em evidência os relatos lógicos ou conceituais entre os constituintes internos de uma teoria, em vez de suas determinantes diacrônicas, o exame de suas consequências lógicas e de suas pressuposições em vez de seu impacto real ou de seu lugar em um cenário histórico”²⁵. Na reconstrução teórica, com isso, é importante ressaltar as *pressuposições* e a *lógica constitutiva* da teoria, da tese ou do argumento e suas *consequências* no interior da teoria, da tese ou do argumento. Nesse sentido, a reconstrução não é a mera apresentação de conteúdos doutrinários, porque expressa melhor, segundo Panaccio, o papel ativo do historiador, na medida em que “a exposição de uma teoria, de uma tese ou de um argumento filosófico vindos de outra época nunca é pura repetição”²⁶. A base desse método é, segundo Panaccio, uma abordagem nominalista da história da filosofia, isto é, como o filósofo canadense a define: “Uma abordagem nominalista da história do pensamento deveria começar por reconhecer que os objetos dos quais ela trata nunca são senão coisas singulares espaço-temporais localizáveis: os agentes humanos, em particular, e as ocorrências discursivas que chegam a produzir”²⁷.

O modo como se apresentará a exposição consequente dessa abordagem é um discurso indireto, algo como: “A disse que p (q , r etc.)”. Com efeito, uma exposição em discurso indireto é sempre formulada na linguagem de quem a reporta, e não na do locutor original. Tal operação supõe, com isso, uma *tradução*, isto é, a compreensão de filósofos do passado nos termos daquele que reporta seu pensamento. E, assim, o reportador poderá enriquecer seu vocabulário com palavras que se assemelham às do filósofo cuja filosofia

²⁴ Panaccio, « De la reconstruction en histoire de la philosophie », p. 175.

²⁵ Panaccio, *op. cit.*, *loc. cit.*

²⁶ Panaccio, *op. cit.*, *loc. cit.*

²⁷ Panaccio, *op. cit.*, p. 176.

ele reporta. Em vista dessa abordagem, o resultado não pode ser outro senão a constituição de um novo texto, que pode ser ou não distante do texto comentado.

No entanto, a partir dessa exposição, será papel do historiador escolher, no texto original, os elementos que serão pertinentes para sua proposta. O historiador pode ter por intenção expor determinada doutrina a um leitor de hoje, de tal maneira que a exposição se apresente como uma resposta *racional* aos problemas considerados por ele filosoficamente *interessantes*.

Ainda que essa operação caracterize a *reconstrução teórica*, Panaccio ressalta que a *narrativa explicativa* não é infensa a ela. Uma narrativa explicativa em história da filosofia procura, comumente, explicar como certas atitudes foram adotadas por certas pessoas para reportar certas doutrinas, ou como certas posições surgiram em tal tempo ou em tal lugar. Isso exige, sem dúvida, uma reconstrução das doutrinas em questão. “Em história da filosofia”, nos diz Panaccio, “não há narrativa sem reconstrução”²⁸. O inverso, todavia, não é necessário. É possível fazer uma reconstrução teórica independente de qualquer narrativa. É o caso, segundo Panaccio, da reconstrução da filosofia de Descartes elaborada por Martial Guérault “segundo a ordem das razões”. Reconstruções teóricas independentes de qualquer narrativa são, no entanto, mais raras, e nossa dissertação de mestrado não se enquadra nessa raridade. Há, nesta dissertação, a predominância da reconstrução teórica, mas — sem abdicar de um contraste instrutivo entre diferentes posições filosóficas²⁹ — com a presença de narrativas explicativas articuladas, aqui e ali, com a reconstrução teórica. É o caso da importância que demos ao contraste instrutivo que se estabelece entre as concepções de imaginação da primeira modernidade, que inclui as concepções de Descartes e Espinosa, a concepção de imaginação de Hume e a concepção de imaginação que efetivamente nos interessa, que é a de Kant. Mas também julgamos instrutivo para a compreensão, à contraluz, da imaginação kantiana, o diálogo que se estabelece entre Heidegger e Kant e entre Sartre e Kant, a partir da imaginação transcendental, e o jogo de influências entre Kant e Fichte, a partir da leitura fichtiana do esquematismo dos conceitos puros do entendimento. É claro que, porquanto nosso foco seja Kant, não é seguro que tenhamos (e nem acreditamos que poderíamos) apresentar

²⁸ Panaccio, *op. cit.*, p. 180.

²⁹ “Contraste instrutivo” é uma expressão que tomamos de empréstimo de Chantal Jaquet, que a inaugura no artigo “Force et droit chez Pascal et Spinoza”. In: *Spinoza à l’oeuvre*. Paris: Publications de la Sorbonne, p. 149-64. A comentadora destaca como a comparação entre a concepção de dois filósofos sobre os mesmos conceitos pode resultar em uma compreensão por contraste, que torna mais evidente a particularidade da abordagem de cada filósofo sobre aquele conceito.

leituras completas e aprofundadas da concepção da imaginação nessas outras filosofias, mas apenas aquilo que poderia interessar à confrontação com as posições de Kant.

Nesse sentido procuramos fazer com que esta dissertação atendesse à sugestão de Panaccio, segundo a qual uma boa reconstrução implica, na maioria das vezes, alguma explicação diacrônica do que conduziu o filósofo a dizer o que ele disse, seus antecedentes, suas leituras, aqueles com quem ele dialoga implícita ou explicitamente ou aqueles que o retomam em vista de algum diálogo produzido retrospectivamente. Tal fato pode desagradar aqueles que conhecem a fundo essas filosofias e que podem, ao reconstruir as suas posições, evidenciar mais do que aquilo que julgamos ter apreendido delas. Para avaliar se fracassamos ou não, o leitor terá que ter em mente nosso objetivo de operar um contraste entre Kant e certas passagens dos textos desses filósofos. Se considerar outro o objetivo, como o daquele de ler demorada e profundamente essas outras filosofias (o que exigiria uma reconstrução como aquela que julgamos ter feito de Kant), seguramente considerará fracassada nossa empreitada.

III. Problema e método

Feita essa exposição metodológica, resta detalhar do que se trata esta pesquisa sobre o que chamamos de *caráter teórico* e *caráter estético* da imaginação na filosofia de Kant. O problema sobre o qual nos debruçamos é aquele concernente à compreensão do papel da imaginação na constituição do conhecimento e na experiência estética. A pergunta que nos guia é: que condições permitem que a imaginação seja invocada tanto para a compreensão da cognição quanto da contemplação estética? O problema que nasce dessa pergunta é aquele do papel da imaginação no esquematismo de conceitos puros do entendimento, como apresentado na *Crítica da Razão Pura*, e o que se deve entender por um “esquematizar sem conceitos”, como aquele de que depende a reflexão estética, na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Desse problema deriva o subproblema do que seja o próprio esquematismo e da identidade entre o esquematismo em sua expressão cognitiva e o esquematismo em sua expressão estética. Em cada um dos cinco capítulos que compõem esta dissertação é desenvolvida uma resposta a cada um desses problemas, tomados como sendo camadas para o aprofundamento da resposta àquela pergunta mais geral sobre a imaginação.

Antes de resumirmos cada um dos capítulos desta dissertação e explicitarmos a tese desenvolvida em cada um deles, é preciso que fixemos um sentido para as expressões operatórias *caráter teórico* e *caráter estético*. Como todas as faculdades têm uma

dimensão que podemos chamar de teórica, por *caráter* entendemos mais a ênfase na atividade dessa faculdade em um determinado domínio — no caso, o domínio teórico, aquele que alguns comentadores também chamam de *domínio cognitivo*, a exemplo de Rudolf Makkreel e Sarah Gibbons, isto é, o domínio que remete diretamente ao problema da constituição do conhecimento. Nesse sentido, para que não haja ambiguidade, isto é, a possibilidade de estarmos atribuindo um caráter à própria faculdade, como se fosse uma qualidade dela (ser teórica ou ser estética), podemos entender tanto o caráter teórico quanto o estético como qualificadores metodológicos que remetem à nossa abordagem, isto é, aos aspectos da atividade da imaginação que gostaríamos de evidenciar, de maneira a dar uma resposta a certos problemas que nascem da investigação do papel da imaginação quando ressaltamos a atividade dela a partir desses dois âmbitos. É nesse sentido que esta pesquisa sobre a filosofia de Kant pode ser entendida como uma investigação da imaginação enquanto uma faculdade de importância tanto teórica (ou cognitiva, na expressão de Makkreel e Gibbons) quanto estética, de modo a explicitar os elementos que estabelecem uma unidade entre esses dois aspectos. Essa proposta surgiu do problema de como a imaginação pode relacionar-se com o entendimento tanto na formação de juízos de conhecimento quanto na de estéticos. Devemos também advertir o leitor que não nos voltamos para a totalidade do domínio estético da *Crítica da Faculdade de Julgar*, mas apenas àquela porção no seio da qual é tratado o juízo de gosto, de tal maneira que ignoramos a atividade da imaginação na contemplação do *sublime*, uma investigação que deve ser reservada para pesquisas futuras. Com isso, focamos na relação da imaginação com o entendimento, e não na relação da imaginação com a razão. Do mesmo modo, empreendemos uma leitura do capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento* sobretudo à luz dos capítulos que o antecedem, mas poderíamos também ter feito uma leitura à luz do que se segue a ele na *Analítica dos princípios*, o que, por falta de tempo e espaço, não pudemos fazer com o detalhamento que desejávamos, de tal modo que também reservamos essa tarefa para pesquisas futuras.

Em vista dessa proposta, examinaremos os desdobramentos da afirmação kantiana segundo a qual apenas uma faculdade de natureza dupla como a imaginação transcendental, à diferença do que convencionamos chamar de “imaginação tradicional” (especialmente a da primeira modernidade, como a imaginação nas filosofias de Descartes e Espinosa), pode atuar na formação de juízos tão distintos, na medida em que, em sua capacidade de esquematizar e produzir esquemas transcendentais, pode

relacionar-se tanto com o sensível quanto com o intelectual. Desse ponto de vista, é relevante uma leitura do texto de Kant que mostre a existência de uma relação entre as preocupações teóricas da *primeira Crítica* e a compreensão estética da *terceira*.

Em ambos os textos, a noção de esquema é importante para entender a atividade da imaginação, com a diferença de que, para a formação de um juízo estético, como o de gosto, a esquematização não se evidencia como sendo de um conceito puro do entendimento, uma vez que não há, como o próprio Kant afirma, um conceito determinado disponível que seja fundamento do juízo de gosto. Permanece, no entanto, e procuraremos mostrá-lo, a função de unidade do próprio juízo. Se essa função de unidade, no caso de um juízo de conhecimento, se realiza em um conceito como determinação do objeto, não se realiza enquanto conceito determinado no caso de um juízo estético, o que não quer dizer que não esteja subordinado a conceito algum. Nosso objetivo é mostrar que está subordinado à função da unidade do juízo, ainda que esta não possa ser expressa em um conceito determinado, de tal modo que permanece como sendo a função de um conceito indeterminado.

Dada essa abordagem, a Introdução há de enfrentar o problema da heterogeneidade das fontes do conhecimento e promove uma *reconstrução* de passagens da *Estética transcendental* e da *Lógica transcendental*. Na Introdução, expressa-se de modo mais ostensivo a proposta de *narrativa explicativa* que delineamos acima, que aparecerá de modo mais discreto nos capítulos que constituem a dissertação, especialmente os Capítulos 1, 2 e 3, os quais compõem a primeira parte do texto, intitulada **“Do caráter teórico da imaginação”**. Na **Introdução**, intitulada **“O ingresso no problema: sobre a ‘Sexta Meditação’ de Kant”**, o contraste instrutivo é construído com relação à concepção cartesiana da imaginação e com relação à da tradição da primeira modernidade: há uma tal heterogeneidade entre conceitos e intuições que o problema kantiano, em analogia ao cartesiano para o qual a *Sexta Meditação* se torna um momento de solução, exige o estabelecimento de uma terceira instância que atenua a clivagem entre a instância conceitual ou intelectual e a instância sensível, em mera analogia com o problema da relação entre corpo e espírito em Descartes. Destacaremos que essa analogia se vincula à *forma* do problema, e não ao conteúdo e aos pressupostos em questão. Para lançar luz, por contraste, sobre o problema kantiano, ele é comparado com o cartesiano. Desse modo, o objetivo da Introdução é mostrar como a imaginação transcendental é, dentre as diversas investigações acerca dessa faculdade, um momento

de reviravolta no tratamento da imaginação em geral na história da filosofia, de tal maneira que o texto da Introdução se apresenta tanto como a narrativa de um excuro histórico, isto é, o ensaio de uma modesta diacronia, quanto o ingresso na problemática exclusivamente kantiana, isto é, a entrada na sincronia das partes do sistema nas quais se destaca a atividade imaginativa. Com isso, de uma parte, a intenção é discutir o rompimento com os limites epistemológicos impostos à imaginação na filosofia da primeira modernidade à medida que é descoberto, dentro da filosofia de Kant, o elemento transcendental dessa faculdade. De outra parte, ingressa-se na problemática a partir de uma leitura da *Estética transcendental* e da *Lógica transcendental*, de modo a evidenciar a irreduzibilidade entre conceitos e intuições, e como essa irreduzibilidade constrói o problema enfrentado no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, na *Crítica da Razão Pura*.

O **Capítulo 1**, intitulado “**O progresso do problema**”, se volta para a fortuna crítica do problema do papel da imaginação na filosofia de Kant e do problema do esquematismo. Ali, nos perguntamos como intérpretes clássicos de Kant abordaram esses problemas. Essa fortuna crítica envolve uma interpretação que começa com Fichte, seguida de um desaparecimento do vínculo do problema do esquematismo com o papel da imaginação em Cohen e um ressurgimento do problema do esquematismo, vinculado à primazia da imaginação, em Mörchen e Heidegger e os desdobramentos desse retorno da imaginação à ordem do dia da interpretação da filosofia de Kant, nos trabalhos de Bruno Liebrucks, Andreas Heinrich Trebels e Walter Biemel. O sentido geral dessas interpretações é o de que, até aquele momento, a crítica a Kant absolutizava a espontaneidade do entendimento, subvalorizando a espontaneidade da imaginação. Com isso, o que está em jogo em uma interpretação sobre a imaginação transcendental é saber os meios de privilegiá-la através das qualificações e da função que o próprio Kant atribui a ela. Dentre essas funções, destaca-se aquela do esquematismo, que é um momento privilegiado para, segundo esses autores (especialmente Liebrucks e Biemel), a *tradução* da linguagem do entendimento para a linguagem da imaginação. Toda essa revisão bibliográfica destaca a dificuldade de contornar aquela interpretação de Heidegger, com a qual dialogamos nos três primeiros capítulos da dissertação. O fulcro dialógico dos Capítulos 1 e 2 é, não gratuitamente, a interpretação de Heidegger, na medida em que o filósofo de *Ser e Tempo* propõe uma tese bastante influente, que é a de que a *Crítica da Razão Pura* propõe uma ontologia baseada na temporalização das categorias, cujo centro

de gravidade é a atividade imaginativa em sua produção de esquemas. A raiz comum das faculdades do conhecimento seria a própria imaginação em sua determinação transcendental do tempo, e o esquema, como produto dessa faculdade, isto é, como representação que efetua essa determinação, seria o centro dessa unidade entre representações do entendimento e representações que se originam da receptividade da sensibilidade. A segunda parte do Capítulo 1 dedica-se à revisão bibliográfica da fortuna da interpretação do esquematismo dos conceitos puros do entendimento, especialmente aquelas que, em vez de tomarem o esquematismo como um falso problema ou um problema mal resolvido, propuseram-se a explicitar e interpretar os elementos textuais que podem explicá-lo. É o caso das interpretações de Paton, Chipman, Guyer, Makkreel, Allison, Gibbons, Ferrarin, Winterbourne, Makowiak, Calábria Pimenta, Matherne e Scaglia.

Para o exame do vínculo entre a síntese da imaginação e o esquematismo, consideramos essencial compreender o que faculta a imaginação à produção de representações e como essa função pode ser considerada um desdobramento do seu caráter *espontâneo*. Do confronto com esse problema chegamos ao **Capítulo 2**, intitulado “**A imaginação espontânea: imaginação e síntese *a priori***”, cujo objetivo é reconstruir o vínculo da imaginação com a síntese, como é discutido no §10, na *Dedução A* e na *B* da *Crítica da Razão Pura*. Além da interpretação de Heidegger, demos início ao capítulo construindo um contraste instrutivo com relação à concepção de espontaneidade imaginativa articulada por Sartre n’*O imaginário*, uma vez que, nessa obra, o filósofo francês não apenas cita a imaginação kantiana, como também atribui um caráter espontâneo e produtivo ao que chama “consciência imaginante”, mas de um ponto de vista bastante diverso do kantiano, na medida em que destaca o elemento fenomenológico dessa faculdade, que o leva a tratar os processos da consciência imaginante de um ponto de vista *descritivo*, em vez de partir de um ponto de vista transcendental que se voltaria, como em Kant, para as *condições* da própria atividade. Em seguida, voltamo-nos para o que devemos entender como a expressão da espontaneidade da imaginação na filosofia de Kant, ausente na concepção de imaginação da primeira modernidade.

Com isso, voltamo-nos, no Capítulo 2, para a investigação do que consideramos os pressupostos da relação entre a imaginação e o esquematismo, que consiste no caráter espontâneo dessa faculdade expresso na síntese *a priori*. Defendemos que, para mostrar que as categorias tornam a experiência possível, a imaginação transcendental, seja na

Dedução A, seja na *B*, é tratada de certo ponto de vista de sua síntese, que é uma atividade que se funda na espontaneidade dessa faculdade. Desse modo, para entender, previamente, a razão pela qual surge uma representação chamada esquema, é pertinente a pergunta: o que é essa *espontaneidade imaginativa* e de que modo ela se relaciona com o procedimento esquemático? Sem responder a essa questão, não teremos os resultados necessários para compreender o esquematismo dos conceitos puros do entendimento e, por extensão, os resultados necessários para compreender como é possível esquematizar sem conceitos no livre jogo entre a imaginação e o entendimento, pelo qual é possível um juízo estético como o de gosto. Para tanto, empreendemos uma leitura do texto de Kant que procura evidenciar que a imaginação na *Dedução A* pode ser tomada como o próprio fundamento da experiência, o que expressa decisivamente o seu caráter teórico. A imaginação, aí, está na base de todo o conhecimento *a priori* e, portanto, deve ser considerada uma faculdade fundamental da alma humana. Já na *Dedução B*, defendemos que, mesmo que toda a síntese remeta à unidade originariamente sintética da apercepção, que a dirige, Kant não poderá atribuí-la inteiramente à espontaneidade do entendimento, como mostram os parágrafos 24 e 26 da *Dedução B*. Se o filósofo, mudando de perspectiva, pode assumir uma síntese intelectual pela qual o entendimento é responsável, não pode, na aplicação das categorias a um objeto empírico, abdicar de uma síntese figurativa da imaginação transcendental. Não basta, portanto, a mera síntese das categorias em relação ao diverso, que é a síntese intelectual operada pelo entendimento. No momento em que as intuições dão realidade objetiva às categorias, é necessária uma outra síntese: a síntese do diverso na intuição sensível, que é *a priori* possível e necessária, e que, não sendo *intelectual*, é *figurativa* e operada pela imaginação transcendental. Ambas as sínteses são transcendentais porquanto precedem, por um lado, a possibilidade de outros conhecimentos *a priori* e fundam, por outro lado, esses mesmos conhecimentos. Com isso, sustentamos que, nesse momento, mesmo que timidamente, Kant atribui um papel fundante à síntese figurativa da imaginação, e é ela que pode ser chamada de síntese transcendental da imaginação do ponto de vista da *Dedução B*.

Com efeito, defendemos que a imaginação em sua síntese figurativa sobre o tempo é condição necessária para compreender o esquematismo dos conceitos puros do entendimento, como discutimos no **Capítulo 3**, intitulado “**A mediação esquemática: a expressão exemplar do caráter teórica da imaginação**”. Se mostramos que existe um vínculo entre a síntese como um efeito da imaginação (§10), um vínculo entre a

espontaneidade imaginativa e a produção de esquemas, teremos o conjunto conceitual adequado para enfrentar o capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*. Qual é, exatamente, a função do esquematismo? Como a faculdade de julgar lida com essas representações de modo a formular juízos de conhecimento? A resposta a essas questões exige uma reconstrução teórica do capítulo *Do esquematismo* e procura dialogar, de início, com uma abertura deixada por Fichte para interpretar o esquematismo e o papel da imaginação. O *Wissenschaftslehrer* encontra, aí, no esquema, a promoção de uma tal união entre sujeito e objeto, de que resultava o privilégio que o filósofo da *Doutrina-da-ciência* concedia à imaginação transcendental como faculdade originária da consciência. Nosso objetivo, nesse capítulo, é mostrar o vínculo necessário entre a produção de esquemas e a síntese imaginativa, de tal maneira a poder concluir que a imaginação, em seu aspecto cognitivo, é um ponto nodal da *Crítica*, e expressa enfaticamente, especialmente na relação entre a síntese e o esquematismo, o seu caráter teórico. Para nós, os esquemas dos conceitos puros são, por um lado, a condição de uma síntese pura conforme uma regra da unidade segundo conceitos em geral (o que exprime a categoria), mas também uma representação que deve ligar-se ao fenômeno enquanto correspondente à categoria, como um análogo ao termo médio de um silogismo (tal como defende Allison). Nossa tese, em consonância com a de alguns intérpretes, é a de que o esquema não é tanto uma mera representação produzida pela imaginação, mas é o produto de um procedimento dessa faculdade, mais exatamente um produto do caráter espontâneo dela. O esquema é a determinação transcendental do tempo a partir de uma síntese *a priori* da imaginação. O esquema resulta, desse modo, de um procedimento que se vincula à síntese figurativa como exposta na *Dedução*. Essa síntese, voltada ao sentido interno (que é a condição de todos os nossos conhecimentos), realiza-se segundo a unidade da categoria, que é, no mesmo processo, exposta na intuição, quer dizer, exposta no próprio sentido interno, a saber, o tempo. Essa determinação do tempo por uma síntese da imaginação segundo a unidade da categoria como que *traduz* (expressão que remete a Biemel, Makkreel, Ferrarin e La Rocca) a unidade da categoria em padrões temporais, portanto em um vocabulário sensificante. A categoria, que é uma unidade, é então sensificada (expressão que remete à interpretação de Heidegger do esquematismo como uma “temporalização das categorias”).

Um desdobramento dessa posição é a seguinte consideração: uma vez que o esquema *restringe* a aplicação das categorias, isto é, uma vez que *delimita* o escopo de

significação objetiva das categorias e, por fim, uma vez que é, antes de tudo, o resultado de uma determinação transcendental do tempo *pela* síntese da imaginação, concluímos que o esquematismo é a expressão exemplar do caráter teórico da imaginação, porquanto é onde se observa como a faculdade da imaginação é *fundamental* para dar significado objetivo ao conhecimento.

Defendida essa tese, ingressamos na segunda parte da dissertação, intitulada “**Do caráter estético da imaginação**”, composta pelos Capítulos 4 e 5. No **Capítulo 4**, intitulado “**A imaginação na reflexão estética**”, partimos da defesa da tese de que há um fundo comum entre o caráter teórico e o caráter estético da imaginação que permite afirmar que há, no âmbito estético, um esquematismo operado pela imaginação, ao mesmo tempo em que o juízo de gosto, uma das manifestações do juízo estético de reflexão, depende de um acordo entre a imaginação e o entendimento que pode ser perfeitamente comparado com o acordo que essas faculdades operam no âmbito teórico. Nossa posição se inclui no conjunto daquelas que transferem ao papel da imaginação na reflexão estética também uma função sintética, voltada para a sensibilidade enquanto sentimento. A chave para entender essa aproximação entre a atividade da imaginação nesses dois domínios é a própria atividade da faculdade de julgar, comum ao esquematismo da *1ª* e da *3ª Crítica*. Para mostrar isso, dirigimos nossa atenção para a reflexão estética e para o papel da imaginação nessa atividade, considerando a harmonia que se estabelece entre a imaginação e o entendimento. Desse modo, acreditamos ter mapeado o solo conceitual do qual deve nascer um esquematismo cujas exigências diferem daquelas do esquematismo apresentado na *1ª Crítica*.

Por fim, no **Capítulo 5**, cujo título é “**O que significa ‘esquematizar sem conceitos’? Seria esse procedimento a expressão exemplar do caráter estético da imaginação?**”, nosso objetivo é dar indicações de como pode ser interpretada essa expressão presente no §35 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, dando destaque para as posições de La Rocca, Guillermit e Fricke. Nossa posição, nesse capítulo, é a de que, no caso de um juízo de gosto, a síntese da imaginação não é elevada a um conceito determinado do entendimento que a unifique em um conhecimento, mas consiste na ligação do sentimento à própria reflexão operada pela faculdade de julgar, que busca uma regra que unifique essa atividade e que possa, com isso, dar unidade ao juízo de gosto. Defendemos que o esquematismo em geral, seja no âmbito cognitivo ou estético, deve ser compreendido como uma *sensificação*, portanto, como uma apresentação na

sensibilidade. Não havendo, na reflexão estética, um conceito determinado que dê unidade ao juízo de gosto, a sensificação deve restringir-se à sensificação da mera unidade de composição, sem a qual não é possível a unidade do juízo de gosto. Nesse caso, está em processo a sensificação não de um conceito determinado, mas sim da representação daquela unidade de composição de que depende o juízo de gosto. Essa representação deve ser a própria regra buscada pela faculdade de julgar reflexionante. Essa regra se vincula à finalidade subjetiva pela qual essa faculdade é guiada. É preciso que a imaginação atue, nesse processo, na própria manutenção do estado mental sem o qual a unidade do juízo de gosto não se apresenta no próprio sentimento, que se funda, por sua vez, nesse mesmo estado mental, representado pelo predicado do juízo de gosto.

INTRODUÇÃO, OU O INGRESSO NO PROBLEMA: SOBRE A “SEXTA MEDITAÇÃO” DE KANT

Com efeito, não podemos conceber a metade de alma alguma, como podemos fazer com o menor de todos os corpos; de sorte que suas naturezas não são somente reconhecidas como diversas, porém mesmo, de alguma maneira, como contrárias.

Descartes, *Meditações Metafísicas*, AT, 7, 13.

I. Primeira camada da construção do problema: a clivagem entre intuições e conceitos

Esta introdução não pretende ser, como costumam ser as introduções a textos acadêmicos, uma mera exposição em torno do tema que se vai examinar ao longo da dissertação, ao lado de uma apresentação das partes que a compõem. Deixamos essa tarefa para o texto precedente, o prefácio. Nesse sentido, para usar uma expressão da qual o próprio Kant faz uso, esta introdução não quer ser simplesmente a *propedêutica* a um tema, isto é, uma preparação aos problemas tratados a partir da exposição de conceitos prévios que, quando tensionados, geram uma problemática. Ela não vai se restringir a gravitar em torno do tema, mas também pretende ingressar, de uma vez, no problema e no comentário ao texto kantiano (não sendo, portanto, por analogia³⁰, algo que “preceda a doutrina” — como o é o prefácio —, mas que já se encontre dentro dela, quer dizer, no interior da própria doutrina da imaginação, de cujos problemas a dissertação se origina). No entanto, porque nosso objetivo é também mostrar como a imaginação transcendental é, dentre as diversas investigações dessa faculdade, um momento de reviravolta no tratamento da imaginação em geral, esta introdução decide também apresentar-se como a narrativa de um excuro histórico, portanto o ensaio de uma modesta diacronia — o que também retira dela a mera pretensão propedêutica —, isto é, um *desvio* para a história, que não será inútil, mas que pretende favorecer a compreensão do objeto deste trabalho, em que se procura delinear extensivamente aquela posição com a qual Kant pode estar

³⁰ Ao longo desta dissertação, faremos uso de dois conceitos, de extração aparentada, definidos pela tradição retórica e que servem para clarificar um argumento filosófico: *analogia* e *metáfora*. Ambos os termos permitem aproximar expressões, noções, conceitos, em suma, termos em geral, pertencentes a diferentes domínios semânticos. A analogia compara relações: *A* está para *B* assim como *C* está para *D*. A metáfora, por sua vez, compara elementos pertencentes ao domínio de significação dos próprios termos: há algo de *A*, um *a₁*, que é semelhante a algo de *B*, um *b₁*. Na medida em que analogia e metáfora explicitam semelhanças, explicitam também, necessariamente, que há diferenças.

em confronto quando toma a imaginação como um problema da filosofia transcendental. Que o contraste que havemos de estabelecer seja instrutivo, que a contraluz possa, em contrapartida, fazer ver a fresta através da qual a luz atravessa. Sendo assim, ao nos reportarmos a certos textos que se debruçaram sobre o problema da imaginação (como os de Descartes, Espinosa e Hume³¹), articulamos, sim, uma introdução que precede a doutrina, mas de modo a dar maior força para o que julgamos ser a novidade dela: o rompimento com os limites impostos à imaginação na filosofia da primeira modernidade à medida que se descobre, dentro da filosofia de Kant, o caráter transcendental dessa faculdade.

A dissertação, a despeito do que o título pode sugerir, não tenciona ser uma justaposição de dois comentários, um sobre o papel da imaginação e sobre o esquematismo na *Crítica da Razão Pura*, outro sobre o papel da imaginação e sobre o esquematismo na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Se assim fosse, talvez contribuíssemos inadvertidamente para fortalecer o suposto abismo entre a 1ª e 3ª *Crítica* de Kant, esta última aparentemente repleta de paradoxos que a afastariam demasiadamente do edifício construído até 1788, um bloco de duas partes no qual, como certa vez escreveu Philonenko, não haveria “lugar para uma *Crítica da Faculdade de Julgar*”³². Aqui se pretende antes apresentar uma proposta de abordagem que possa elucidar o papel da imaginação na filosofia de Kant. Uma vez, no entanto, que esse domínio de reflexão filosófica, a que o próprio Kant nomeia “filosofia crítica”, é demasiado extenso para uma dissertação de mestrado, é preciso deixar registrado que essa proposta é desenhada no interior de algumas passagens desses dois textos que em geral os estudiosos privilegiam quando se põem a reconstruir uma “doutrina da imaginação” em Kant (o leitor compreenderá, ao longo deste trabalho, pelo que se entende essa “doutrina”), a exemplo dos trabalhos pioneiros de Hermann Mörchen, Heidegger e Rudolf Makkreel e dos trabalhos mais recentes de Sarah Gibbons, Christel Fricke, Alexandra Makowiak, Samantha Matherne e Lara Scaglia.

³¹ Antes que o leitor julgue que essas comparações são arbitrárias, rogamos a ele que leia o prefácio, em que procuramos justificar esse empreendimento metodológico à luz de certa ideia de história da filosofia e de abordagem em história da filosofia.

³² Philonenko, Alexis, *Commentaire de la Critique de Faculté de Juger*. Paris: Vrin, 2010, p. 15.

Para empreender essa abordagem, não poderíamos simplesmente comentar passagens da 1ª e da 3ª *Crítica* sem nelas encontrar um liame, um “fio condutor” ou, em outras palavras, um elemento que confira unidade ao papel da imaginação nesse domínio de reflexão chamado filosofia crítica. É em função dessa intenção que se fez uso de duas expressões elucidativas: por um lado, há um *caráter teórico* da imaginação, que se pode compreender a partir da leitura de passagens da *Crítica da Razão Pura*, quando a imaginação é apresentada como vinculada à função sintética e como produtora de representações que delimitam o uso de conceitos, naquilo que Kant chamará de condição sensível do uso de uma categoria; por outro lado, há um *caráter estético* da imaginação, que se pode compreender a partir da leitura de passagens da *Crítica da Faculdade de Julgar*, quando a imaginação, na reflexão estética de que depende o juízo de gosto, desperta, em uma relação *livre e sem conceitos* (determinados), a faculdade do entendimento. No primeiro caso, a faculdade intermediária entre imaginação e entendimento, a saber, a faculdade de julgar, expressa o seu caráter determinante, que consiste em subsumir um particular sob um universal. No segundo caso, isto é, na produção de juízos estéticos de reflexão, a faculdade de julgar, em seu caráter reflexionante, não se relaciona com o objeto através do entendimento, visando a um conhecimento, mas se relaciona com o que o objeto incita no próprio sujeito — o sentimento —, buscando, para esse estado, uma regra que não poderá ser um conceito determinado, isto é, que não poderá explicar a razão pela qual o sujeito julga belo ou não aquele objeto. Mas, sendo um juízo estético, como todo juízo, é uma representação de representações, de modo que ele deve representar a unidade entre esse sentimento e as demais representações, ainda que ele não afirme nada acerca do objeto propriamente dito, mas sim da presença no sujeito desse sentimento.

Em outras palavras, o texto que se segue tenciona elucidar esses dois caracteres da faculdade da imaginação, de modo a desenhar os esboços de uma doutrina kantiana dessa faculdade, a fim de evidenciar o que permite a essa faculdade participar da formação tanto de juízos de conhecimento quanto de juízos estéticos, como o de gosto.

É de se perguntar, no entanto (e aqui se enuncia o problema particular sobre o qual nos debruçaremos): mas *o que é e como* opera essa faculdade, indispensável tanto para os juízos de conhecimento quanto para os juízos estéticos? Talvez ainda mais adequada seja a pergunta, à maneira da própria filosofia crítica: em comparação com as demais faculdades, o que torna possível a operação da imaginação nesses dois *territórios*? Com

efeito, é em resposta a essas questões que se tornou indispensável, neste trabalho, uma compreensão da relação entre a imaginação e essa peculiar atividade presente tanto na *Crítica da Razão Pura* quanto na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a que Kant chama *esquematismo*.

Para enfrentar esse problema, começemos justamente pelo enunciado cujo sentido deve vir à luz ao longo deste trabalho: “Em si mesmo, o esquema é a cada vez um mero produto da imaginação (*ein Pruduct der Einbildungskraft*)”³³: que quer dizer esse enunciado? Estaria Kant desenvolvendo, no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, os desdobramentos do *caráter produtivo da imaginação*, cuja exposição teria começado no §10 e prosseguido na *Dedução dos conceitos puros do entendimento* (tanto na síntese da reprodução da imaginação na *Dedução A* quanto na síntese figurativa da imaginação na *Dedução B*)? A produção de um esquema também não deve estar atrelada a essa espontaneidade da imaginação transcendental, condição de sua própria atividade e sem a qual não é possível uma síntese pura? Se o §10 e a *Dedução dos conceitos puros do entendimento* (tanto a primeira quanto a segunda, a nosso ver) também teriam por função a exposição dessa espontaneidade da síntese imaginativa, podemos supor que o capítulo *Do esquematismo* dá seguimento à investigação sobre os produtos dessa mesma espontaneidade, todos condicionados ao caráter transcendental de uma faculdade mediadora. Se a *Dedução*, ao expor a *condição a priori* do pensamento, mostra *que* as categorias tornam a experiência possível, ao mesmo tempo em que vincula a síntese da imaginação às regras (ou, também, à unidade) do entendimento, ainda não foi mostrado, entretanto, *como* (isto é, sob que procedimento) elas são aplicadas aos fenômenos. Em outros termos, mesmo após uma *Dedução*, cumpre mostrar, ainda, a *condição sensível* da aplicação das categorias aos fenômenos, condição sem a qual as categorias ainda não têm significado em relação à experiência. Falta uma exposição concreta da regra que “coloque” as categorias efetivamente *no tempo*, condição da concretude ou do particular, que “junte” de fato aquelas instâncias que, desde a *Estética transcendental*, são mantidas, ainda que interdependentes, separadas por natureza.

É importante comentar que a distinção entre uma instância sensível e uma intelectual, distinção esta que, ao longo da *Analítica*, vai se tornando clivagem, já se prefigurava na *Estética transcendental*: “Os objetos nos são *dados* (*gegeben*), assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece *intuições*; eles são *pensados* (*gedacht*),

³³ *KrV*, A 140, B 179.

porém, por meio do entendimento, e deste surgem os conceitos”³⁴. Tomemos a intuição formal do espaço como um exemplo de intuição delimitada em oposição a um conceito do entendimento. Não é possível pensar as sensações externas em contiguidade (uma ao lado da outra) e em relações recíprocas sem o conceito de espaço, que lhes serve, portanto, de fundamento *a priori*, na medida em que ele é condição de possibilidade de todas as sensações externas. Mas são justamente as consequências dessa representação do espaço que o tornam uma intuição formal, e não um conceito do entendimento: “O espaço não é um conceito discursivo ou, como se costuma dizer, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas sim uma intuição pura”³⁵. A seguinte passagem da *Estética transcendental* é ainda mais decisiva no que toca a essa distinção, ao enunciar o caráter “absoluto” (em oposição a “relativo”, bem entendido) do espaço kantiano: “O espaço é representado como uma grandeza infinita *dada*”³⁶, ao passo que “nenhum conceito enquanto tal pode ser pensado como se contivesse *em si* uma variedade infinita de representações”³⁷. Mas é exatamente desse modo, ao invés do conceito oriundo do entendimento, que o espaço é pensado, pois todas as suas partes são “simultâneas ao infinito”³⁸. Em outros termos, o espaço, ao conter uma variedade infinita de representações, não pode ser um conceito. Um conceito que contivesse uma variedade infinita de notas não seria um conceito determinado, já que aquilo que marca um conceito é justamente o caráter finito e invariável de notas.

Um raciocínio análogo é aplicado à intuição formal do tempo enquanto segunda condição *a priori* das intuições, agora do ponto de vista do *sentido interno*. O tempo é uma representação que só pode ser dada por meio de um único objeto, o que quer dizer que “diferentes tempos são apenas partes do mesmo e único tempo”³⁹. O tempo não é, portanto, um conceito discursivo ou universal: “a proposição de que diferentes tempos não podem ser simultâneos [mas sucessivos] não poderia ser derivada de um conceito universal”⁴⁰, na medida em que, sendo dada por meio de um único objeto, é necessariamente uma intuição. Portanto, a proposição segundo a qual diferentes tempos não podem ser simultâneos é uma proposição sintética “e não pode originar-se somente

³⁴ *KrV*, A 19, B 33.

³⁵ *KrV*, A 24-5, B 39.

³⁶ *KrV*, A 25, B 39-40.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *KrV*, A 31, B 47.

⁴⁰ *Ibidem*.

de conceitos”⁴¹, dentro dos quais ela estaria contida, o que impossibilitaria a natureza da própria intuição, que admite que diferentes tempos sejam partes de um e mesmo tempo.

Aqui se estabelece uma primeira distinção entre o caráter *intuitivo* das condições *a priori* da sensibilidade, sem as quais um objeto não pode ser dado, e o caráter *discursivo* dos conceitos do entendimento, sem os quais um objeto não pode ser pensado.

Longe de estabelecer uma identificação entre o problema de Kant e o de Descartes, entre a heterogeneidade de conceitos e intuições e entre a distinção entre corpo e espírito, o fato é que existe uma aproximação, ao menos do *ponto de vista formal*, entre ambos os problemas, por mais que seja costumeiro, entretanto, que se aborde a imaginação em Descartes como sendo um poder sensório arbitrário e uma fonte de erro⁴², e não como, em Kant, um ingrediente fundamental do conhecimento. Que façamos, de modo a melhor entender o problema kantiano à luz da tradição que o precede, uma leitura à contraluz, quer dizer, a partir da sombra de Descartes.

A clivagem entre representações sensíveis e intelectuais estabelecida ao longo da *Lógica transcendental* e a clivagem entre a natureza espiritual e a natureza corpórea estabelecida nas meditações *Segunda* e *Quinta* exigem, tanto para Kant quanto para Descartes, a reserva de um lugar para enfrentar o problema da separação e determinar o esperado e necessário “ponto de união” — no caso de Descartes, a união substancial, no caso de Kant, a interdependência transcendental entre as fontes do conhecimento. De um lado, em Descartes, temos uma união de caráter fundamentalmente metafísico, já que exige a postulação da existência de duas substâncias, independentes uma da outra, que possam, em alguma instância, unir-se; de outro lado, exige-se, em Kant, uma interdependência em função de pretensões teóricas para a efetivação de uma necessidade transcendental, que é o estabelecimento das condições *a priori* para que uma fonte do conhecimento ganhe significação ao referir-se à outra. Nesse caso, são problemas análogos do ponto de vista da forma por vincularem-se, em primeiro lugar, ao fundamento do conhecimento; em segundo lugar, por, ao afastar uma instância, vinculada ao conhecimento, de outra, redundarem na necessidade do estabelecimento de uma conexão. Notável, ainda, é a presença necessária, no assentamento dessa conexão, de uma

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Makkreel, Rudolf. *Imagination and interpretation in Kant. The hermeneutical import of the Critique of Judgment*. Chicago and London : Chicago University Press, 1990, p. 9.

faculdade que, de maneira diferente em cada uma dessas filosofias, tem função intermediária, a saber, a imaginação.

Se o filósofo francês vinha definindo as naturezas espirituais e corpóreas não só como diversas, mas como contrárias, era preciso, em algum momento, estabelecer o vínculo entre elas. Esse vínculo, como Guérout defende, terá o seu lugar na *Sexta Meditação*, que “visa estabelecer a união substancial da alma e do corpo, pela presença em nós da imaginação e do sentimento”⁴³. De modo análogo (*e não idêntico*, bem entendido), se o filósofo alemão dedicava páginas e páginas para distinguir, através de termos distintos ou contrários, os conceitos, oriundos do entendimento, das intuições, oriundas da afecção da sensibilidade — portanto, se, por necessidade transcendental, teve que distinguir a sensibilidade do entendimento, distinguir o sensível do intelectual —, se tornaria uma tarefa, pelas próprias exigências da *Analítica* (que supõe, desde o início, uma interdependência entre os âmbitos), juntar, em algum momento, as instâncias então separadas.

Com efeito, é também na *Sexta Meditação* que o filósofo francês estabelecerá o vínculo e a distinção entre a imaginação, enquanto instância espiritual que lida diretamente com o sensível, e o entendimento, enquanto instância meramente intelectual. “Enfim”, escreve Descartes, “na sexta, distingo a ação do entendimento da ação da imaginação; os sinais desta distinção são aí descritos. Mostro que a alma do homem é realmente distinta do corpo e que, todavia, ela lhe é tão estreitamente conjugada e unida que compõe como que *uma mesma coisa* com ele”⁴⁴. Em Descartes, de maneira análoga a Kant, a imaginação faz a transição entre o corpóreo (análogo ao sensível) e o inteligível (análogo ao intelectual). Na *Regra XII das Regras para a direção do espírito*, esse vínculo mediador da imaginação, entre o entendimento e os sentidos, era ainda mais patente: “O entendimento pode, de fato, ser movido pela imaginação ou, ao contrário, atuar sobre ela; assim também, a imaginação pode atuar sobre os sentidos, mediante a força motriz, aplicando-os aos objetos deles, ou, ao contrário, eles podem atuar sobre ela pintando-lhe as imagens dos corpos”⁴⁵. Não sendo nosso intento dar uma interpretação geral da imaginação cartesiana, muito menos indicar a dinâmica semântica dessa faculdade ao

⁴³ Guérout, Martial. *Descartes segundo a ordem das razões*. Discurso Editorial, 2016, p. 446.

⁴⁴ Descartes, AT, 7, 15. Fizemos uso da Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior das *Meditações Metafísicas*. São Paulo: 1996 (Os Pensadores), p. 250, ênfases nossas.

⁴⁵ Descartes, *Regras para a orientação do espírito, Regra XII*, tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão.

longo do desenvolvimento intelectual de Descartes, nos limitamos, através desse sobrevoo por passagens tanto das *Meditações* quanto das *Regras*, a encontrar um lugar comum na reflexão filosófica sobre a imaginação: *a dificuldade de, ao mesmo tempo, vinculá-la ao sensível sem distanciar-la, em demasia, do intelectual.*

De certa maneira, Kant radicalizará, intencionalmente ou não, essa aparente dificuldade, encontrando para ela, no entanto, dentro de seu quadro conceitual e de seu contexto filosófico, uma solução. Assim sendo, justamente em função de uma heterogeneidade entre instâncias de naturezas distintas, cuja exposição implica uma clivagem meramente análoga à cartesiana, Kant também deve recorrer a uma instância comum vinculada à faculdade da imaginação, o que, em certo sentido, remete-o a uma tradição de reflexão acerca dessa faculdade⁴⁶. “Em todas as subsunções de um objeto sob um conceito”, escreve Kant (no capítulo *Do esquematismo*), “a representação do primeiro tem de ser *homogênea* com o último, i. e., o conceito tem de conter aquilo que é representado no objeto a ser sob ele subsumido (...). Ocorre que os conceitos puros do entendimento são inteiramente heterogêneos em relação às intuições empíricas (e mesmo sensíveis em geral) e não podem ser encontrados jamais em uma intuição. Como é possível, então, a *subsunção* dos últimos sob os primeiros, portanto a *aplicação* das categorias aos fenômenos, se ninguém diria delas, por exemplo, da causalidade, que ela também poderia ser intuída através dos sentidos e estaria contida no fenômeno?”⁴⁷. Em mais de um momento, retornaremos, nesta dissertação, ao sentido que devemos atribuir a essa passagem. Com efeito, para a efetivação da representação de um juízo de conhecimento, opera-se uma subsunção entre uma representação de caráter universal — o conceito — e uma representação de caráter singular — o objeto representado sob esse conceito. É nesse sentido que o que é representado no predicado de um juízo de conhecimento estará sob o conceito representado pelo sujeito do juízo. No caso dos juízos sintéticos *a priori* ou de juízos de experiência, essa relação entre sujeito e predicado será ampliativa, na medida em que pressupõe um acréscimo à unidade representada pelo sujeito, dada pela experiência através de uma síntese: “Como nenhuma representação se aplica diretamente ao objeto, mas sim a uma outra representação do mesmo (seja ela uma

⁴⁶ Sobre o desenvolvimento da noção de *phantasia*, aristotélica, até a de imaginação produtiva, kantiana, passando por Descartes, Hobbes e Leibniz, cf. Ferrarin, Alfredo. *Ensaio sobre Kant e a imaginação. História de um conceito desabrigado*. Tradução de Josiane Guglielmi de Souza. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

⁴⁷ *KrV*, A 137, B 176.

intuição, ou mesmo já um conceito). O juízo é, portanto, o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação do mesmo. Em cada juízo há um conceito que vale por muitos, e sob estes muitos ele abarca ainda uma representação dada que, por sua vez, refere-se imediatamente ao objeto. Assim, por exemplo, no juízo ‘*todos os corpos são divisíveis*’, o conceito de divisível se refere a diversos outros conceitos; dentre estes, porém, ele se refere particularmente, aqui, ao conceito de corpo, e este, por seu turno, a certos fenômenos que se apresentam a nós”⁴⁸.

O problema permanece, no entanto, na necessidade do estabelecimento de algum nível de homogeneidade entre o conceito e esses fenômenos que se apresentam para nós: dada a clivagem estabelecida entre o sensível e o intelectual, entre intuições e conceitos, que representação intermediária poderia empreender essa homogeneidade no interior da heterogeneidade representacional? Teria de ser uma representação produzida por uma faculdade que tenha tanto um caráter sensível quanto intelectual, e que, portanto, herde dessa faculdade essas mesmas qualidades. Essa representação é o esquema produzido pela imaginação transcendental e que pode ser também entendido como o produto de um processo que depende da atividade da imaginação, a saber, *o esquematismo*. O problema está, com isso, devidamente colocado: de que modo a imaginação transcendental produz essa representação mediadora, que qualidades facultam a ela essa produção e como, efetivamente, o esquema atua nessa aplicação das categorias aos fenômenos?

A resposta a essas questões desenha o esboço do mapa da imaginação transcendental e do esquematismo na *Crítica da Razão Pura*. Há de se destacar o caráter mediador da imaginação, orientado para “preencher as lacunas” — na elucidativa expressão de Sarah Gibbons — que Kant opera em sua investigação. A ênfase nesse caráter mediador e na capacidade de estabelecimento de uma ponte entre os polos dessas lacunas, antes de representar uma dificuldade da investigação kantiana, permite, a nosso ver, quando bem compreendida, lançar luz sobre o modo como Kant relaciona a atividade da imaginação e a capacidade de o sujeito julgar em diferentes domínios — particularmente no julgamento cognitivo e no estético. Desse modo, nos colocamos fora daquela tradição de comentadores que, como bem arrolada por Gibbons, não recebe favoravelmente “a visão da imaginação como uma capacidade mediadora”, tomando-a simplesmente como “um papel desnecessário para resolver um problema

⁴⁸ *KrV*, A 68, B 93.

desnecessariamente gerado”⁴⁹, posição esta cujas consequências vamos explorar nos Capítulos 1 e 3. Na verdade, será parte de nosso esforço mostrar que nem o estabelecimento de lacunas ou clivagens, nem a tomada da imaginação como a capacidade de preenchê-las são momentos desnecessários do empreendimento kantiano. O caso do esquematismo dos conceitos puros do entendimento, em que se torna incontornável, por uma exigência crítica, a necessidade de estabelecer a conexão entre representações heterogêneas por meio do esquema produzido pela imaginação, é, nesta dissertação, o exemplo máximo da *necessária* realização da capacidade mediadora dessa faculdade.

Ao aportarmos na *Crítica da Faculdade de Julgar*, quando buscaremos entender como a atividade imaginativa se expressa no preenchimento de lacunas em um domínio estético (nos Capítulos 4 e 5), depararemos com outra camada desse problema, que é o vínculo entre a imaginação e um esquematismo que aparentemente nada tem a ver com a aplicação das categorias aos fenômenos. Se na *1ª Crítica* o esquema é tratado enquanto o elemento necessário ao conceito para que este possa subsumir representações de objetos, na *3ª Crítica*, a *imaginação*, enquanto faculdade de cuja relação com o entendimento depende o juízo estético de reflexão, *esquematiza sem conceitos*. Nesse sentido, se assumirmos previamente que o elemento comum ao caráter teórico e ao estético da imaginação é o esquema, é necessário propormos uma leitura do seguinte problema: como é possível, à luz da esquematização apresentada na *Crítica da Razão Pura*, compreender uma esquematização sem conceitos, como na *Crítica da Faculdade de Julgar*? A base da resposta a esse problema será organizada no Capítulo 4 e desenvolvida no Capítulo 5.

Se nosso problema geral pode ser entendido como a necessidade de compreender como a imaginação, em sua relação com o entendimento, é tanto uma faculdade de síntese do diverso da intuição quanto uma faculdade de síntese vinculada ao sentimento de prazer e desprazer, ou, em outra perspectiva, tanto uma faculdade que participa da formação tanto de juízos de conhecimento quanto de juízos estéticos, nosso problema particular pode ser formulado como o problema da possibilidade de uma esquematização sem conceitos, levando em consideração a maneira como Kant formula a esquematização na *Crítica da Razão Pura*. Em outros termos, dada a necessidade da esquematização de um conceito na formação de juízos de conhecimento, como é possível, para a formação de

⁴⁹ Gibbons, Sarah. *Kant's theory of imagination. Bridging gaps in judgement and experience*. Oxford: Clarendon, 1994, p. 2.

um juízo estético, uma esquematização *sem* conceitos? E como isso pode estar na base das diferentes características de um juízo de conhecimento e de um juízo estético? Se pudermos, no entanto, compreender a fundo, a partir da leitura da *Crítica da Razão Pura*, o que seja efetivamente o esquematismo, talvez tenhamos, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, os conceitos operatórios que permitam que compreendamos o novo ponto de vista.

Levando em consideração que o problema que leva ao esquematismo é um problema de clivagem entre instâncias epistêmicas, e que a solução desse problema envolve a faculdade mediadora que é a imaginação, não é inútil, ao menos de um ponto de vista introdutório, a comparação com o problema da imaginação cartesiana. É na contraluz, quer dizer, no distanciamento entre os filósofos — quando refletimos sobre os fundamentos que os levam à assunção do caráter mediador da faculdade da imaginação — que nos damos conta da utilidade desse desvio da sincronia do texto para a diacronia das tradições filosóficas. A distância é maior do que essa que até agora esboçamos.

O problema da clivagem epistêmica (corpo/espírito, intuição/conceito), espreado em Descartes e Kant, guarda uma semelhança formal, que pode ser esquematizada do seguinte modo:

A: *o domínio do intelecto*

B: *o domínio dos sentidos*

Necessidade: A deve “unir-se” a B

(1) *Procedimento*: leva-se às últimas conseqüências a determinação de A no que se distingue de B.

(2) *Necessidade*: estabelecimento do momento em que A *deve* “unir-se” a B.

Mas, como veremos, em vista dos pressupostos que redundam na investigação do caráter mediador de uma faculdade, mesmo que os filósofos pensem a mediação entre o domínio dos sentidos e o do intelecto a partir do que traduzimos por *imaginação*, constroem diferentes concepções da natureza dessa faculdade. Eis o momento em que as analogias que propomos se tornam limitadas e o contraste se torna mais instrutivo. Toda analogia funciona no contraste entre a aproximação e o distanciamento. De fato, entre esses dois filósofos, a insistência na clivagem entre domínios que se supõem em alguma

medida conectados resulta no enfretamento do problema do vínculo que devem, todavia, manter. O esquematismo dos conceitos puros do entendimento da *Crítica da Razão Pura* seria, com as devidas ressalvas, comparável, analogicamente, à *Sexta Meditação* de Descartes. Mas, para tanto, a *imagination* cartesiana — mero acessório do entendimento, que marca a tradição da primeira modernidade —, a despeito de mediar diferentes instâncias epistêmicas, teria que ter, igualmente, a mesma natureza da *Einbildungskraft* kantiana. A *Einbildungskraft* kantiana se manifesta, no entanto, na abertura para uma segunda tradição da modernidade, em que todas as faculdades, sejam da *mens*, sejam da *Gemüt*, são lidas a partir da descoberta do *transcendental*. Aqui começa o discurso sobre o distanciamento pressuposto na analogia. Vejamos, a título de preâmbulo, como isso se dá na *Estética transcendental* e no início da *Analítica*, de modo a darmos previamente um sentido aos conceitos que atravessarão esta dissertação, e darmos por encerrada a comparação com a imaginação cartesiana.

II. Segunda camada da construção do problema: a irredutibilidade entre entendimento e sensibilidade

A clivagem entre o primado do sensível e o do intelectual, que já era construída na *Estética transcendental*, vai se tornando mais aguda, como indicamos, na *Lógica transcendental*. Por mais que se estabeleça aquela famosa interdependência⁵⁰ entre as instâncias do conhecimento (que se vincula, a propósito, à necessidade da *Dedução transcendental* — “dependência mútua” aqui colocada, como bem notado por Mario Caimi, “como um suposto que deve ser provado”⁵¹) —, ainda assim se discute a natureza de uma instância expondo características que a distinguem, por diferença ou oposição, da outra:

(1) Kant começa por estabelecer uma clivagem entre a sensibilidade e o entendimento: uma vez que a natureza da sensibilidade não produz, mas recebe o dado, a natureza do entendimento é definida como “produtiva” ou “autônoma”. Como ambas são faculdades de que depende o conhecimento, a sensibilidade se vincula à receptividade do conhecimento, ao passo que o entendimento se vincula

⁵⁰ Interdependência ou, como indicado na elucidativa expressão de Mario Caimi, “a *dependência recíproca* de sensibilidade e entendimento, e, conseqüentemente, a *dependência recíproca* de intuições e conceitos, para que seja possível o conhecimento”. Cf. Caimi, Mario. “Pensamentos sem conteúdo são vazios”. In: *Analytica*, v. 6, n. 1, 2001-2002, p. 177, ênfases nossas.

⁵¹ Caimi, *op. cit.*, *loc. cit.*

à espontaneidade (aí entendida como *capacidade de produzir*): “Se denominarmos *sensibilidade à receptividade* de nossa mente para receber representações, na medida em que ela é afetada de algum modo, então o *entendimento*, por outro lado, é a faculdade de produzir representações por si mesma, ou a *espontaneidade do conhecimento*”⁵²;

(2) Conclui-se de (1) que a natureza de nossa sensibilidade é pensada do ponto de vista da afecção, que, por sua vez, qualifica o elemento sensível do conhecimento: a recepção do dado, e não a produção da representação. Na medida em que a sensibilidade é receptiva, é afetada, e as intuições, como modo da sensibilidade de representar o objeto, são sensíveis justamente porque contêm o modo como somos afetados, o modo como recebemos os objetos de fora: “É próprio de nossa natureza que a *intuição* só possa ser *sensível*, i. e., que só contenha o modo como somos afetados pelos objetos”⁵³. Nessa passagem, em cotejo com (1), prefigura-se a oposição entre a *recepção*, própria a uma fonte do conhecimento, e a *produção*, própria a outra fonte do conhecimento.

(3) A partir do aspecto enunciado em (2), o entendimento pode ser pensado pela negação com relação à sensibilidade. É uma faculdade que *não é sensível, quer dizer, que não é afetada, que não recebe os dados ou os objetos de fora — que, em suma, não intui*: “O entendimento não pode intuir nada, e os sentidos nada podem pensar”. Mas a interdependência, em razão da clivagem ou a despeito dela, permanece como uma necessidade do conhecimento: “Somente na medida em que eles se unifiquem pode surgir um conhecimento”.

(4) A unificação em (3), suposta como horizonte, não é, contudo, indício de uma possível identificação entre instâncias heterogêneas. Há “razões” para mantê-las “cuidadosamente” separadas e distintas, razões que acirram, a nosso ver, a clivagem, que há de se tornar *problemática*, no sentido de se colocar como um problema a ser enfrentado por Kant, na “doutrina da faculdade de julgar”, em que é pensada a condição sensível das categorias. A despeito dessa identificação, da necessidade dessa unificação, “nem por isso, contudo, pode-se mesclar as

⁵² *KrV*, A 51, B 75.

⁵³ *Ibidem*.

contribuições de cada qual; tem-se antes boas razões para cuidadosamente separá-las e distingui-las uma da outra”⁵⁴.

(5) Portanto, a partir dessas qualificações, pode-se apontar um modo particular, ao menos até esse ponto, de descrever o entendimento, precisamente em oposição à sensibilidade: “o entendimento foi descrito acima de maneira apenas negativa: como uma faculdade não sensível do conhecimento (...). O entendimento não é, portanto, uma faculdade de intuir”⁵⁵.

(6) Se o entendimento é oposto à sensibilidade, se a sensibilidade é afetada por intuições, se as intuições são opostas aos conceitos, é necessário concluir que “o conhecimento de todo entendimento, portanto — pelo menos o do entendimento humano —, é um conhecimento por conceitos, um conhecimento não intuitivo, mas sim discursivo. Todas as intuições, enquanto sensíveis, baseiam-se em afecções; e os conceitos, portanto, em funções”⁵⁶. Por função Kant entenderá uma ação — como nas definições dadas, nas primeiras páginas da *Analítica dos conceitos* —, conceito que remete tanto ao juízo quanto à imaginação, ambos associados à realização de uma síntese: (i) “Todos os juízos são, assim, funções da unidade de nossas representações, de tal modo que, em vez de empregar uma representação imediata para o conhecimento do objeto, empregamos uma *mais elevada*, que abarca sob si aquela como outras, e assim reunimos muitos conhecimentos possíveis sob um único”⁵⁷; (ii) “A síntese em geral é, como veremos mais à frente, o mero efeito da imaginação, uma função cega mas indispensável da alma, sem a qual jamais teríamos conhecimento algum, mas da qual raramente tomamos consciência”⁵⁸; (iii) “Elevar essa síntese *a conceitos*, no entanto, é uma função que cabe ao entendimento, e pela qual ele começa a fornecer-nos o conhecimento em sentido próprio”⁵⁹.

Essa clivagem entre a instância sensível e a intelectual, por mais esclarecedora que seja no tocante à natureza das raízes do conhecimento humano, resulta, contudo, em

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *KrV*, A 67-8, B 92.

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *KrV*, A 69, B 94, grifos do autor.

⁵⁸ *KrV*, A 78, B 103.

⁵⁹ *Ibidem.*

tarefas de intrincada execução: (i) a instauração das condições de significação de um conceito puro do entendimento, isto é, sob que condições as categorias “se referem de maneira necessária e *a priori* a objetos da experiência”⁶⁰, tarefa reservada à *Dedução transcendental*; (ii) o estabelecimento da *condição sensível* dos conceitos puros do entendimento, ou, mais exatamente, a “única condição sensível sob a qual os conceitos puros do entendimento podem ser *utilizados*”⁶¹, tarefa que compete ao capítulo *Do esquematismo*, sem o qual as categorias permanecem como meras funções para conceitos, tal como dito no §10, e, nesse sentido, “não representam qualquer objeto”: “Este significado lhes vem da sensibilidade, que realiza o entendimento na medida em que ao mesmo tempo o restringe”⁶².

Isso quer dizer que, se antes mesmo da *Lógica transcendental* Kant já insistia na dependência recíproca entre os domínios, é necessário mostrar, em seguida, como uma instância é *condição* de significação da outra, isto é, como os conceitos *a priori* só ganham significado quando *aplicados* a uma intuição qualquer, procedimento que também pode ser chamado, como nos *Prolegômenos*, de “um determinado *uso em concreto*”⁶³ do conceito, expressão que remete, não por acaso, à condição sensível do conceito como exposta no capítulo *Do esquematismo*.

Em várias passagens da *Crítica da Razão Pura*, Kant dá indicações do que seja o “uso *in concreto*” de um conceito. Na *Disciplina da razão pura no uso dogmático*, quando Kant compara o conhecimento *por meio* de conceitos, o filosófico, com aquele conhecimento *pela construção* de conceitos, o matemático, escreve: “Eu posso, porém, passar do conceito à intuição que lhe corresponde, pura ou empírica, para considerá-lo *in concreto* e, no que diz respeito ao seu objeto, conhecê-lo *a priori* ou *a posteriori*”⁶⁴. Mais adiante, dá um sentido preciso a essa concretude do uso do conceito, de modo a distinguir o conhecimento matemático do filosófico: “O conhecimento filosófico (...) tem de considerar o universal sempre *in abstracto* (por conceitos), ao passo que a matemática

⁶⁰ *KrV*, A 93, B 126.

⁶¹ *KrV*, A 136, B 175.

⁶² *Ak*, III, *KrV*, A 147, B 187.

⁶³ *Prol.*, §8: “Os conceitos são de tal natureza que podemos muito bem produzir alguns deles totalmente *a priori*, ou seja, aqueles que contêm o pensamento de um objeto em geral, sem que com isso nos encontremos numa relação imediata com o objeto, por exemplo, o conceito de grandeza, de causa, etc.; mas mesmo estes necessitam, é verdade, para dar-lhes significação (*Bedeutung*) e sentido (*Sinn*), de um determinado uso em concreto, isto é, aplicação a uma intuição qualquer, através do que nos é dado um objeto da mesma” (Tradução de Tania Maria Bernkopf, in Kant. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 120).

⁶⁴ *KrV*, A 721, B 749.

pode investigá-lo *in concreto* (na intuição singular) e, ao mesmo tempo, por meio de uma representação pura *a priori*, em que todo passo em falso se torna visível”⁶⁵. No conhecimento matemático, em que se deve, para construir um conceito, investigá-lo *in concreto* na intuição singular, a imaginação terá, a propósito, um papel fundamental: “Eu construo um triângulo, assim, expondo o objeto correspondente a esse conceito ou por meio da mera imaginação na intuição pura, ou, de acordo com esta, também sobre o papel da intuição empírica, mas em ambos os casos inteiramente *a priori*, sem ter extraído o modelo para isso de experiência alguma”⁶⁶. O filósofo, a seguir, dá mais informações a respeito dessa *exposição (Darstellung)*: “De todas as intuições (...), nenhuma é dada *a priori* a não ser a forma dos fenômenos, o espaço e o tempo; e um conceito destes como *quantis* pode ser exposto *a priori* na intuição, i. e., construído”⁶⁷.

Naquela passagem dos *Prolegômenos*, o próprio Kant entende por “uso em concreto do conceito”, de maneira geral, a aplicação dele a uma “intuição qualquer”, indicando, aparentemente, uma gradação, como se, ao ser aplicado a qualquer singular, o conceito já teria um uso *in concreto* em comparação com o seu nível, *abstracto*. Esse problema se insere, é verdade, no contexto particular da lógica transcendental, mas pode ser também elucidado se recorrermos a certas definições da lógica geral, que auxiliam a dar um sentido a esse *uso* específico de um conceito:

(i) “Todo conceito pode ser usado *universalmente* ou *particularmente* (*in abstracto, in concreto*). É usado *in abstracto* o conceito inferior relativamente a seu superior; *in concreto*, o superior relativamente a seu inferior”⁶⁸;

(ii) “São chamados *superiores (höhere Begriffe, conceptus superiores)* os conceitos que têm outros conceitos sob si, os quais, em relação aos primeiros, são ditos *conceitos inferiores (niedere Begriffe)*”;

⁶⁵ *KrV*, A 734-5, B 762-3.

⁶⁶ *KrV*, A 713, B 741.

⁶⁷ *KrV*, A 720, B 748.

⁶⁸ Ak, 99, *Logik — Ein Handbuch zu Vorlesungen* (doravante *Logik*), §16 (Usamos a tradução, em edição bilíngue, de Fausto Castilho: Kant, *Manual de Lógica*. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2002).

(iii) “Uma nota de nota (*Ein Merkmal vom Merkmal*) — *uma nota distante (ein entfernes Merkmal)* — é um conceito superior; e o conceito relacionado a uma nota distante é um conceito inferior”⁶⁹.

Essas passagens devem ser mais bem interpretadas à luz do esquematismo. É preciso compreender como essas passagens lançam luz sobre a subsunção e a heterogeneidade das representações, sobretudo do ponto de vista da partilha de notas comuns. Parece-nos que o esquema, enquanto produzido por uma faculdade com caracteres sensíveis e intelectuais, ao herdar esses caracteres, torna-se uma representação com notas intermediárias ou mediadoras entre as duas representações que se distanciam, a universal da categoria e a singular da intuição, de tal modo a, ao se tornar homogêneo com relação a ambas (partilhar as mesmas notas), ainda que estas outras duas não sejam homogêneas entre si mesmas, efetuar a aplicação do conceito à intuição, isto é, dar ocasião para o uso *in concreto* do conceito.

Portanto, não basta apenas a abstrata regra do entendimento, que mantém, se nos mantivermos restritos a ela, a mesma clivagem epistêmica: o filósofo mostraria que um conceito puro do entendimento, algo produzido por ele mesmo, só tem significado quando aplicado às intuições, mas não mostraria, efetivamente, como se dá essa aplicação *in concreto*, isto é, como ela se dá através de uma subsunção sem a qual um juízo de conhecimento não seria possível. Para explicitar as condições sensíveis dessa aplicação, colocar o conceito puro do entendimento *no tempo*, fazer um uso *in concreto* do conceito, é preciso que uma representação, produzida pela imaginação, estabeleça uma “camada inferior” de regra, se entendemos o caminho do conhecimento da experiência como descendo do universal das categorias ao singular das intuições. Em outros termos, na elucidativa expressão de Fricke, falta, ainda, uma técnica da subsunção: explicitar a mediação através da qual, para usar a linguagem da lógica geral, uma representação inferior possa estar contida sob uma superior, justamente nesse caso em que as muitas representações que devem estar sob um conceito (segundo sua própria definição) são de uma natureza heterogênea com relação a esse conceito.

Que possamos levar essas conclusões — assim esperamos — para os últimos dois capítulos desta dissertação, quando procuraremos compreender, dada essa investigação sobre a *Crítica da Razão Pura*, o esquematismo sem conceitos da *Crítica da Faculdade*

⁶⁹ Ak, 96, *Logik*, §9.

de Julgar. Lá, há a apreensão pela imaginação da forma do objeto, julgado belo ou não. Essa apreensão leva à atividade da imaginação, faculdade que, não sendo meramente receptiva como a sensibilidade, atua *sobre* o sensível. Ao singular que se apreende dessa relação e ao sentimento que ele suscita, a faculdade de julgar reflexionante deve buscar um universal. Como condição dessa experiência, a imaginação entra em um livre jogo com o entendimento, ao mesmo tempo em que a faculdade de julgar busca uma regra que possa organizar essa relação em um juízo com pretensão à universalidade e à necessidade. Se considerarmos que, nesse processo, essa pretensão à universalidade deve ser pensada *in concreto*, ao remeter ao singular da apreensão das formas sensíveis, que é o próprio sentimento que se funda no estado mental do livre jogo, pensaremos um esquematismo sem conceitos. Para tanto, será necessária uma leitura da *Analítica do belo*.

III. Terceira camada da construção do problema: o pressuposto kantiano em contraposição ao pressuposto cartesiano

Desenhado esse quadro conceitual, se pensarmos a função da imaginação no sistema kantiano, devemos concluir, é verdade, que a reflexão kantiana sobre essa faculdade se distancia profundamente da de Descartes, cujo problema maior era examinar a possibilidade da existência das coisas materiais, problema que pouco tem a ver com o horizonte kantiano⁷⁰. Mas, para efeito de uma aproximação talvez forçada, para justificar

⁷⁰ Sobre a comparação entre a imaginação cartesiana e a kantiana, Luiz Hebeche (“A imaginação em Descartes e Kant”. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, junho 2005, p. 99-110), embora estabeleça uma aproximação entre os filósofos no vínculo que essa faculdade necessariamente estabelece para com o sujeito, ressalta principalmente as diferenças entre ambas as concepções sobre a imaginação. Mesmo que a imaginação cartesiana permita a conjectura da existência dos corpos, ela não é, como o próprio Descartes enfatiza, “necessária à minha natureza, à minha essência, ou seja, à natureza de meu espírito”. Na verdade, “imaginando”, Hebeche escreve, “o espírito se volta para o corpo” (p. 100). O comentador enfatiza, nesse sentido, o modo como Descartes trata a imaginação como uma faculdade de que o entendimento tem que afastar-se, vinculando a faculdade imaginativa ao erro quando associada à vontade (*Meditações Segunda, Quarta e Sexta*). Isso distancia Descartes de Kant. Na verdade, e tendemos a concordar com a interpretação de Hebeche, na filosofia kantiana, sobretudo na *Crítica da Razão Pura*, “a noção de imaginação é oposta às interpretações que meramente a confundem com as das representações sensíveis” (p. 101). Em Kant, na verdade, a imaginação passa a compor as “condições de possibilidade do conhecimento objetivo” (*ibidem*). E nesse aspecto a espontaneidade da imaginação kantiana, como também defendemos e procuraremos mostrar, marca uma linha divisória não apenas em relação a Descartes, mas em relação a toda a história da filosofia. A essa espontaneidade pura Hebeche chama de “atividade inefável”, para enfatizar o seu caráter “extraconceitual”, com o qual concordamos em termos, mas de cujas consequências discordamos, em especial daquela que se segue à resposta à seguinte questão, que diz respeito à conexão entre a imaginação e as categorias: “como se poderia ligar o não-conceitual com o conceitual, ou melhor ainda: como uma atividade inefável da imaginação pode ser vinculada aos juízos sintéticos *a priori*?” (p. 107). Discordamos da resposta, demasiado simplista de nosso ponto de vista, que Hebeche dá a essa questão: “Não há respostas aqui, pois aquilo que seria a condição fundamental para o pensamento puro permanece uma região totalmente opaca para o pensamento” (*ibidem*). Com efeito, acreditamos que um exame do esquematismo dos conceitos puros permitirá estabelecer o vínculo que Hebeche apenas mencionou sem levá-lo às últimas

a analogia que torna o esquematismo uma “Sexta Meditação” de Kant, vale dizer que Descartes só chegou ao problema da existência das coisas materiais após provar a existência das coisas espirituais e deparar com a tarefa de encontrar o ponto de união entre o espiritual e o material. Em Descartes, é também a faculdade da imaginação um meio de solucionar o problema, na medida em que, através dela, o filósofo francês pode aplicar “a faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, que existe”⁷¹, justamente aquela faculdade que, mesmo lidando com o sensível, mantinha um vínculo estreito com o espiritual⁷². Em certo sentido, ao deparar com o vão entre o sensível e o intelectual, Kant também teve que recorrer, como vimos, a uma mesma faculdade intermediária: que pudesse estabelecer uma relação entre uma instância sensível e uma instância intelectual. Mas o filósofo alemão vai além, e marca sua originalidade com relação à tradição que o antecede, se considerarmos a descoberta de algo que não estava no horizonte cartesiano: o *a priori* da própria imaginação, o caráter transcendental e produtivo dela, o fato de ela encerrar, em si mesma, uma espontaneidade que não a determina como uma mera faculdade acessória da “intelecção” e que lhe permite, inclusive, atuar ativa e livremente na formação de juízos que não sejam de conhecimento. Diferente de Descartes, em Kant a imaginação *produz*.

É de se perguntar em que sentido ela produz, de que modo essa produção diferencia-se daquela concernente ao entendimento e em que sentido essa produtividade imaginativa pode ser compreendida como uma espontaneidade. O filósofo é taxativo no §24 da *Dedução transcendental B*, ao qual retornaremos nos Capítulos 2 e 3: “Como figurativa, [a imaginação transcendental] se distingue da síntese intelectual, feita apenas através do entendimento sem nenhuma imaginação. Na medida, porém, em que a imaginação é apenas espontaneidade, eu também a denomino provisoriamente imaginação *produtiva*, diferenciando-a assim da *reprodutiva*, cuja síntese está submetida somente a leis empíricas, quais sejam as da associação, e que, portanto, nada acrescenta à explicação da possibilidade do conhecimento *a priori* e, por isso, pertence não à

consequências: “A função da imaginação é produzir a síntese transcendental e pura que, vinculada ao esquema, reúna a diversidade sob o conceito” (p. 104).

⁷¹ AT, 7, 72. Descartes, *op. cit.*, p. 320.

⁷² AT, 7, 73. Descartes, *op. cit., loc. cit.* “E, para tornar isso mais manifesto, noto primeiramente a diferença que há entre a imaginação e a pura intelecção, ou concepção. Por exemplo, quando imagino um triângulo, não o concebo apenas como uma figura composta e determinada por três linhas, mas, além disso, considero essas três linhas presentes pela força e pela aplicação interior de meu espírito; e é propriamente isso que chamo imaginar”.

filosofia transcendental, mas à psicologia”⁷³. Se assim o é, a imaginação kantiana não poderá ser tomada como uma mera imaginação reprodutiva, que simplesmente organiza, por associação, as sensações recebidas pela faculdade da sensibilidade; imaginação que, se fosse apenas isso, seria muito aparentada, a propósito, com a imaginação humeana, aquela faculdade que se vinculava estreitamente à memória (reprodução) e à associação de representações ou ideias de impressões⁷⁴. Nesse sentido, a imaginação kantiana também há de se diferenciar profundamente da imaginação reprodutiva peculiar aos filósofos do século XVII, quando a imaginação significava “sensação, percepção e memória” ou o “conhecimento sensorial que produz imagens das coisas em nossos sentidos e em nosso cérebro”⁷⁵. É o próprio caso de Descartes, em que, em uma obra como o *Tratado das paixões da alma*, vincula a imaginação principalmente à memória e, nesse sentido, a uma psicologia, ciência que se incumba de compreender a física da alma ou a mecânica do cérebro. Se a imaginação é pensada como uma resposta à organização das representações sensíveis, não há preocupação com a explicação da possibilidade do conhecimento *a priori*, ou com o estabelecimento das condições *a priori* da apreensão dos dados sensíveis: “quando a alma quer imaginar algo que nunca se viu”, escreve Descartes, “essa vontade tem o poder de levar a glândula [pineal] a mover-se de maneira necessária para impelir os espíritos aos poros do cérebro por cuja abertura essa coisa pode ser representada”⁷⁶. Que se note como a explicação do caráter imaginativo da alma redonda em uma descrição da mecânica do cérebro.

Cabe arrolar o pensamento de Espinosa sobre a imaginação no interior de um procedimento análogo ao de Descartes, uma vez que a imaginação, na *Ética*, é mera afecção, e a compreensão dessa faculdade demanda, também, uma descrição da física do cérebro (a chamada “pequena física” da *Ética*): “Se o Corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo”, escreve Espinosa, “quando depois a Mente imaginar um deles, imediatamente recordará dos outros”⁷⁷, tomando esses outros corpos como presentes mesmo que não estejam — um dos aspectos, juntamente com outros, que levam o filósofo a vincular o erro ao domínio da imaginação, pois uma ideia

⁷³ *KrV*, B 151-2. (Os grifos são do próprio Kant.)

⁷⁴ Cf. Hume, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, tradução de José Oscar de Almeida Marques, São Paulo, Editora Unesp, 2004, em particular as seções 2 (“Da origem das ideias”) e 3 (“Da associação de ideias”).

⁷⁵ Chauí, Marilena, *Espinosa uma filosofia da liberdade*, São Paulo, Editora Moderna, 1995, p. 34.

⁷⁶ Descartes, *As paixões da alma*, art. 43. Tradução de Bento Prado Jr. e Jacob Guinsburg.

⁷⁷ Espinosa, *Ética*, II, proposição XVIII, tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP, 2015. Sobre esse tema, cf. Oliveira, Eliakim Ferreira. “O caráter imaginativo da memória no livro II da *Ética* de Espinosa”. In: *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 37, jul.-dez., 2017.

imaginativa, para Espinosa, expressa a realidade de modo incompleto e inadequado⁷⁸. É que a imagem, para o filósofo, é resultado de uma relação entre os corpos externos e o nosso e não nos oferece a coisa tal como ela é, mas apenas o efeito da coisa em nosso corpo. A imagem não reproduz, portanto, a figura exata da coisa que a causa, mas é um vestígio do corpo exterior, explicável pelos mecanismos físicos de nossa constituição. A imagem diz mais da constituição do nosso corpo que dos corpos externos, de tal modo que aquele gênero de conhecimento que se restringe às ideias imaginativas é o único, em Espinosa, sujeito ao erro e à privação, particularmente quando a mente humana está privada de ideias que se contraponham àquelas que se restringem ao modo como o nosso corpo é afetado.

Com efeito, não parece haver nada nem em Descartes, nem em Espinosa que remeta a um caráter *a priori* ou *transcendental* da imaginação, e que coloque a imaginação como partícipe *fundamental* da cognição. Nesse sentido, o leitor terá razão se julgar que, acima, já na epígrafe que acompanha esta introdução, aproximamos, talvez imprudentemente, filósofos cujos projetos são demasiado distantes — como é o caso de Descartes e Kant. De maneira a nos defender dessa acusação, tratemos de estender essa distância: podemos dizer que, no fundo, a relação entre o espiritual e o material remonta, em Descartes, à discussão sobre o fundamento da relação entre ideia e objeto; no percurso cartesiano, a noção de correspondência se coloca perfeitamente no tocante às ideias de objetos inteligíveis, sejam matemáticos, sejam metafísicos. É possível, com isso, ter uma ideia clara e distinta do *cogito*, de Deus e das naturezas inteligíveis (temos certeza de que os corpos são extensos, por exemplo). O problema se dá no conhecimento da particularidade dos corpos: *deste* ou *daquele* corpo ou, ainda, do meu *próprio* corpo, isto é, não apenas da extensão em geral, mas dos *corpos particulares*. Nesse momento, a imaginação cartesiana entra em cena. Ela é, nas *Meditações Metafísicas*, uma faculdade espiritual, que se vincula ao sensível, muito embora não pertença ao espírito como atributo principal. Ora, essa posição pouco tem a ver com a de Kant, na medida em que, na filosofia crítica, nem a imaginação nem qualquer faculdade é pensada do ponto de vista de uma substância. Na verdade, em Kant o projeto crítico talvez se desenhe explicitamente quando o filósofo enuncia, na *Carta a Marcus Herz* de 21 de fevereiro de

⁷⁸ Cf. Gleizer, Marcos André. “Primeiras considerações sobre o problema do erro em Espinosa: imaginação, inadequação e falsidade”. In: *Analytica*, v. 17, n. 2, 2013, 149-180; SOUZA, Gabriel Frizzarin Ramalhães. *Sonhar de olhos abertos: um estudo sobre os conceitos de erro e de privação na filosofia de Espinosa*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

1772⁷⁹, ter descoberto uma nova relação entre a representação e o objeto, o que, na *Crítica da Razão Pura*, será expresso enquanto as “condições de possibilidade do conhecimento”, noção que se vincula, de nosso ponto de vista, à descoberta do *a priori* e do *transcendental*, elemento constitutivo de todas as fontes originárias da alma, dentre as quais a imaginação⁸⁰. É às noções operatórias de *a priori* e de *transcendental* (frutos, nesse sentido, de uma “Revolução Copernicana”, de uma “mudança no modo de pensar”) que devemos nos remeter quando pensamos na imaginação kantiana e na maneira como podemos diferenciá-la da tradição (racionalista ou empirista, dogmática ou cética), o que está em consonância, de nosso ponto de vista, com a mudança do modo de pensar, entendido como um exame de como o conhecimento do objeto é constituído de acordo com as condições de nossas faculdades de conhecimento.

Com efeito, qualquer autor de quem aproximarmos a imaginação kantiana vai tomar distância quando se tratar do projeto filosófico de Kant, sem o qual não seria possível uma imaginação transcendental, espontânea, produtora de representações e mediadora entre faculdades do conhecimento. Que ponhamos fim a esse excursus histórico e a todo esse momento introdutório e tratemos logo de compreender o que é exatamente essa imaginação transcendental kantiana, como ela se vincula à produção de esquemas e por que razão Kant se torna, portanto, tão original em seu pensamento sobre a imaginação, seja através da *Crítica da Razão Pura*, em que os produtos da imaginação se vinculam a conceitos, seja através da *Crítica da Faculdade de Julgar*, em que a imaginação atuará na formação de juízos estéticos mediante um esquematismo desprovido de conceitos determinados. Esperamos, assim, que a luz lançada sobre a imaginação em cada um desses textos possa dar um sentido preciso àquilo que chamamos, desde o título desta dissertação, de caracteres *teórico* e *estético* da imaginação kantiana.

⁷⁹ “Carta de I. Kant a Marcus Herz”. Tradução de Paulo Licht dos Santos. In: *O que nos faz pensar*, n. 32, dezembro de 2012, pp. 42-49.

⁸⁰ Cf. AA, IV, *KrV*, A 94; AA, III, *KrV*, §14; Longuenesse, *op. cit.*, p. 50-59.

PARTE I
DO CARÁTER TEÓRICO DA IMAGINAÇÃO

CAPÍTULO 1

O PROGRESSO DO PROBLEMA

A fundamentação kantiana da metafísica pergunta pelo fundamento da possibilidade interna da unidade essencial do conhecimento ontológico. O fundamento que ele encontra é a imaginação transcendental. Esta se impõe, contra a dualidade inicial das duas fontes fundamentais da mente (sensibilidade e entendimento), como faculdade intermediária.

Heidegger, *Kant e o Problema da Metafísica*, §35

I. O renascimento do problema da imaginação na interpretação da filosofia de Kant

Em *Kant e o Problema da Metafísica*, publicado em 1929, Heidegger escreve um comentário à doutrina do esquematismo da imaginação. É através desse comentário que o filósofo pôde estabelecer a *Crítica da Razão Pura* como o ponto de partida daquilo que chamou “fundamentação da metafísica”⁸¹. Heidegger toma a *1ª Crítica*⁸², particularmente em sua primeira edição, como sendo o próprio fundamento da ciência primeira, na medida em que a obra de Kant desenvolveria, mediante uma “analítica do entendimento”, uma nova ontologia. Essa interpretação da *Crítica da Razão Pura* tem sua origem, como Heidegger menciona, em uma primeira elaboração da segunda parte de *Ser e Tempo*. Em um bilhete que fora inserido no manuscrito da primeira edição de *Kant e o Problema da Metafísica*, provavelmente escrito nos anos 30, o filósofo conclui que, em *Ser e Tempo*, “não se chegou à questão propriamente dita”⁸³, a saber: a almejada destruição da história da ontologia na segunda parte do livro. Para efetivar o projeto (que, a cada texto, mais monumental se tornava), o filósofo teria se perguntado: a que posso recorrer? Que recurso invocar de modo a não mitigar o percurso de fundamentação? Seria preciso, naquele momento — Heidegger concluía —, enfrentar Kant. “Enquanto não houver novas descobertas da filologia de K(ant)”, o filósofo notara (sem que indicasse, contudo, a oração principal do raciocínio); logo em seguida, no mesmo bilhete, destacou os conceitos

⁸¹ Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução para o espanhol de Greb Ibsher Roth. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 8.

⁸² Heidegger, *op. cit.*, p. 11.

⁸³ Heidegger, *op. cit.*, p. 7.

que estavam em jogo e que lhe serviriam de bússola. Na filologia de Kant, Heidegger estava à procura de: “[S(er)] Seidade — Objetividade/ e ‘Tempo’”. O concurso desses dois últimos conceitos o levava diretamente ao “Esquematismo”⁸⁴, texto em que Kant “temporaliza” as categorias do entendimento, fornecendo a elas, através de “esquemas” da imaginação, uma aplicação *in concreto*, de que resulta a temporalização das condições possíveis da experiência.

Àquela altura, no entanto, Heidegger julgava que “o caminho devido” estava “barrado/ e se” prestava “a más interpretações”⁸⁵. Havia um desacerto, na época, com relação à questão colocada em *Ser e Tempo*, de tal maneira que uma interpretação filológica de Kant, pensada a partir da *objetividade*, do *tempo* e do *esquematismo*, poderia servir de expediente, ou seja, de uma via de saída daquele embaraço, à medida que possibilitasse, mediante a síntese pura da imaginação, a compreensão da temporalidade do sujeito kantiano e, portanto, de sua finitude. Heidegger, por volta de 1927 ou 1928, ao reler então o capítulo do esquematismo, dava-se conta da existência “de uma conexão entre o problema das categorias”, ao qual chamava “o problema do ser da metafísica tradicional”, e o “fenômeno do tempo”⁸⁶. Kant tornava-se, nesse sentido, em função de sua concepção da imaginação transcendental, “um porta-voz da questão ontológica”⁸⁷ colocada pelo filósofo de *Ser e Tempo*.

Com efeito, se considerarmos a fortuna crítica da interpretação de Kant desde o fim do século XIX — mais exatamente a partir da obra clássica de Cohen, *A teoria kantiana da experiência* (1871) (com sua ênfase no vínculo entre a *Iª Crítica* e os métodos e conceitos das ciências da natureza) — até meados da década de 1920, é possível verificar que não se propuseram interpretações que enfatizassem a imaginação transcendental, que a colocassem no centro da problemática do conhecimento, como uma chave para compreender o núcleo transcendental da experiência; muito menos se verificam pesquisas (com exceção dos sistemas do idealismo alemão) que se aprofundem na razão pela qual pode acompanhar o termo “imaginação” a qualificação *livre*, que dava a essa faculdade a possibilidade de relacionar-se com a faculdade de julgar estética, tal como posto na *Crítica da Faculdade de Julgar*. A exceção é Hermann Mörchen⁸⁸, da Escola de Marburgo, que, em seu *A imaginação em Kant* (1928), “completa”, como

⁸⁴ Heidegger, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁸⁵ Heidegger, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁸⁶ Heidegger, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁸⁷ Heidegger, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁸⁸ Mörchen, Hermann, *Die Einbildungskraft bei Kant*. Tübingen: Max Niemeyer, 1970 [1928].

Heidegger mesmo reconheceu, “a discussão da ‘imaginação transcendental’ estabelecida”⁸⁹ em *Kant e o Problema da Metafísica*. Se recorrermos ao prefácio à segunda edição do livro de Mörchen (1969), veremos que havia, ali, segundo o autor, uma disputa entre um neokantismo que privilegiava em demasia a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, e que obnubilava o papel central da imaginação na organização da experiência, e a tentativa de uma interpretação que, ora se restringindo à primeira edição (Heidegger), ora procurando ler a obra de Kant como um todo (Mörchen), redescobria e ampliava o papel da imaginação transcendental. Se a segunda edição da *Crítica da Razão Pura* é lida de um ponto de vista exclusivamente epistemológico⁹⁰, se, com isso, filósofos como Cohen privilegiam o juízo, o entendimento e a “dedução objetiva” (e não a chamada “subjéctiva”, da primeira edição), sobrava pouco espaço para a imaginação transcendental⁹¹. “É preciso, para estudar Kant, conhecer os pressupostos dele”⁹², escreve Cohen. É verdade. O problema se apresentava, entretanto, quando se dava demasiada importância ao conteúdo e à espécie “de validade das ciências às quais a filosofia de Kant se refere”, de modo a reduzir essa filosofia ao “ponto de partida e ao fundamento”⁹³ dessas mesmas ciências.

Mas, para Mörchen, revendo a fortuna crítica de seu livro em 1969, não avançaram profundamente mesmo aqueles autores, como Bruno Liebrucks⁹⁴, que reconheceram que o suposto recuo kantiano da imaginação na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* era “o sintoma de um problema não resolvido” que poderia ser enfrentado ao “nível linguístico” (de que resultava lançar mão da misteriosa metáfora de um “solo linguístico da imaginação” [*Sprachboden der Einbildungskraft*], que ultrapassaria a “revolução no modo de pensar”⁹⁵): “exemplo marcante de um interpretar que não quer convergir, que prende o autor aos preconceitos e estreitamentos de sua posição e não busca ampliar suas perspectivas mais livres”⁹⁶. Essa expressão, a propósito — “ampliar suas perspectivas” —, talvez dê o tom de toda interpretação que procure lançar uma luz sobre a imaginação

⁸⁹ Heidegger, *op. cit.*, p. 8.

⁹⁰ Lebrun, Gérard, *Kant e o fim da metafísica*, tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1993 [1970], p. 20-1.

⁹¹ Cf. Vaccari, Ulisses Razzante, *O problema da imaginação nas duas edições da “dedução transcendental das categorias”*. Dissertação de Mestrado, UFSCar, 2008, p. 16.

⁹² Cohen, Hermann, *La théorie kantienne de l'expérience*. Traduit par Éric Dufour et Julien Servois. Paris: Les Éditions du CERF, 2001 [1871], p. 49.

⁹³ Cohen, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁹⁴ Liebrucks, Bruno, *Sprache und Bewusstsein*, v. 4: *Die erste Revolution der Denkungsart*. Frankfurt a. M. 1968. Cf. especialmente p. 465 e ss., 488 e ss.

⁹⁵ Mörchen, Hermann, *op. cit.*, p. X.

⁹⁶ Mörchen, Hermann, *op. cit.*, *loc. cit.*

transcendental na *Crítica da Razão Pura* sem se limitar a ver nela simplesmente uma faculdade acessória do entendimento, tese que assumiria que, sendo a síntese *a priori* uma mera etapa, importa fundamentalmente a unidade do entendimento, como se fosse um “coroamento” da atividade imaginativa e, por extensão, a unidade da própria experiência. Com efeito, se uma leitura como essa, de ampliação das perspectivas, puder começar pela *Crítica da Razão Pura*, seguramente se fortalecerá quando se puder promover a conexão com a liberdade da imaginação na *Crítica da Faculdade de Julgar*. O exame da dinâmica do pensamento crítico sobre a imaginação parece já nos fazer ampliar as perspectivas, em particular no cotejo entre o papel da imaginação na *1ª* e na *3ª Crítica*. O empreendimento de um tal cotejo, a fim de esquadriñar um papel unitário para essa faculdade, também há de nos precaver até mesmo de um neokantismo tardio, como o de Andreas Heinrich Trebels⁹⁷, que deu ênfase, não à toa, justamente à espontaneidade *do sujeito* em detrimento daquela concernente à atividade da imaginação. Parece-nos que Mörchen tem razão, com isso, ao dizer que, “onde a espontaneidade do sujeito é absolutizada, permanece desconsiderada a ‘autoafecção transcendental’”⁹⁸. Em outros termos, quando se absolutiza a espontaneidade do entendimento, subvaloriza-se a espontaneidade da imaginação. O que está em jogo em uma interpretação sobre a imaginação transcendental, se a questão é “ampliar as perspectivas”, é saber os meios de privilegiá-la através das qualificações e da função que o próprio Kant atribui a ela.

Mörchen também não deixa de citar a interpretação de Walter Biemel⁹⁹, bastante influenciada por Heidegger, e que nos interessa, tal como os demais autores citados por Mörchen, não pela totalidade do conteúdo de cada um desses comentários, mas por aquilo que Mörchen neles encontra como abertura para a reflexão sobre a imaginação transcendental. De modo semelhante a Liebrucks, Biemel também se orientou para uma “interpretação linguística” do papel da imaginação, procurando desfazer, do mesmo modo, o suposto recuo kantiano empreendido na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Para tanto, Biemel assumiu e desenvolveu uma noção de “linguagem da imaginação”: “Com a transformação da linguagem do entendimento em linguagem da imaginação”, verifica-se “que os próprios entes se apresentariam para o entendimento de

⁹⁷ Trebels, Andreas Heinrich, *Einbildungskraft und Spiel. Untersuchungen zur Kantischen Ästhetik*. Bonn: H. Bouvier, 1967.

⁹⁸ Mörchen, Hermann, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁹⁹ Biemel, Walter, *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*. Köln, 1959. Cf. especialmente p. 74 e ss., 81 e ss., 182 e ss.

uma forma até então inacessível”¹⁰⁰. Passando de uma linguagem a outra, mudaria o próprio modo de abordar “o ente”. Com efeito, como já o era para Heidegger, é possível defender, previamente, que o capítulo do esquematismo terá, aí, papel fundamental, na medida em que, uma vez que se assume a existência de uma linguagem do entendimento, deve haver um momento privilegiado para efetuar a “tradução” para a linguagem da imaginação. Não seria justamente o capítulo do esquematismo, em que se expõem as condições sensíveis da passagem da universalidade do entendimento para a singularidade das intuições, em que se determina *a priori* o tempo segundo regras do entendimento, em que, em suma, promove-se a síntese transcendental da imaginação (a que chamamos, justamente, esquematismo) que se constituiria o lugar privilegiado para passar da “linguagem do entendimento” para “a da imaginação”, em que se diminui a luz sobre a espontaneidade do entendimento para lançar luz sobre a espontaneidade da imaginação? “Os esquemas dos conceitos puros do entendimento”, escreve Kant, “são as verdadeiras e únicas condições para fornecer a estes uma referência a objetos, portanto um *significado*, e as categorias, por conseguinte, não têm nenhum uso, no fim das contas, a não ser um uso empírico possível, já que servem apenas para (...) submeter os fenômenos a regras gerais da síntese e, assim, torná-los aptos a uma conexão completa em uma experiência”¹⁰¹. Ora, sem a atualização do caráter produtivo da imaginação, faculdade “anfíbia” que produz representações “anfíbias”, não é possível chegar ao momento em que cada um desses “modos de vida” (o das categorias e o dos fenômenos) se conectem em *uma* experiência.

Toda essa revisão bibliográfica feita por Mörchen acaba por destacar a dificuldade de contornar aquela interpretação de Heidegger, por mais que tenha sido repetidamente apresentada como suspeita de violentar a letra kantiana, é verdade, mas que não deixou, em momento algum, de enfatizar o inevitável meio (enquanto uma via e enquanto uma mediação) que constitui a imaginação transcendental: “As reservas filológicas”, escreve Mörchen, “impedem a livre e meticulosa discussão sobre se a análise da temporalidade do ser-no-mundo abriu um horizonte à luz do qual as relações fenomênicas, as quais Kant tinha em vista em suas exposições [*Erörterungen*] da ‘imaginação’, tornam-se mais transparentes”¹⁰². Na investigação do papel da imaginação transcendental na filosofia de Kant, Mörchen parece sugerir que não se deve abrir mão de atravessar a interpretação

¹⁰⁰ Biemel, *op. cit.*, p. 79 *apud* Mörchen, *op. cit.*, p. XI.

¹⁰¹ *KrV*, A 145, B 185.

¹⁰² Mörchen, *op. cit.*, p. XI.

heideggeriana e, como Biemel e Liebrucks, verificar a fecundidade da chave de leitura segundo a qual o problema da imaginação é também um problema de linguagem.

É por essa razão, muito possivelmente, que nem Makkreel (1990), com sua interpretação hermenêutica, nem Gibbons (1994) e Freydberg (2005), com suas interpretações sistematizantes das três *Críticas* a partir do exame do papel da imaginação, ignoram o marco da interpretação heideggeriana. Se o interesse de Makkreel, para chegar a uma teoria kantiana da interpretação, é não se restringir às funções sintéticas da imaginação na *Crítica da Razão Pura*, na qual a imaginação, a princípio, simplesmente se subordinaria ao entendimento na organização da experiência (especialmente na segunda edição), mas enfatizar os poderes da imaginação em relação à faculdade de julgar reflexionante na *Crítica da Faculdade de Julgar* (aquela que não determina, mas “interpreta”, segundo o comentador), deve também colocar em perspectiva uma filosofia hermenêutica (que se volta, nesse caso, para a “interpretação da natureza”) baseada na interpretação de Heidegger¹⁰³.

Na medida em que Gibbons preocupa-se com uma interpretação que, por intermédio do delineamento de uma teoria da imaginação, através da *Crítica da Razão Pura* e da *Crítica da Faculdade de Julgar*, possa clarificar “a capacidade humana de construir um mundo que possamos conhecer ou julgar cognitiva, estética e moralmente”¹⁰⁴, deve abordar as consequências da elucidativa metáfora da “raiz comum”¹⁰⁵ das faculdades, concordando justamente com a tese de Heidegger de que a imaginação é essa raiz comum, “anfíbia”, entre sensibilidade e entendimento¹⁰⁶. Freydberg não deixa de se reportar a essa tese logo no prólogo de sua investigação a respeito do intrincado tema da imaginação na *Crítica da Razão Prática*, que o intérprete julga como sendo o único elemento que une as três críticas, muito embora também assuma, de saída, que “Kant especifica e diretamente *exclui* a imaginação de qualquer papel na filosofia prática”¹⁰⁷. O comentador dá início a sua interpretação recordando o momento da introdução à *Crítica da Razão Pura* em que Kant fala de dois troncos do conhecimento, o entendimento e a sensibilidade, que podem ter uma raiz comum, o que

¹⁰³ Makkreel, Rudolf A. *Imagination and interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, 1990, p. 2.

¹⁰⁴ Gibbons, Sarah L. *Kant's theory of imagination. Bridging Gaps in Judgement and Experience*. Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford, 1994, p. 1.

¹⁰⁵ *KrV*, B 29.

¹⁰⁶ Gibbons, *op. cit.*, p. 29.

¹⁰⁷ Freydberg, Bernard, *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*. Bloomington, USA : Indiana University Press, 2005, p. 2.

o leva a mencionar a conhecida, “dramática e surpreendente leitura de Heidegger, de acordo com a qual a *imaginação* é essa raiz”¹⁰⁸.

A defesa de Heidegger dessa tese constitui, de fato, um marco para a interpretação do lugar da imaginação na filosofia de Kant. A imaginação teria, nesse sentido, um papel fundante. A percepção da imaginação como uma faculdade fundante, a propósito, tamanha a sua força na interpretação de Kant e nas filosofias que se desdobram dessa interpretação, já teria lugar dez anos após a *Crítica da Razão Pura*, em função do destaque dado por Fichte¹⁰⁹ à imaginação transcendental, que, para alguns autores¹¹⁰, torna-se a intuição intelectual do *Wissenschaftslehrer*.

II. Modelo de síntese e modelo do juízo

A colocação da *I^a Crítica*, mediante a interpretação da doutrina do esquematismo, na base do pensamento metafísico, faz parte então de um grande projeto filosófico progressivamente desenhado por Heidegger, que pode ser resumido do seguinte modo: tomar o desenvolvimento e a consolidação da metafísica como um obscurecimento da questão mais fundamental, posta pelo ente privilegiado que é o *Dasein: o que é o ser?* Para o filósofo de *Ser e Tempo*, é justamente na teoria do esquematismo da imaginação que se pode ver como Kant, na verdade, se aproxima e se distancia do problema do ser e do âmbito a partir do qual ele se manifestaria (no sentido fenomênico do termo), a saber, o tempo. O que nos interessa nessa interpretação, longe de desejarmos nos enredar na fenomenologia heideggeriana, é principalmente o fato de Heidegger considerar o esquematismo como *o núcleo do pensamento transcendental*, de que decorre o privilégio atribuído à imaginação, tomada como fundamento dessa suposta ontologia kantiana —

¹⁰⁸ Freyberg, *op. cit.*, p. 3.

¹⁰⁹ Cf. Peres, Daniel Tourinho. “Imaginação e Razão Prática”. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, 2008, p. 99-130.

¹¹⁰ Vuillemin, Jules. *L'Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne. Fichte — Cohen — Heidegger*. Presses Universitaires de France: Paris, 1954, p. 29: “A imaginação kantiana é portanto — se se consente a compreendê-la — a intuição intelectual de Fichte”. Na p. 55: “Fichte descobria ainda na imaginação transcendental a fonte de todas as gêneses objetivas, ou seja, de todas as aplicações de conceitos *a priori* aos objetos. (...) ele mostra, enfim, o caráter transcendental da imaginação, ou seja, a realidade de seu objeto”. É uma tese com a qual Rubens Rodrigues Torres Filho concorda e à qual faz referência. Ao referir-se à interpretação fichtiana do esquematismo, escreve Torres Filho: “De fato, esse *meio* da *Crítica* — apontado como o momento em que o eu adquire explicitamente sua condição de sujeito-objeto — deve ser entendido como correspondente ao *começo* da doutrina-da-ciência. E aquilo que, como *começo*, é designado como o momento da ‘intuição intelectual’ e também, como *meio*, apresentado como o momento da imaginação”. In: Torres Filho, Rubens Rodrigues. *O Espírito e a Letra. A Crítica da Imaginação Pura, em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 88.

como Heidegger mesmo diz, a imaginação como uma “raiz desconhecida” entre as faculdades originárias da alma, sem a qual não é possível a síntese em geral, menos ainda a *síntese a priori* de que depende a exposição dos conceitos puros do entendimento. É mediante a construção de um mapa heideggeriano no interior da *Crítica da Razão Pura* que o filósofo vislumbra a constituição de uma ontologia kantiana, baseada na analítica do entendimento, interpretação à qual o próprio Kant teria dado azo quando escreveu que “a analítica transcendental tem por importante resultado: que o entendimento nunca pode conseguir mais, *a priori*, que antecipar a forma de uma experiência possível em geral; (...). Seus princípios são meros princípios da exposição dos fenômenos, e o pomposo nome de uma ontologia, que se arroga a fornecer conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em geral (o princípio da causalidade, por exemplo) em uma doutrina sistemática, tem de dar lugar ao mais modesto nome de uma mera analítica do entendimento puro”¹¹¹.

Nessa interpretação, torna-se particularmente importante a maneira como Heidegger lê as modificações que sofreu a *Crítica* de uma edição a outra. Para ele, teria havido, como já indicamos, um recuo das intenções de Kant, que, ao restringir o papel da imaginação na *Dedução B*, teria perdido o sentido metafísico da exposição transcendental. Kant passou, dessa maneira, a dar ênfase, como mencionamos e como reforçara a interpretação neokantiana, ao *juízo*, enquanto função da unidade de nossas representações, em lugar da *imaginação*, enquanto faculdade vinculada à síntese em geral. Jules Vuillemin comenta, a propósito dessa interpretação, que, aos olhos do autor de *Ser e Tempo*, Kant, na segunda edição da *Crítica*, teria “substituído o problema originário da imaginação transcendental pela questão secundária do juízo”¹¹² — transferindo o foco, portanto, do fundamento do próprio conhecimento (a atividade mediadora de uma daquelas fontes originárias da mente que contêm as condições de possibilidade de toda a experiência) para a proposição desse conhecimento (a ação unificadora das representações por meio da unidade sintética da apercepção). Que levemos a sério essa consideração e não a percamos de vista ao longo de nossa dissertação: na leitura de Vuillemin, Heidegger toma a imaginação transcendental como um *problema de origem*, de *fundamento*, de *base* do próprio pensamento kantiano. Uma das consequências dessa interpretação é, não à toa, a polêmica recusa de que as categorias possam originar-se das formas lógicas do juízo. O filósofo escreve que há uma

¹¹¹ AA, III, *KrV*, A 247, B 303.

¹¹² Vuillemin, *L'Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne. Fichte — Cohen — Heidegger*. Presses Universitaires de France: Paris, 1954, p. 213.

insuficiência no fundamento das categorias, que “Kant não desenvolve a multiplicidade das funções no juízo a partir da essência do entendimento”¹¹³, que se pode pôr em dúvida que os quatro momentos (a quantidade, a qualidade, a relação e a modalidade) baseiem-se na pura lógica formal e que, portanto, “as categorias não podem derivar-se da tábua dos juízos, nem de fato nem de nenhuma outra maneira”¹¹⁴. Por meios completamente diversos, Strawson¹¹⁵ chega a uma conclusão parecida.

De fato, em *The bounds of sense* (2006) [1966], Strawson, de modo a promover uma crítica a aspectos psicológicos da investigação kantiana — ao qual a síntese da imaginação pode ser incluída, como um “problema imaginário da psicologia transcendental”¹¹⁶ —, interpreta a afirmação “colocar um objeto sob um conceito” como sendo “pensar que certa proposição é verdadeira com respeito ao objeto ou que é objetivamente válida”¹¹⁷. Nesse sentido, na interpretação de Strawson, ganha peso a ideia de que o conhecimento em geral é essencialmente expresso em proposições. É no interior dessa interpretação que o comentador tomará a lógica geral como uma lógica formal, em que há uma “classificação completa e completamente geral das formas gerais da proposição”¹¹⁸. Qualquer proposição deve ser reconhecida e classificada na lógica formal, de maneira que se pode retroceder ao cálculo lógico contemporâneo para se chegar à tabua das formas lógicas do juízo. Essas formas não fornecem, no entanto, o mais fundamental ingrediente da *Lógica transcendental*: “conceitos gerais que devem ter aplicação a objetos da experiência”¹¹⁹. Em outros termos, a lógica formal não estabelece as condições de verdade das proposições, uma vez que ignora o conteúdo do conhecimento. Teremos que buscar em uma “lógica paralela”, a lógica transcendental, “as condições gerais de aplicação dessas formas de modo a tornar verdadeiros juízos empíricos, juízos válidos sobre objetos da experiência”¹²⁰. Será o paralelismo entre a lógica formal e a lógica transcendental que Strawson colocará em questão e que é a própria base da lógica transcendental, isto é, o paralelismo entre as categorias e a tábua das formas lógicas do juízo: “se, para toda forma fundamental da lógica, enquadrarmos a ideia da condição geral

¹¹³ Heidegger, *op. cit.*, p. 55, §12.

¹¹⁴ Heidegger, *op. cit.*, p. 55.

¹¹⁵ Strawson, *The bounds of sense: An essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 2006 [1966].

¹¹⁶ Strawson, *op. cit.*, p. 97. Cf., a crítica de Gibbons, 1994.

¹¹⁷ Strawson, *op. cit.*, p. 74.

¹¹⁸ Strawson, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹¹⁹ Strawson, *op. cit.*, p. 75.

¹²⁰ Strawson, *op. cit.*, p. 76.

de sua aplicação aos abjetos da experiência, o resultado em cada caso será um conceito puro ou uma categoria — i. e., um conceito geral que tem aplicação necessária no mundo da experiência”¹²¹. Strawson afirma, no entanto, que a tábua das categorias não parece surgir “sem esforço” e de “maneira inevitável” da tábua das formas lógicas do juízo.

Importa-nos como esse debate é atualizado por Béatrice Longuenesse¹²², que condiciona o estudo da imaginação na *Crítica da Razão Pura* (edições A e B) à pretensão de, contra Heidegger e Strawson, mostrar como se dá a dedução dos conceitos puros do entendimento, mas em consonância com a economia do texto kantiano, na medida em que as categorias são pensadas segundo o fio condutor da tábua das formas lógicas do juízo, e não propriamente a partir de uma síntese *a priori* da imaginação, como quer Heidegger, ou das formas lógicas do cálculo lógico contemporâneo, como quer Strawson. A autora de *Kant e o Poder de Julgar* (2019) [1993] ressalta a particularidade da lógica kantiana, que, como uma herdeira da Lógica de Port-Royal, designa regras universais do pensamento discursivo. É prestando atenção na “reflexão que fazem os homens sobre as operações de seu espírito”¹²³ que Kant desenvolveria uma lógica voltada para os atos mentais, expostos na tábua das formas lógicas do juízo. Para Longuenesse, “a dedução transcendental das categorias consiste em mostrar que esses atos mentais são indispensáveis a qualquer representação de um objeto”¹²⁴.

Apesar da força dessa tese, a autora ainda assim se aproxima de Heidegger quando também considera, mesmo que de maneira lateral, que Kant se esforçara para destacar a atividade imaginativa na primeira *Dedução*: lá, o filósofo “privilegia, quase de maneira exclusiva, o modelo da síntese em detrimento do modelo lógico-discursivo”¹²⁵, ao passo que, na *Dedução* de 1787, teria atribuído “o papel decisivo à forma lógica do juízo, em relação à qual se ordena a síntese *a priori* do sensível”¹²⁶, o que explicaria, de nosso ponto de vista, e como defende Heidegger, a ênfase, agora, no juízo e no entendimento. Não à toa, na *Dedução* de 1781, Kant dá ênfase à atividade imaginativa e privilegia, ao mesmo tempo, o modelo da síntese. Não nos importando propriamente com a difícil questão da origem da tábua das categorias, importa-nos, na verdade, o modo como Kant, sobretudo

¹²¹ Strawson, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹²² Longuenesse, *Kant e o poder de julgar*. Campinas: Editora da Unicamp, 2019 [1993].

¹²³ Longuenesse, *op. cit.*, p. 31.

¹²⁴ Longuenesse, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹²⁵ Longuenesse, *op. cit.*, p. 67.

¹²⁶ Longuenesse, *op. cit.*, *loc. cit.*

na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, lança para a imaginação uma tarefa fundamental: a da *síntese*.

De fato, é justamente a síntese em geral — tomada, no §10, não gratuitamente, como um “efeito da imaginação” — que, a nosso ver, permite compreender mais a fundo o caráter produtivo e espontâneo dessa faculdade, talvez obnubilado na *Dedução* de 1787, mas com seu princípio e suas consequências explicitamente mantidos em ambas as edições da *Crítica*, respectivamente na chamada “dedução metafísica” (§10) e no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*¹²⁷. No entanto, de nosso ponto de vista, mesmo na *Dedução B*, em um parágrafo como o 24, ainda que a síntese imaginativa não seja enfatizada tanto quanto na *A*, Kant não deixa de destacar o caráter produtivo e espontâneo do que, ali, chamará *imaginação transcendental*. Sem essa caracterização, que pode ser tomada como um ponto em comum entre as edições de 1781 e de 1787, não poderemos entender, a fundo, o vínculo entre a imaginação e o esquematismo, por um lado, e o vínculo entre esquema, síntese e função ou papel de um esquema, por outro. Se nada disso entendermos, pouco entenderemos da função da imaginação na fundamentação da experiência e, como consequência, se nos tornará ainda mais obscuro o esquematismo sem conceitos que caracteriza a liberdade da imaginação em sua relação com o entendimento na *Crítica da Faculdade de Julgar*.

III. A fortuna crítica do problema do esquematismo

Com base no vínculo entre a atividade imaginativa e a síntese, coloca-se como tarefa compreender como a atividade sintética da imaginação transcendental se relaciona com aquilo que nos parece o ápice da atividade imaginativa em geral: a produção de uma representação transcendental — o esquema de um conceito puro do entendimento. Se essa

¹²⁷ Cf. Vaccari, Ulisses Razzante, *O problema da imaginação nas duas edições da “dedução transcendental das categorias”*. Dissertação de Mestrado, UFSCar, 2008. Vaccari confronta a tese de Heidegger ao defender que a importância dada à imaginação na *Dedução de 1781* não é perdida na reelaboração da *Dedução de 1787*. É a partir dessa tese que Vaccari procura ler as duas versões da dedução à luz de duas passagens não modificadas na segunda edição, a saber, o §10 e o capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*. No entanto, defendemos que, por mais que o §10 e o capítulo *Do esquematismo* não sejam modificados, a *Dedução de 1787* diminui sobremaneira o foco na síntese imaginativa, ao mesmo tempo em que destaca o papel do entendimento. Não obstante, também lá aparece — e é isso que nos interessa — o caráter produtivo e espontâneo da imaginação transcendental, já indicado no §10, cuja maior consequência é expressa no capítulo *Do esquematismo*. No entanto, é preciso admitir que, a despeito da diferença de foco na atividade imaginativa, em ambas as *Deduções* a imaginação está presente como um elemento essencial do conhecimento. Cf. Allison, *Kant's transcendental idealism*. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 186.

tarefa for devidamente executada, será possível desenvolver e generalizar uma tese apenas indicada por Luiz Hebeche, em discussão com Heidegger e Allison, em um breve artigo sobre a imaginação em Kant e Descartes: na *Crítica da Razão Pura*, “a função da imaginação é produzir”, escreve Hebeche, “a síntese transcendental e pura que, vinculada ao esquema, reúna a diversidade sob o conceito”¹²⁸ — ainda que, como veremos no Capítulo 3, seja mais exato considerar o esquema como uma regra de síntese segundo a unidade do juízo. A defesa dessa tese deve ser útil para pôr em perspectiva e tornar elucidativos aparentes paradoxos da imaginação kantiana na *Crítica da Razão Pura*: ativa e produtora, *mas* governada pelo entendimento; sensível e intelectual; função e autoafecção. Se conseguirmos, ao compreender o vínculo entre a síntese, o esquema e o caráter produtivo da imaginação, evidenciar a mera aparência desses paradoxos, que dizem respeito ao caráter teórico ou à abordagem cognitiva dessa faculdade, poderemos evidenciar também a mera aparência de paradoxos que dizem respeito ao caráter estético da imaginação: na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a finalidade sem fim, a legalidade do entendimento associada à liberdade da imaginação; a relação entre a imaginação e um juízo desprovido de um conceito determinado; por fim, a ação, demasiado enigmática, de esquematizar sem conceitos.

De fato, é possível pensar a fortuna crítica do problema da imaginação a partir desse presuntivo vínculo entre a imaginação, a síntese transcendental e o esquema. Mörchen já chamava atenção, ao comentar a *Dedução transcendental A*, para o vínculo entre a atividade sintética e o predicado da espontaneidade, indicando, nesse sentido, a posição privilegiada da faculdade da imaginação, como uma faculdade que, ligada à síntese *a priori*, possibilita a própria experiência¹²⁹. Mörchen também não deixa de

¹²⁸ Hebeche, “A imaginação em Descartes e Kant”. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, junho 2005, p. 104.

¹²⁹ Mörchen, Hermann. *Die Einbildungskraft bei Kant*. Tübingen: Max Niemeyer, 1970 [1928], p. 58: “Andererseits ist zu beachten, dass Kant, wo er von der ‘Synopsis’ redet, diese ausdrücklich dem *Sinn selbst* beilegt, d. h. der Rezeptivität, und dieser die Synthesis (Spontaneität), als notwendige Ergänzung zwar, gegenüberstellt” (“Por outro lado, deve-se notar que Kant, quando fala de ‘sinopse’, a atribui expressamente ao próprio sentido, i. e., à receptividade, e a contrapõe à síntese (espontaneidade), como complemento necessário”). Mörchen escreve mais à frente: “Eine solche Verbindung [a ligação do diverso da intuição] wäre selbst a priori und würde, da sie Erfahrung erst möglich macht, die transzendente Synthesis der Einbildungskraft heissen müssen” (p. 62) (“Tal ligação [a ligação do diverso da intuição] seria ela mesma a priori e, por possibilitar a experiência, deveria ser chamada de síntese transcendental da imaginação”). Por fim: “Die Subjektivität kommt bei Kant zunächst nur als Spontaneität, als verbindendes Herstellen zur Geltung. Alles Herstellen bedarf eines Urbildes des Herzustellenden. Für Kant aber handelt es sich um die Möglichkeit von Synthesis a priori” (p. 86) (“Em Kant, a subjetividade surge inicialmente apenas como espontaneidade, como produção de conexão. Toda produção requer uma forma originária do que deve ser produzido. Mas para Kant trata-se da possibilidade de síntese a priori”). Entenda-se forma originária ou aquisição originária em oposição à derivada. É possível sustentar que a ideia de que a categoria é adquirida originariamente por meio de um ato de síntese é a resposta kantiana ao inatismo cartesiano das ideias.

indicar a relação que deve ser estabelecida entre a síntese *a priori* e o esquematismo. Para o intérprete, na verdade, é (surpreendentemente) óbvia a “estreita relação” do esquematismo “com a síntese figurativa”, relação que restringiria a adoção (inadvertida) de uma reinterpretação da imaginação como uma *mera* função da mente na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*¹³⁰. Em outros termos, não seria estranha a compatibilidade entre essas duas maneiras de compreender a imaginação: aquela faculdade que promove uma síntese sobre a sensibilidade e produz esquemas, atividade esta que permite a exposição de conceitos na intuição. Ainda nos parece enigmático, no entanto, tanto no caso de Mörchen quanto no caso de Hebeche, como esse estreito vínculo entre a síntese imaginativa e a produção de esquemas é estabelecido.

Particularmente em uma passagem do capítulo sobre a ligação entre a estética transcendental e a lógica transcendental, Cohen, de acordo com o que já dissemos com respeito a essa vertente da escola neokantiana, mesmo que cite a síntese *a priori*, mesmo que enfatize que o conhecimento apriorístico vinculado às formas do espaço e do tempo se relaciona com a matemática, simplesmente não menciona a faculdade da imaginação: “a experiência pressupõe ainda, como a ciência matemática da natureza, uma espécie de síntese *a priori* diferente daquela que está em ação na matemática. Conseqüentemente, a estética transcendental requer, como teoria de uma espécie de condições da experiência e para encontrar seu complemento interno, a teoria das outras espécies dessas condições em que se trata de desenvolver as leis que regem a síntese realizada fora pelo ‘pensamento’”¹³¹. O próprio Kant, no entanto, vincula cada categoria que se refere à experiência possível com um esquema, produto da imaginação¹³². No tocante à matemática, em particular a geometria, escreve que, na “síntese sucessiva da imaginação produtiva na produção de figuras *está fundada a matemática da extensão* (geometria) com seus axiomas, que exprimem *a priori* as únicas condições da intuição sensível sob as quais pode produzir-se o esquema de um conceito puro do fenômeno externo”¹³³ — o

¹³⁰ Mörchen, *op. cit.*, p. 109-110: “Es naheliegt, das transzendente Schema der Einbildungskraft sofort in enge Beziehung zu der figürlichen Synthesis zu bringen und zugleich unbesehen die Umdeutung der Einbildungskraft zu einer blossen Funktion des Verstandes in der 2. Auflage zu übernehmen. (...) Denn das Schema gehört zur Sinnlichkeit und nicht nur zur Spontaneität; schon der Ausdruck ‘Restriktion’ zeigt an, dass nach Kant die Gebundenheit an die Zeit dem Verstande nicht an ihm selbst als Spontaneität anhaftet, sondern erst nachträglich hinzukommt. Das Schema steht ebenso zwischen dem oberen und unteren Erkenntnisvermögen steht. Das Schema gilt daher auch als etwas von der Einbildungskraft Hergestelltes: es ‘ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft’”.

¹³¹ Cohen, *op. cit.*, p. 222.

¹³² *KrV*, A 144, B 183.

¹³³ *KrV*, A 163, B 204.

que está de acordo, como qualquer intuição externa, com o sentido interno do tempo. O filósofo também escreve: “Eu construo¹³⁴ um triângulo (...) expondo o objeto correspondente a esse conceito ou por meio da mera imaginação na intuição pura, ou, de acordo com esta, também sobre o papel na intuição empírica, mas em ambos os casos inteiramente *a priori*, sem ter extraído o modelo para isso de experiência alguma”¹³⁵. Mesmo quando Cohen comenta o capítulo do esquematismo, restringe-se a tratar do vínculo entre o esquema e o conceito¹³⁶ e menciona apenas de passagem o trecho em que Kant afirma que o esquema é um produto da imaginação. Cohen, de modo a se desfazer dos supostos elementos psicológicos (que enfatizará o fato de os conceitos funcionarem como regras e os esquemas lhes conceder uma aplicação *in concreto*, ao corresponder o universal da regra ao singular de uma intuição), escreve: “Tal é (...) a significação do esquema: ele eleva o conceito ao que ele deve ser conforme a sua tarefa científica: uma regra. Entretanto, a regra designa um universal, a imagem é um particular. Na medida em que o conceito é esquematizável, não necessita de ser posto sob uma imagem, mas precisa ser ‘esboçado’ sob uma forma de imagem”¹³⁷. O esboço a que Cohen faz referência é o esquema pensado enquanto um “monograma”. Mesmo que Cohen não se dedique a pensar a imaginação transcendental nesse processo e a vinculá-lo à síntese imaginativa, parece (e deve) pressupô-la. No entanto, Cohen insiste no esquema como condição sensível e como uma noção que daria novo sentido à dedução a ponto de Kant lhe dar nova redação, o que, nos parece, explicaria a presença discreta da imaginação no comentário de Cohen sobre o esquematismo: se a síntese é papel, sobretudo, da apercepção transcendental, o papel sintético da imaginação destacado na *Dedução A* se torna menos importante. Basta que se afirme: o esquema eleva o conceito a uma regra, a uma função científica. Importa, novamente, o “coroamento” da unidade da experiência pelo entedimento. É sutil, mas a ênfase é dada ao *eu* da *Dedução B*: “Essa nova condição transcendental, ou esse novo problema do tempo em relação ao esquema, torna o problema da dedução transcendental e sua solução mais caros e mais precisos do que era possível no capítulo que deu lugar a uma dupla redação. Pois o que estava então em questão exigia a colaboração do ‘conceito de objeto em geral’. Da categoria, do Eu e do diverso da intuição. A proposição mais luminosa desse capítulo afirma que ‘a unidade

¹³⁴ Longuenesse, de modo bastante elucidativo, faz notar o modo como Kant, quando se volta para a síntese da imaginação, privilegia o modelo matemático da “construção” (Longuenesse, *op. cit.*, p. 68).

¹³⁵ *KrV*, A 713, B 741.

¹³⁶ Cohen, *op. cit.*, p. 396.

¹³⁷ Cohen, *op. cit.*, p. 397-8.

desse ato (o ato de desenhar uma linha) é ao mesmo tempo a unidade da consciência (no conceito de uma linha, e é por esse meio, em primeiro lugar, que um objeto (um espaço determinado) nos é conhecido”¹³⁸ [B 138, *Dedução B*, §17]. Cohen privilegia, justamente, a apercepção, designada por “unidade sintética”, e, conseqüentemente, o vínculo com o juízo e o entendimento: “Essas unidades [os conceitos puros do entendimento] podem se referir aos objetos? Essa possibilidade nos parece tão evidente que é provado que o objeto não é possível senão pela unidade sintética”¹³⁹. Um pouco mais à frente: “Devemos, portanto, agora, justificar as categorias como unidades sintéticas nos *princípios*, considerando que antes elas não tinham esse estatuto a não ser para os juízos. Para isso, são necessários os esquemas”¹⁴⁰. Onde estará o vínculo entre o esquema e a síntese como um efeito da imaginação (§10)? Não nos fica claro pela leitura de Cohen. Assim o é, como já indicamos, pelo menor destaque que Cohen concede à faculdade da imaginação, talvez por uma excessiva cautela de, ao não enfatizar a atividade das faculdades da mente, não redundar em um suposto psicologismo¹⁴¹. É o que nos faz crer uma passagem do mesmo capítulo em que Cohen trata do esquematismo: “Não é suficiente que o entendimento designe, nas categorias, as ‘regras’ segundo as quais o diverso sensível dos fenômenos é dado; as regras devem, ao mesmo tempo, conter o caso no qual elas devem ser aplicadas. Caso contrário, as regras seriam antes as ‘condições gerais das regras’. Em suma, exigimos que se apresentem as regras para o uso da ‘faculdade de julgar’; ou, se preferimos evitar essa expressão”, Cohen escreve, “que poderia nos incitar a pensar em um poder particular da alma, queremos conhecer as ‘condições sob as quais os objetos podem ser dados de acordo com esses conceitos nos caracteres gerais e suficientes”¹⁴². Nesse sentido, para Cohen, é preciso evitar, inclusive, referir-se à faculdade de julgar, aquela que, mediante os esquemas da imaginação, permite a subsunção entre conceitos puros e intuições. Tudo é traduzido à linguagem das “condições”.

Heidegger, por outro lado, quando pensa o esquema como “sensificação de um conceito”¹⁴³, e quando salienta que é uma sensificação pura em que consiste um esquema transcendental aplicar-se a um conceito puro do entendimento, encontra lugar para

¹³⁸ Cohen, *op. cit.*, p. 398.

¹³⁹ Cohen, *op. cit.*, p. 383.

¹⁴⁰ Cohen, *op. cit.*, p. 399.

¹⁴¹ No caso da *Dedução A*, embora o argumento da tripla síntese não seja psicológico (Kant está pensando o tempo todo em como cada operação tem um aspecto transcendental), a própria Longuenesse reconhece que há uma “dimensão psicológica de uma descrição de atos mentais” (Longuenesse, *op. cit.*, p. 68).

¹⁴² Cohen, *op. cit.*, p. 395.

¹⁴³ Heidegger, *op. cit.*, p. 86.

retomar o que nos parece fundamental na compreensão do esquematismo à luz do que o antecede: a síntese pura da imaginação. No §22 de *Kant e o Problema da Metafísica*, seção que Heidegger dedica ao “esquematismo transcendental”, o filósofo escreve: “a explicitação da possibilidade interna do conhecimento ontológico na dedução transcendental resultou no seguinte: os conceitos puros do entendimento se referem, mediante a síntese pura da imaginação transcendental, essencial à intuição pura (tempo) e vice-versa”¹⁴⁴. É a atenção, bastante acertada, ao vínculo entre a síntese pura e o tempo, que leva Heidegger, no comentário acerca do que é um esquema, a dedicar-se ao problema do tempo: o esquema tem a ver com a sensificação de um conceito, com a relação entre uma imagem e um conceito (de que deriva a expressão heideggeriana “imagem-esquema” — que procuraremos entender no Capítulo 3) e o esquema transcendental é compreendido como uma “imagem pura”, porquanto é, na sua relação com um conceito puro do entendimento, o próprio tempo enquanto intuição pura: “o tempo, como ‘imagem pura’, é a imagem-esquema, e não apenas a forma da intuição oposta aos conceitos puros do entendimento. O esquema das noções tem, portanto, um caráter próprio. Como esquema em si, representa unidades, e as representa como regras que se recolhem em um aspecto possível. Essas unidades representadas nas noções se referem, segundo a dedução transcendental, por necessidade essencial, ao tempo. O esquematismo dos conceitos puros do entendimento, pelo que foi dito, deve introduzir estes necessariamente, ao modo de regras, no tempo”¹⁴⁵. A compreensão dos esquemas como regras clarifica a subsunção de representações pela faculdade de julgar, e elucida o lugar dessa discussão no interior de uma doutrina da faculdade de julgar. A síntese pura, efeito da imaginação, enquanto união de intuições puras e categorias, deve ser, no esquematismo, pressuposta, e é a própria determinação transcendental do tempo.

Tal como a tese de Heidegger, há outras importantes interpretações que legitimam o capítulo *Do esquematismo*, ora destacando a importância da imaginação transcendental de que depende aquele capítulo, ora mostrando o acréscimo dessas investigações àquelas da *Dedução*. Paton, por exemplo, em sua influente tese de 1936, defende que, após Kant mostrar que a síntese transcendental da imaginação combina o diverso puro do tempo segundo uma regra do entendimento, deve, no capítulo *Do esquematismo*, mostrar “que a síntese transcendental da imaginação, se é para manter juntos os diversos dados num

¹⁴⁴ Heidegger, *op. cit.*, p. 93.

¹⁴⁵ Heidegger, *op. cit.*, p. 94.

tempo, deve combinar o diverso num modo definido, cada qual de acordo com o, ou um exemplo do, princípio de síntese concebido em uma das categorias”¹⁴⁶. Com isso, ao lado da síntese transcendental da imaginação, o esquematismo inclui a ação da faculdade de julgar, a qual opera de modo a evidenciar que o produto da síntese transcendental da imaginação é um “caso” a que a categoria se aplica. Desse modo, o esquematismo deve, para Paton, “estar presente quando julgamos que A é causa de B e, de fato, quando fazemos qualquer juízo de experiência. É desnecessário dizer que isso não está explícito na experiência ordinária. O que Kant está tentando mostrar é uma análise dos elementos que devem estar presentes na experiência como tal, não uma descrição da experiência como aparece à mente irrefletida e, menos ainda, uma descrição dos sucessivos estágios que precedem a experiência ou são encontrados na experiência”¹⁴⁷.

Chipman, em sua tese de 1972, é outro intérprete que procura mostrar a legitimidade do esquematismo, no sentido não apenas de legitimá-lo dentro da investigação kantiana, mas mesmo como sendo um problema legítimo que se impõe ao longo da história da filosofia, a saber: “como é possível sintetizar um diverso de acordo com um conceito sensível puro”¹⁴⁸. Chipman remonta esse problema a Platão, momento em que assumia a forma “de como subsumir o particular concreto sob um universal completamente abstrato”¹⁴⁹. Se desejamos compreender a natureza dessa subsunção, devemos acrescentar o capítulo *Do esquematismo* ao da *Dedução*: “A solução de Kant consiste em localizar em nós o universal abstrato e o mecanismo de subsunção como essencialmente ‘construtivo’ em seu caráter. O que essa solução não nos diz é qual a natureza desse mecanismo de subsunção e, mais importante, qual sua relação com o seu ascendente [*parent*] universal. Naturalmente, isso não quer dizer que nenhuma explicação adequada possa ser dada”¹⁵⁰.

Pippin, que, em sua tese de 1976, também associa o esquematismo à questão das Ideias em Platão, propõe uma interpretação que mostra como se dá a transição da *Analítica dos conceitos* para a *Analítica dos princípios* através do capítulo *Do esquematismo*. Para tanto, o intérprete procura destacar a diferença essencial entre a

¹⁴⁶ Paton, Herbert James, *Kant's Metaphysic of experience*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1936, volume II, p. 17. (Tradução de Olavo Calábria Pimenta, modificada.)

¹⁴⁷ Paton, *op. cit.*, II, p. 75. (Tradução de Olavo Calábria Pimenta.)

¹⁴⁸ Chipman, L., “Kant's categories and their schematism”. In: *Kant-Studien*. Berlin: De Gruyter, v. 63, n. 1, 1972, p. 43. (Tradução de Olavo Calábria Pimenta.)

¹⁴⁹ Chipman, *op. cit.*, *loc. cit.* (Tradução de Olavo Calábria Pimenta.)

¹⁵⁰ Chipman, *op. cit. loc. cit.* (Tradução de Olavo Calábria Pimenta, modificada.)

Dedução e o capítulo *Do esquematismo*. A esse capítulo compete mostrar “*como*, em virtude do quê, os conceitos puros do entendimento *podem* fazer o que a *Dedução* sustentou *que* eles fazem; *como* tais conceitos determinam *a priori* o diverso, ou os ‘objetos em geral’”¹⁵¹. Pippin, tal como procuramos mostrar na Introdução, admite que as categorias são irreduzíveis ao não-conceitual, como a *Dedução* conclui, no sentido de apresentar o seu caráter puro. Mas o esquematismo mostra efetivamente como são *objetivas*: “*de que maneira* os conceitos puros podem determinar o diverso”¹⁵².

Allison, em um artigo de 1981, também procura não só mostrar a necessidade do esquematismo, como dar um sentido geral ao que seja um esquema puro do entendimento e que relação ele tem com a síntese pura da imaginação. Mas o comentador tem por objetivo especialmente mostrar como os juízos sintéticos *a priori* se tornam possíveis a partir do esquematismo dos conceitos puros. Para tanto, defende que os esquemas transcendentais devem ser interpretados como intuições puras. Cada um dos juízos sintéticos *a priori* envolve, para Allison, a relação de um conceito puro e de uma intuição pura (como é exigido pela teoria de Kant do juízo sintético *a priori*), sendo essa intuição pura um esquema: “Defendo que a conexão entre uma categoria e seu esquema deve ser ela mesma tanto sintética quanto *a priori*”¹⁵³. É interessante que Allison também considere que o esquematismo está na base da metafísica em sentido kantiano, mas sublinha que ela não tem o mesmo sentido que aquele que Heidegger desenha a partir da *Crítica*. O que nos interessa, em primeiro lugar, é o modo como Allison, discordando das teses de Prichard¹⁵⁴ e Warnock¹⁵⁵, que rejeitam a necessidade do esquematismo¹⁵⁶, mostra

¹⁵¹ Pippin, Robert B. “The schematism and empirical concepts”. In: *Kant-Studien*. Berlin: De Gruyter, v. 67, n. 2, 1976, p. 160. (Tradução de Olavo Calábria Pimenta, modificada.)

¹⁵² Pippin, *op. cit.*, *loc. cit.* (Tradução de Olavo Calábria Pimenta, modificada.)

¹⁵³ Allison, *op. cit.*, p. 57.

¹⁵⁴ H. A. Prichard, *Kant's theory of knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1909.

¹⁵⁵ G. J. Warnock. “Concepts and Schematism”. In: *Analysis*, IX, 1949, pp. 77-82.

¹⁵⁶ As teses de Prichard e de Warnock podem ser incluídas no conjunto das interpretações que não procuram propriamente clarificar o evidente caráter críptico do esquematismo, mas indicar sobretudo os seus problemas e/ou a sua inutilidade para a economia do texto da *Crítica da Razão Pura*. Podem ser chamados, nesse sentido, de “os detratores do capítulo *Do esquematismo*”. A interpretação detratora é antiga e pode ser remontada a um dos primeiros grandes intérpretes de Kant: J. S. Beck, em 1796, chama o capítulo do esquematismo de um “romance metafísico” (*apud* La Rocca, 1990, p. 22), provavelmente em função da obscuridade e da suposta fraqueza persuasiva daquele capítulo. Schopenhauer também se destaca na detração. Em sua *Crítica da filosofia kantiana*, apêndice de *O Mundo como Vontade e Representação*, escreve que o capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento* “é célebre por sua extrema obscuridade, porque, jamais, nenhum ser humano entendeu nada dele” (Schopenhauer, 1988 [1819], p. 113), afirmando que poderia ser clarificado apenas se considerássemos a própria mania arquitetônica de Kant, que levou o filósofo a assumir esquemas puros análogos aos empíricos. O filósofo de *O Mundo* pesa as tintas: “Aqui, isso [o que serve à simetria arquitetônica] acontece em tal grau, que chega ao cômico. Pois, ao assumir esquemas análogos aos esquemas empíricos (ou representantes de nossos conceitos efetivos pela

que, em contrapartida, o capítulo é necessário e essencial para a formulação de juízos sintéticos *a priori*; e, em segundo lugar, como Allison vincula o esquema, enquanto intuição pura, à síntese transcendental da imaginação sobre o tempo. O sentido geral das teses de Prichard e Warnock é a assunção de que a presença do capítulo *Do esquematismo* se deve a uma separação ilícita que Kant articula entre a posse de um conceito e a capacidade de usá-lo. Com efeito, se a separação é ilícita, é ocioso um capítulo que suceda a justificação da posse (a *Dedução transcendental*) a fim de justificar o uso (o *esquematismo*). Se o objetivo da *Dedução transcendental* (mostrar com que direito possuímos um certo conjunto de conceitos puros) foi alcançado, não restaria uma questão concernente à aplicabilidade desses conceitos. Seria esse um pseudoproblema que ensinaria o capítulo *Do esquematismo*. Em desacordo com Prichard e Warnock, Allison afirma que há nessa interpretação um mal-entendido sobre o que é a aplicabilidade de um conceito, e defende a necessidade do esquematismo: “Saber que o conceito de qualidade é aplicável aos objetos da experiência humana”, por exemplo, “não é ainda nem saber que

fantasia) para os conceitos puros (*sem conteúdo*) *a priori* do entendimento (categorias), deixa de ver que desaparece totalmente, aqui, a finalidade dos esquemas. Pois, a finalidade dos esquemas, no pensamento empírico (efetivo), refere-se unicamente ao *conteúdo material* de tais conceitos; uma vez que estes são extraídos da intuição empírica, ajudamo-nos e orientamo-nos lançando, durante o pensar abstrato, de vez em quando, um breve olhar retrospectivo para a intuição, de onde conceitos são tirados, para nos certificarmos de que nosso pensamento ainda tem conteúdo real. Isto pressupõe, necessariamente, porém, que os conceitos de que nos ocupamos tenham sua origem na intuição e que é um mero olhar retrospectivo para seu conteúdo material e, mesmo, um mero expediente de nossa fraqueza” (Schopenhauer, 1988 [1819], p. 113-4)”. Schopenhauer engendra uma crítica, nesse sentido, justamente ao problema da clivagem entre intuições e categorias: “Mas é óbvio que este desaparece necessariamente, quando se trata de conceitos *a priori* que não têm nenhum conteúdo ainda, pois estes não se originaram na intuição, mas vêm ao encontro dela, de dentro, para receber dela um conteúdo e, portanto, ainda não têm nada para o qual pudessem olhar retrospectivamente” (Schopenhauer, 1988 [1819], p. 114). Um grande intérprete anglo-saxão de Kant, Kemp Smith, faz uma crítica com o mesmo espírito de Schopenhauer quando atribui o capítulo *Do esquematismo* “ao tipo de influência que a arquitetônica lógica de Kant exerce constantemente sobre suas afirmações de princípios críticos” (1918, p. 334). Há um intérprete como Daval (1951), no entanto, que vê o esquematismo como um problema no interior do dilema “idealismo absoluto” ou um “não-idealismo”, como se a aceitação do esquematismo implicasse um extremo e a sua recusa implicasse o outro: “ou a doutrina do esquematismo é essencial à filosofia kantiana e, nesse caso, se essa doutrina tem o sentido que se crê poder resgatar dos textos, essa filosofia é um incontestável idealismo absoluto; ou o kantismo não pode ser interpretado no sentido do idealismo, e a doutrina do esquematismo perde toda a significação, não sendo senão um tema abortado” (1951, p. 295). Por fim, há alguns intérpretes que veem o esquematismo como uma reelaboração ou uma repetição da *Dedução*, como é o caso de Riehl (1887), Adickes (1887), Curtius (1914) (para o qual o esquematismo é uma versão mais elaborada da *Dedução*) e Detel (1978) (para o qual o esquematismo dá completude à parte final da *Dedução*). Na recepção fenomenológica do esquematismo kantiano, há uma posição detratora como a de Sartre no opúsculo *A imaginação*, em que o filósofo francês afirma que o esquema resulta de uma questão mal colocada, do desenvolvimento do conceito de “imagem-coisa”, talvez atribuindo a Kant mais do que aquilo que o texto kantiano expressa: “Sem imagens-coisa”, escreve Sartre, “não há necessidade de esquemas: em Kant, em Bergson, o esquema nunca foi mais do que um truque para reunir a atividade e a unidade do pensamento à multiplicidade inerte do sensível” (SARTRE, 1978 [1939], p. 65). Entretanto, tendemos a concordar com Sartre quando o filósofo afirma que o esquema é “uma tentativa de conciliação entre dois termos” (SARTRE, 1978 [1939], p. 65), como procuramos mostrar nesta dissertação. A maioria dessas interpretações detradoras foi reunida e comentada por Olavo Calábria Pimenta (2012) em sua muito bem articulada tese de doutorado.

são aplicáveis universalmente nem que os objetos aos quais são aplicados são quantidades extensivas. O segundo ponto, em particular, requer o conhecimento adicional de como esse conceito é expresso em termos sensíveis, isto é, como é esquematizado. De novo, saber que a categoria de causalidade é aplicável a objetos da experiência humana não é nem saber que se refere especialmente a alterações do estado de substâncias nem que se relaciona a todas as alterações”¹⁵⁷. Para Allison, a *Dedução transcendental* fornece um argumento para a aplicabilidade dos conceitos a objetos da experiência possível, mas não mostra, entretanto, como e sob quais condições específicas, os conceitos particulares devem ser aplicados. Do mesmo modo, a *Dedução* também não nos diz quais características desses objetos contam como expressões sensíveis de relações conceituais pensadas em conceitos puros: “Não nos informa, por exemplo, quais propriedades ou relações de fenômenos no tempo contam como expressões sensíveis da relação lógica de fundamento e consequência. É a tarefa do esquematismo determiná-lo”¹⁵⁸.

Mas como entender o vínculo entre o esquema enquanto intuição pura e a síntese transcendental da imaginação? Allison defende que o esquema, na medida em que é uma intuição pura, é compatível com a determinação do tempo — um dos sentidos de forma, que é o estatuto da intuição pura, segundo o autor, é o sentido de ser dotado de um conteúdo determinado, conceitualizado. “Determinar uma intuição” (mantendo em mente que o tempo é uma intuição), mesmo sendo uma expressão não muito comum, quando é usada no texto de Kant quer dizer “sintetizar, conceitualizar ou subsumir dada intuição em um conceito (todas elas aqui sendo usadas como sinônimos) de tal modo que a intuição é referida a um objeto ou representada nele”¹⁵⁹. Allison identificará essa determinação transcendental do tempo como sendo a própria síntese transcendental da imaginação: “uma determinação transcendental do tempo deve ser uma conceitualização do tempo de acordo com um conceito *a priori*, que refere o tempo a um objeto ou o objetifica, enquanto também fornece realidade objetiva ao conceito envolvido. Objetificar o tempo quer dizer representar uma ordem temporal como uma ordem intersubjetivamente válida de eventos no mundo fenomênico, em contraste com uma ordem subjetiva ou ‘subjetivamente válida’ de representações em uma consciência individual. Mas isso é apenas o que Kant afirma na *Dedução transcendental* que é efeito da síntese transcendental da imaginação.

¹⁵⁷ Allison, *op. cit.*, p. 60.

¹⁵⁸ Allison, *op. cit.*, p. 61.

¹⁵⁹ Allison, *op. cit.*, p. 70.

Conseqüentemente, uma determinação do tempo pode ser também caracterizada como um produto dessa síntese ou, como Kant o coloca, um ‘produto transcendental da imaginação’¹⁶⁰, que é o próprio esquema. O esquema, enquanto intuição pura determinada do próprio tempo, só é determinado em função da síntese transcendental da imaginação. Allison, nesse sentido, nos dá uma solução para o vínculo entre síntese imaginativa e esquema transcendental.

Já Paul Guyer, em sua influente tese de 1987, procura ler o capítulo do esquematismo à luz do problema colocado por Hume, como se ali, onde é dada a condição sensível de categorias como a da causalidade, se consolidasse a resposta ao filósofo escocês: “O capítulo sobre o esquematismo mostra o caminho em torno do problema empirista dos conceitos abstratos em geral e resolve o problema particular de Hume sobre as impressões — isto é, as manifestações empíricas — dos conceitos especialmente problemáticos de causação e de sua própria externalidade”¹⁶¹. Curiosamente, se a tese de Guyer está correta, é justamente, de nosso ponto de vista, a imaginação transcendental, que, em sua determinação transcendental do tempo (da qual trataremos no Capítulo 3), poderia concorrer para a solução de um problema que permaneceria no horizonte caso reduzíssemos a imaginação apenas à sua atividade associativa, que é como Kant interpreta a imaginação na filosofia de Hume. Sem o esquema da categoria *e*, portanto, sem a determinação do significado empírico da categoria, a causalidade permanece como sendo a generalização comparativa de ideias originadas de impressões a partir de um hábito da imaginação reprodutiva, não tendo, portanto, caráter universal e necessário. Com isso, em consonância com a tese de Guyer, a resposta ao problema de Hume nos parece diretamente ligada à descoberta do caráter transcendental da imaginação, como propusemos na Introdução.

Outra importante tese, para nós, acerca da relação entre o esquematismo e a síntese da imaginação é a de Makkreel. No tratamento da relação entre a síntese figurativa da imaginação e o que Makkreel chama de “o significado da experiência”, o intérprete se volta diretamente para o problema do vínculo entre a síntese imaginativa e o esquema transcendental. A síntese, para o autor, relaciona-se com a esquematização, um “processo

¹⁶⁰ Allison, *op. cit.*, p. 70.

¹⁶¹ Guyer, Paul, *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 [1987], p. 160.

transcendental fundamental”¹⁶² sem o qual a experiência não tem significado. Esse significado será expresso, na *Crítica da Razão Pura*, através do que Makkreel chama de uma “leitura da natureza”, pensada a partir de uma metáfora kantiana usada na *1ª Crítica* e nos *Prolegômenos*, segundo a qual a tarefa do entendimento é conceder essa *leitura*. Se a *interpretação* da natureza se dá o trabalho de pensá-la como um todo sistemático (tal como Makkreel verá na *Crítica da Faculdade de Julgar*), a *leitura* da natureza diz respeito a conceber o diverso do sentido em termos dos objetos da experiência possível. Segundo Makkreel, “a distinção entre a leitura e a interpretação é apropriada porque em um caso começamos com unidades de significado, no outro com o significado total integrado”¹⁶³. Como a imaginação, no esquematismo, contribui para essa “leitura da natureza”? O esquematismo será pensado como um domínio de significação, portanto, um domínio *semântico*, em relação à dedução transcendental, pensada como um domínio *sintático*. Para entendermos essa tese, devemos fixar certas considerações acerca da faculdade da imaginação encontradas em *Reflexionen* pré-críticas (como na *Reflexão 310a*¹⁶⁴) e determinar a atuação precisa dessa faculdade, seja na síntese figurativa, seja no esquematismo. Makkreel, enveredando pelas *Reflexionen* pré-críticas, elenca seis diferentes espécies de *Bildungsvermögen* que remetem à atividade imaginativa¹⁶⁵: a *Abbildung*, que é a formação direta da imagem; a *Nachbildung*, que é a formação reprodutiva da imagem; a *Vorbildung*, que é a formação antecipada da imagem; a *Einbildung*, que é a formação imaginativa; a *Ausbildung*, que é a formação que completa a imagem; e a *Gegenbildung*, que é a formação simbólica ou análoga. Ainda que essas formas não sejam explicitamente articuladas na *Crítica da Razão Pura*, a noção de *Abbildung* será importante para interpretar o esquematismo. Na *Crítica da Razão Pura*, a função produtiva básica da imaginação (que veremos de modo mais aprofundado no Capítulo 2) é a síntese figurativa. Mediante essa síntese, a imaginação *esquematiza*, atividade esta que consiste, segundo Makkreel, em “traduzir as regras implícitas das categorias para o conjunto temporalmente ordenado de instruções a fim de construir uma natureza objetivamente determinada”¹⁶⁶. Se a categoria de causalidade, por exemplo, fornece uma regra para reconhecer uma ordem temporal como necessária, o esquema

¹⁶² Makkreel, Rudolf. *Imagination and interpretation in Kant. The hermeneutical import of the Critique of Judgment*. London and Chicago: The University of Chicago Press, 1990, p. 26.

¹⁶³ Makkreel, *op. cit.*, p. 37.

¹⁶⁴ AA, XV, 123.

¹⁶⁵ Makkreel, *op. cit.*, p. 13.

¹⁶⁶ Makkreel, *op. cit.*, p. 30.

produzido pela imaginação traduz essa categoria para “uma sequência progressiva temporal através daqueles objetos que podem ser determinadamente referidos”¹⁶⁷.

Como isso, para Makkreel, pode ser entendido como uma leitura da natureza? Além da metáfora da leitura, Makkreel também joga com a metáfora da “decifração”. É pensando nessa última metáfora que o intérprete encontra lugar para vincular o esquema (que, como veremos, nunca pode ser uma imagem) a uma *leitura*, e o “monograma”, que é o esquema pensado enquanto torna imagens possíveis, como uma *decifração*: “O monograma, entendido como uma regra para gerar formas espaciais, pode ser considerado como a condição transcendental para a formação da imagem sinótica pela qual várias perspectivas são incorporadas dentro de uma *Abbild* presente-orientada (...). Monogramas produzidos pela imaginação eram discutidos como esquemas para figuras matemáticas. Entretanto, em seu uso mais comum, um monograma é uma configuração de letras ou iniciais que formam um nome. Similarmente, a síntese figurativa da imaginação pode ser explicada tanto em termos linguísticos quanto em termos matemáticos”¹⁶⁸. É a partir dessa consideração que Makkreel desenvolve o paralelismo entre decifração/leitura e monograma/esquema: “Os conceitos do entendimento adquirem seu significado objetivo através da síntese figurativa que os aplica às impressões do sentido. A metáfora da decifração-leitura pode ser usada para mostrar que a imaginação desempenha um papel crucial ao referir as categorias aos objetos da experiência”¹⁶⁹. Makkreel conclui estabelecendo um paralelismo hermenêutico: “Se um esquema monogramático de um conceito sensível puro nos capacita a discernir padrões matemáticos recorrentes no sentido, então um esquema transcendental de um conceito intelectual puro indica que tipo de significado pode ser predicado de predicados da experiência. Quando se trata de letras, o primeiro as decifra como caracteres alfabéticos, enquanto o último as lê como palavras”¹⁷⁰. A leitura da natureza, nesse sentido, envolve, para Makkreel, a esquematização das categorias — a leitura do diverso do sentido e, desse modo, a realização do significado objetivo das categorias pelas quais a natureza é representada. Reforçando a analogia, Makkreel estende a noção de leitura às sínteses da imaginação (como na *Dedução A*), isto é, a síntese da apreensão do sentido, da reprodução pela imaginação e do reconhecimento pela apercepção, como etapas de uma leitura cujo

¹⁶⁷ Makkreel, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹⁶⁸ Makkreel, *op. cit.*, p. 32.

¹⁶⁹ Makkreel, *op. cit.*, p. 33.

¹⁷⁰ Makkreel, *op. cit.*, *loc. cit.*

objetivo é dar significado à experiência: “Apreender letras como palavras é, ao mesmo tempo, reconhecer seu significado. Similarmente, ler o que é decifrado no diverso do sentido como experiência é reconhecer o significado do que é apreendido”¹⁷¹. A imaginação, em sua expressão produtiva na síntese, é determinante para o significado objetivo das categorias. Antes de serem esquematizadas pela imaginação, as categorias são vazias ou têm apenas um significado lógico. Na *Dedução B*, justamente quando estão em jogo intuições empíricas, e não a forma da intuição em geral, tem lugar a síntese figurativa da imaginação. É, segundo Makkreel, na esteira de Allison¹⁷², a passagem do *Objekt* (objeto lógico) para o *Gegenstand* (objeto real). Levando em consideração a definição de imaginação no §24, segundo a qual “é a faculdade de representar um objeto mesmo *sem a sua presença* na intuição”¹⁷³, Makkreel escreve: “Porque o objeto da imaginação não precisa estar presente, alguém poderia dizer que é meramente projetado; mas a coisa importante é que é projetado como um *Gegenstand*. A imaginação torna possível a transição crucial do significado lógico para o significado objetivo. Aqui, no §24, o entendimento já é referido ‘aos *Gegenstände* de nossas intuições possíveis’ (B 152), não apenas às formas de nossa intuição. No §26, Kant meramente especifica as afirmações do §24 mostrando que as categorias devem ser aplicadas a ‘tudo o que pode ser apresentado para nossos sentidos’ (B 160). Nessa leitura, a síntese da apreensão é subsumida sob a síntese transcendental da imaginação”¹⁷⁴. Nessa interpretação, os esquemas são considerados regras semânticas que determinam a conformidade do *Gegenstand* às categorias ao especificar seus predicados empíricos possíveis. Em suma, Makkreel defende que “os esquemas nos ensinam a ler seletivamente como a imaginação destaca com antecedência o diverso do sentido que pode ser tornado cientificamente significativo”¹⁷⁵.

Quando Gibbons se volta para o esquematismo, não sublinha propriamente a relação dos esquemas com a síntese da imaginação, mas com o problema do juízo — muito embora, pela nossa leitura da interpretação dela, a síntese da imaginação esteja pressuposta no julgamento que o esquematismo consolida. Na verdade, porque Gibbons está preocupada com a relação sistemática que a imaginação encerra com as

¹⁷¹ Makkreel, *op. cit.*, p. 39.

¹⁷² Allison, Henry. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 1983, pp. 135-36, pp. 158-61.

¹⁷³ *KrV*, B 151.

¹⁷⁴ Makkreel, *op. cit.*, p. 40.

¹⁷⁵ Makkreel, *op. cit.*, p. 42.

manifestações do julgamento humano — julgar cognitiva, moral e esteticamente —, ela passa a ler o esquematismo à luz do julgamento cognitivo, e, estranhamente, não crê que o foco do esquematismo — diferente do que parece sugerir Heidegger e mesmo Guyer¹⁷⁶ — seja a “temporalização” das categorias, nem concorda com a tese de Allison de que os esquemas sejam intuições puras — como é o tempo: “Minha argumentação é que o esquematismo fornece uma reorientação do problema e das soluções oferecidas na Dedução Transcendental. Kant usa o esquematismo para formular uma questão diferente, embora relacionada [com a da Dedução], sobre a realidade objetiva das categorias (e sobre a aplicação dos conceitos de modo mais geral). A ênfase não recai sobre a necessidade de autoconsciência para o conhecimento e mais sobre a ‘doação’ da intuição sensível (...). Essa ênfase permite a Kant considerar mais a fundo tanto a natureza do sujeito que pode compreender aquele dado quanto a natureza da relação do sujeito em relação àquilo que ele julga. Esses pontos sugerem que os esquemas não são *coisas* em algum lugar entre conceitos e intuições. São formas, ou expressões, ou talvez ‘exibições’ da reciprocidade entre pensamento conceitual e intuição (humana) e do caráter apropriado, ou da adequação, de cada um em relação ao outro”¹⁷⁷. Gibbons se volta, então, para a introdução da doutrina da faculdade de julgar, quando Kant afirma que a faculdade de julgar é um talento peculiar que pode ser apenas praticado e não ensinado, e o compara justamente com a síntese da imaginação, como se tanto ela quanto o julgamento (e, por extensão, a esquematização) fossem, não por acaso, atividades ocultas da alma humana, qualidade que, partilhada, sugere uma relação próxima entre elas: “O problema do esquematismo, então, é o problema de julgar, que permanece mesmo depois de se ter mostrado que as categorias possuem um componente temporal em geral. (...) Kant tenciona explicar como conceitos, enquanto regras do pensamento, são aplicados ao material da sensibilidade em atos de julgamento”¹⁷⁸. No entanto, Gibbons não ignora a relação com a síntese da imaginação e com a determinação transcendental do tempo, e toma essas descrições, inclusive, como sinônimos de esquema, mas que, por outro lado, podem ocultar a articulação que a comentadora crê que deve ser sublinhada, a saber, a do esquema enquanto a condição formal e pura da sensibilidade à qual o emprego do

¹⁷⁶ Guyer, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979, 157.

¹⁷⁷ Gibbons, *op. cit.*, p. 58.

¹⁷⁸ Gibbons, *op. cit.*, p. 59-60.

conceito puro do entendimento é restrito — o que, para ela, remete mais à atuação da faculdade de julgar (na aplicação) e, portanto, ao julgamento em geral.

De modo semelhante a Gibbons, quando Ferrarin se volta para o problema da construção em matemática e, particularmente, do esquematismo matemático, destaca a função de preenchimento da lacuna entre intuições e conceitos. O importante é compreendermos de que modo, para o intérprete, isso é feito, isto é, como essa operação se reporta à imaginação produtiva e em que a explicação nos ajuda a compreender o esquematismo matemático (tal como no exemplo da construção de um triângulo). Ferrarin enfatiza o tempo como o meio que permite a homogeneidade entre intuições e conceitos, na medida em que o sentido interno é *condição de todas as representações*. “O tempo, como a condição de todas as representações em nosso sentido interno, contém a possibilidade formal de um diverso *a priori* na pura intuição, e é determinado sucessivamente pelo entendimento de acordo com uma regra *a priori*. Na medida em que é homogêneo ao fenômeno, está contido em cada representação empírica do diverso (A 138-9/B 177-8)”¹⁷⁹. Para Ferrarin, o esquema, enquanto produto da imaginação, não mira uma intuição singular, mas apenas a unidade na determinação da sensibilidade — o que permite distingui-lo de uma imagem, que é particular, e permite defini-lo como um monograma da imaginação pura *a priori*. Dado esse caráter universal do esquema, ele é compreendido por Ferrarin como um método geral de dar às nossas categorias um significado, quer dizer, dar às categorias uma representação intuitiva. É a partir dessa ideia que o comentador pensa a relação do esquematismo com a matemática: “Quanto aos nossos conceitos ‘sensíveis puros’ (A 141/B 180 — i. e., matemáticos), são os esquemas, não imagens de objeto, que os fundamentam. Kant tenta transmitir essa ideia com o exemplo de um triângulo. Nenhuma imagem jamais seria adequada ao conceito de triângulo em geral porque ele seria retângulo ou obtuso, isto é, sempre determinado, de modo que nunca atingiria a universalidade do conceito. Portanto, ele não pode existir exceto em pensamento, onde tem a propriedade da universalidade. O esquema do triângulo é, então, ‘uma regra de síntese da imaginação, com relação a figuras simples no espaço’ (A 141/ B 180)”¹⁸⁰. Ferrarin destaca, nesse caso, a relação da síntese da imaginação com o esquema, como uma regra universal dessa síntese, que é uma

¹⁷⁹ Ferrarin, Alfredo, “Construction and Mathematical Schematism. Kant on the exhibition of a concept in intuition”. In: *Kant-Studien*, 86, Jahrg., Walter de Gruyter, p. 144.

¹⁸⁰ Ferrarin, *op. cit.*, *loc. cit.*

determinação da intuição: “Outros exemplos de Kant incluem o esquema de ‘cachorro’ (como uma regra para delinear a figura de um animal quadrúpede) e do número (‘a adição sucessiva de unidades homogêneas... a unidade da síntese do diverso da intuição homogênea em geral, uma unidade devida ao fato de que produz meu próprio tempo na apreensão da intuição’, A 143/ B 182)”¹⁸¹. Dada essa compreensão do esquema enquanto regra, método ou procedimento, surgem duas questões: (1) como Kant diferencia regras-esquemas de regras-conceitos? (2) qual a diferença entre o esquematismo matemático (como na construção de um triângulo), o esquematismo de um conceito empírico (como no exemplo do cachorro) e o esquematismo de uma categoria (como a de causalidade), e em que medida a imaginação atua em cada uma dessas esquematizações?

Para a primeira pergunta, diferente de Gibbons, que dá um peso menor a essa distinção, Ferrarin salienta a distinção entre categorias como funções lógicas e o significado intuitivo das categorias. Nesse sentido, as categorias podem ser entendidas como regras enquanto funções lógicas da unidade, ao passo que os esquemas fornecem a elas um significado intuitivo, o que permite compreender a função do próprio esquematismo: “O esquematismo nos permite aplicar conceitos a intuições, i. e., dar a elas uma representação figurativa sensível, e subsumir intuições sob conceitos, i. e., encontrar em uma intuição a instância de um conceito ou interpretá-la como uma regra sensificada”¹⁸². Essa compreensão do esquematismo permite enfatizá-lo enquanto um procedimento sintético de subsunção — na expressão de Fricke, semelhante à de Ferrarin, a própria “técnica da subsunção” —, o que já diferencia o esquema de um conceito, se entendemos conceitos como funções discursivas que unificam notas (*Merkmale*) linguísticas. Essa distinção leva Ferrarin à resposta da questão (2): “esquemas matemáticos são regras para *construir* objetos *intuitivos* e esquemas empíricos são meios de descrever figuras espaciais como imagens de objetos naturais (ou artefatos: e. g., uma casa) em geral”¹⁸³. Em vista dessa distinção, há algo de ambíguo nos exemplos dados por Kant, o que implica a necessidade de uma distinção, justamente para dar cabo do objetivo de Ferrarin, que é dar um sentido preciso ao esquematismo matemático: “O esquema de um triângulo, ao contrário do empírico de um cachorro ou do transcendental puro da causa, produz uma *singularidade* sensível como a exibição *a priori* de um conceito, que

¹⁸¹ Ferrarin, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹⁸² Ferrarin, *op. cit.*, p. 145.

¹⁸³ Ferrarin, *op. cit.*, *loc. cit.*

é capaz, apesar disso, de ser considerada como universalmente válida para todas as intuições possíveis do mesmo conceito”¹⁸⁴. Com isso, a ênfase na operação construtiva (no sentido de *construção* de um conceito) da imaginação produtiva recai sobre a produção de esquemas matemáticos: “Quando, graças a minha imaginação produtiva, eu construo um triângulo, presto atenção somente à operação da construção de um conceito de acordo com regras universais. Esse é o privilégio da matemática: seus conceitos são universalmente determinados, têm uma *Darstellung a priori* concreta no espaço e tempo, como intuições formais que sintetizam o diverso temporal em número e o diverso espacial em figuras”¹⁸⁵. O conceito vinculado a um esquema empírico, todavia, não é *construído*, como no esquematismo matemático, porque, para Ferrarin, a intuição de um cachorro, por exemplo, deve ser fornecida na experiência para que o seu conceito possa ser exibido *in concreto*. A intuição de um esquema matemático não deriva do fenômeno dado, segundo Ferrarin, mas da própria imagem (*Bild*) em si como representativa do método dessa construção, o que leva o comentador a distinguir o vínculo entre *Schema* e *Bild* dos esquemas matemáticos em relação aos demais esquemas: “nos esquemas filosóficos e empíricos, há uma relação de três termos entre *Schema*, *Bild* e um dado fenômeno, no esquematismo matemático a relação contém apenas dois termos, esquema e imagem, e a intuição não é de um fenômeno, mas da imagem em si como representativa do método de sua construção”¹⁸⁶. Não é que intuimos um método, mas é que a imagem sensível aponta para algo mais: “Sempre vemos apenas imagens. Mas a ênfase de Kant sobre a atividade mediadora da imaginação quer dizer que a imagem sensível aponta para algo mais, e deve ser — é — considerada como a *imagem* de algo (no caso do triângulo, de seu universal *a priori*, no caso do cachorro, de ser um membro de uma classe)”¹⁸⁷.

O tema da distinção entre método matemático e filosófico, em que se considera o matemático como consistindo na *construção* de conceitos, e o filosófico no *conhecimento por meio* de conceitos, começa a ser articulado por Kant no opúsculo de 1764 *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, e ganha uma forma mais bem acabada na *Doutrina transcendental do método da Crítica da Razão Pura*, justamente quando a construção de conceitos será entendida como indissociável das exposições da imaginação, algo que já é prefigurado no esquematismo matemático,

¹⁸⁴ Ferrarin, *op. cit.*, p. 148-9.

¹⁸⁵ Ferrarin, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹⁸⁶ Ferrarin, *op. cit.*, p. 149.

¹⁸⁷ Ferrarin, *op. cit.*, *loc. cit.*

como ressaltou Ferrarin. É preciso ter em vista que, no texto de 1764, Kant ainda não desenvolveu uma noção madura de síntese¹⁸⁸, que ali é entendida não como a ligação de um diverso sensível, mas como uma ligação arbitrária entre conceitos. No entanto, o vocabulário que será articulado na *Crítica* e, em especial, na *Doutrina transcendental do método*, já está posto no texto de 1764. Kant já pensa as demonstrações matemáticas a partir da consideração *in concreto* da regra universal. Nesse texto, no entanto, a consideração *in concreto* é entendida como “lidar com sinais individuais, em vez de conceitos universais das próprias coisas”¹⁸⁹, contraparte que remete à representação do universal *in abstracto*, consideração que é própria ao método da filosofia. Com efeito, à medida que o próprio Kant desenvolve uma noção de síntese como ligação do diverso sensível, passa também a compreender de outro modo esses mesmos conceitos e vinculá-los, particularmente no caso do método matemático, àquela faculdade que tem privilégio na operação da síntese, que é a imaginação. Desse modo, Kant escreve que “construir um conceito” significa “expor (*darstellen*) a intuição *a priori* a ele correspondente”¹⁹⁰. Em consonância com as considerações de Ferrarin, Kant também escreve que “para a construção de um conceito... é exigida uma intuição *não empírica* [diferente, portanto, da intuição de um cachorro], e esta, por conseguinte, é, enquanto intuição, um objeto *singular*”¹⁹¹.

Winterbourne, que também se dedica ao estudo desse tema, resalta que “Kant identifica a ‘existência’ matemática com a possibilidade de construção. Um objeto matemático — aqui uma figura geométrica — ‘existe’ na medida em que pode ser construído na intuição pura”¹⁹². A que devemos reportar essa construção na intuição pura? Em que ela consiste? Concordamos com Winterbourne, a partir da própria leitura da *Doutrina transcendental do método*, que o que está em questão aí é uma *exposição*: “As proposições sintéticas da geometria são ‘objetificadas’ e, desse modo, verificadas ao construir o ‘objeto’ do conceito na intuição pura, isto é, ao ‘expor’ *a priori* a intuição que corresponde ao conceito”¹⁹³. Nessa exposição, entra em atividade a imaginação, como o próprio Kant resalta: “construo um triângulo, assim, expondo (*darstelle*) o objeto

¹⁸⁸ Cf. Longuenesse, *op. cit.*, p. 64.

¹⁸⁹ AA, II, 279. Tradução de Luciano Codato. In: Kant, I. *Escritos pré-críticos*. Tradução de Jair Barboza et al. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 108.

¹⁹⁰ *KrV*, A 713, B 741.

¹⁹¹ *KrV*, A 713, B 741.

¹⁹² Winterbourne, A. T. “Construction and the role of schematism in Kant’s philosophy of mathematics”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 13, 1990, p. 109.

¹⁹³ Winterbourne, *op. cit.*, *loc. cit.*

correspondente a esse conceito ou por meio da mera imaginação na intuição pura, ou, de acordo com esta, também sobre o papel na intuição empírica, mas em ambos os casos inteiramente *a priori*, sem ter extraído o modelo para isso de experiência alguma”¹⁹⁴. Nesse momento, Kant restringe a construção de conceitos na matemática à exposição na intuição da categoria de *quantidade*: “Pois somente o conceito de quantidade pode ser construído, i. e., exposto (*darlegen*) *a priori* na intuição, ao passo que as qualidades só podem ser expostas na intuição empírica... A figura cônica pode ser tornada intuível, sem qualquer ajuda empírica, apenas a partir do conceito, mas a cor desse cone tem de ser dada antes nesta ou naquela experiência”¹⁹⁵. Nesse sentido, a matemática, diferente da filosofia, tem estreita ligação com a intuição e, portanto, com o conceito *in concreto*: a matemática, diferente da filosofia, “logo corre para a intuição, onde considera o conceito *in concreto*, ainda que não empiricamente; ela o considera, na verdade, na intuição que expõe *a priori*, i. e., que ela construiu e na qual aquilo que se segue das condições universais da construção tem de valer universalmente também para o objeto do conceito construído”¹⁹⁶. Pela exposição de um conceito *in concreto*, procedimento essencial para a compreensão do esquematismo, compreendemos, tal como Hintikka e Winterbourne, uma forma de instâncias (ou casos, situações) individuais, em oposição à generalidade do conceito *in abstracto*¹⁹⁷. Essa passagem permite dar força à tese de que o que é exposto na intuição *a priori* é um procedimento de construção: quando a quantidade é exposta na intuição *a priori*, o conceito é *construído*.

Uma intérprete como Alexandra Makowiak vai destacar justamente o caráter “dinâmico” ou “metódico” do esquematismo e a própria atividade imaginativa como a expressão desse procedimento. O esquema é entendido por ela, nesse sentido, menos como uma representação e mais como uma regra procedimental. Por mais que a apresentação kantiana do esquema pareça mecânica — o que pode resultar em mais dúvidas do que respostas —, ela não deve fazer “esquecer o dinamismo subjacente à produção [do esquema]: exatamente da mesma maneira que não compreendemos que a linha possa figurar o tempo a não ser segundo a condição de prestar atenção no movimento de seu traçado mais do que no próprio traçado, não se pode compreender a relação entre um esquema e sua categoria senão prestando atenção no processo segundo

¹⁹⁴ *KrV*, A 713, B741.

¹⁹⁵ *KrV*, A 714-15, B 742-3.

¹⁹⁶ *KrV*, A 716, B 744-5.

¹⁹⁷ Winterbourne, *op. cit.*, p. 110.

o qual esse esquema é produzido”¹⁹⁸. Na verdade, quando nos voltamos para a homogeneidade entre o sensível e o intelectual, que caracteriza uma das funções do esquema, devemos nos dirigir ao próprio ato de compor o diverso na intuição: “É então a um ‘método’, como Kant diz claramente, que o esquema se refere, mais do que a uma representação, sendo a imaginação menos, aqui, do que a faculdade intermediária em termos de fontes de representações entre a sensibilidade e o entendimento, que o nome dado ao processo”¹⁹⁹. Essa concepção de esquema há de contribuir para a distinção entre a imaginação produtiva e a reprodutiva, uma vez que o esquema, enquanto regra procedimental, distingue-se, como o texto kantiano indica, de uma imagem. O esquema é, desse modo, um índice do caráter transcendental (e não empírico) da imaginação produtiva: “Desse ponto de vista, todo o capítulo do esquematismo pode ser lido como uma maneira de reexpor a distância que há entre a imagem e o esquema, ou seja, de novo, entre a função puramente reprodutiva da imaginação — que restitui as imagens do visível — e sua função produtiva — que produz os esquemas para nossos conceitos”²⁰⁰. Com efeito, o ato aqui pressuposto, fundamento desse procedimento que constitui o esquematismo, é a própria síntese *a priori* promovida pela imaginação produtiva: “pode-se considerar que Kant poderia conservar alguma coisa do alinhamento de 5 pontos, um após o outro, para ilustrar o que seria o esquema do número cinco: não seria a imagem desses cinco pontos, que não é, como tal, ‘a visão de uma intuição singular’, pura reprodução do sensível, mas o *ato* que consiste em ‘colocar cinco pontos um após o outro’. Com efeito, como precisaria a primeira dedução, se eu quero ‘me representar um certo número, devo necessariamente inserir essas diversas representações umas após as outros no pensamento’ (A 102)”²⁰¹. Nesse sentido, Makowiaki defende, como procuraremos mostrar nos próximos capítulos, que na subsunção dos fenômenos pelas categorias há uma síntese figurativa da imaginação, que leva à determinação transcendental do tempo, aquilo em que consiste o próprio procedimento que configura o esquematismo. Nas palavras da intérprete: “Que no fundo de cada subsunção das categorias haja o ato prévio de uma síntese figurada, que Kant tenha de início pensado em sua relação com uma intuição *dada*, é o que confirmará a maneira como ele vai reformular cada um dos esquemas (notadamente aquele do número), mostrando que eles

¹⁹⁸ Makowiak, Alexandra. *Kant, l'imagination et la question de l'homme*. Grenoble: Millon, 2009, p. 199.

¹⁹⁹ Makowiak, *op. cit.*, *loc. cit.*

²⁰⁰ Makowiak, *op. cit.*, p. 200.

²⁰¹ Makowiak, *op. cit.*, p. 201.

contêm uma síntese desse tipo, e que é a esse título que podem ser definidos, como ‘determinações transcendentais do tempo’²⁰².

Já Olavo Calábria Pimenta²⁰³, para tratar do problema do esquematismo, recua — se é que se pode falar, aqui, de recuo ou de avanço — para um problema que anunciamos na Introdução desta dissertação, que é o do estatuto da imaginação na obra de Kant. Para tanto, de modo similar a Makkreel (no primeiro capítulo de seu livro) e a Makowiaki, Calábria Pimenta recorre a obras como a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), as *Preleções sobre Metafísica* e as *Reflexões sobre Antropologia*. Para ele, “segundo Kant a imaginação tem sim o status de uma capacidade com identidade própria”²⁰⁴. A imaginação não é, como a *Dedução B* pode enganosamente sugerir, assimilável ao entendimento (algo que se poderia supor da interpretação de Cohen). Ao lado dos sentidos (externo e interno), ela é “nossa habilidade complexa de lidar com intuições em geral”²⁰⁵. Tal como nós, Calábria Pimenta também defende que essa faculdade “apresenta o caráter de espontaneidade, equivalente neste aspecto”, segundo o comentador, “ao entendimento e em oposição aos sentidos, que consistem numa mera receptividade das impressões”²⁰⁶. Calábria Pimenta também distingue a imaginação entre uma “conduta autônoma” e uma “conduta heterônoma”, cuja distinção depende do tipo de síntese que ela efetua: “no primeiro caso (autonomia) correspondendo às duas primeiras sínteses descritas na primeira versão da *Dedução*, isto é, a da apreensão e a da reprodução na imaginação que reúne subjetivamente a multiplicidade sensível dada pelos sentidos no objeto chamado aparecimento, enquanto que no segundo caso (heteronomia) correspondendo à síntese da reconhecimento no conceito que unifica objetivamente, ou seja, sob regras provenientes do entendimento, o múltiplo anteriormente reunido no aparecimento, transformando-o no objeto da experiência denominado ‘fenômeno’”²⁰⁷. Aqui nossa posição distancia-se da de Calábria Pimenta, porque, como procuraremos mostrar no próximo capítulo, em nenhuma dessas sínteses há, a nosso ver, plena “autonomia” em relação ao entendimento: mesmo nas sínteses imaginativas da *Dedução A*, a síntese é, ainda, elevada a conceitos, caso contrário nos manteríamos em um

²⁰² Makowiak, *op. cit.*, p. 203.

²⁰³ Pimenta, Olavo Calábria. *A imaginação de Kant e os dois objetos para nós: e ainda, a propósito da doutrina do esquematismo e das duas deduções das categorias*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2012.

²⁰⁴ Pimenta, *op. cit.*, p. 116.

²⁰⁵ Pimenta, *op. cit. loc. cit.*

²⁰⁶ Pimenta, *op. cit., loc. cit.*

²⁰⁷ Pimenta, *op. cit.*, p. 116-17.

conhecimento confuso. Se Calábria Pimenta entende a autonomia, no entanto, como uma “não assimilação” ao entendimento, ou, em outros termos, como uma atividade que é exclusiva da imaginação, como uma síntese que não possa ser reduzida à síntese intelectual, sim, há relativa autonomia da imaginação. Todavia, ainda defendemos que também na *Dedução B* há uma síntese imaginativa que não pode (com risco de prejuízo da própria *Dedução* e do que a ela se segue, o esquematismo) ser reduzida à síntese intelectual promovida pelo entendimento. Sendo assim, reservaremos o qualificativo “autônoma” exclusivamente para a atividade imaginativa na reflexão estética — no caráter estético da imaginação, portanto —, quando, de fato, a relação com o entendimento não é de subordinação, e Kant é explícito ao falar de uma “liberdade da imaginação”, que esquematiza *sem conceitos*.

A partir da leitura dos textos em torno da antropologia, Calábria Pimenta, para ressaltar o estatuto da imaginação enquanto uma faculdade com identidade própria, estabelece uma distinção entre uma imaginação (i) *formadora*, (ii) uma imaginação *associativa* e (iii) uma imaginação responsável pela *afinidade* (síntese produtiva), sobre a qual comentaremos mais detidamente no próximo capítulo. O que é fundamental é a terceira operação da imaginação, que terá relação direta com o esquematismo e que dará ocasião para o intérprete propor a sua tese, com a qual em grande medida concordamos: “os esquemas transcendentais, ou determinações transcendentais do tempo, devem ser produzidos mediante sínteses espontâneas que a imaginação opera exclusivamente sob a multiplicidade *a priori* do tempo, enquanto que os outros dois tipos de esquemas requerem ainda operações sobre a multiplicidade pura do espaço e a empírica das impressões que proporcionam figuras ou imagens particulares (construções ou exemplos) que lhes correspondem. [Os esquemas] resultam das sínteses elaboradas exclusivamente sobre a multiplicidade pura do tempo”²⁰⁸, e por isso, segundo o intérprete, os esquemas transcendentais não podem reduzir-se a qualquer imagem.

Também nos é útil, para os propósitos que se seguirão nesta dissertação, apresentar uma interpretação que leia o próprio esquematismo da *Crítica da Razão Pura* à luz de certos conceitos da *Crítica da Faculdade de Julgar*. É o caso da interpretação de Samantha Matherne a respeito da expressão kantiana “a *arte* do esquematismo”. Por mais que não concordemos com um paralelismo estrito entre a noção de arte da *1ª Crítica* e a

²⁰⁸ Pimenta, *op. cit.*, p. 176.

noção de arte da 3ª — particularmente, de arte do gênio —, Matherne foi bem-sucedida em compreender o caráter críptico do próprio esquematismo — enquanto arte oculta das profundezas da alma — e sua relação com a faculdade de julgar enquanto um *talento*, a que Kant faz referência na introdução que antecede o próprio capítulo *Do esquematismo*. Não acreditamos que a arte do esquematismo da 1ª *Crítica* possa ser reduzida à arte enquanto produção artística, como concebida na 3ª *Crítica* — caso em que, a nosso ver, a reflexão estética poderia ser reduzida ao domínio cognitivo e dispensaria um tratamento transcendental dos juízos típicos do âmbito do gosto. No entanto, uma leitura caridosa da interpretação de Matherne pode dar ensejo para que compreendamos a arte do esquematismo da 1ª *Crítica* a partir de aproximações elucidativas, indicações que possam ser úteis para, a despeito da diferença, compreender a arte do esquematismo naquilo que ela pode partilhar com a arte no sentido da 3ª *Crítica*. De fato, tomar a arte (*Kunst*) no sentido definido no §43 da *Crítica da Faculdade de Julgar (Von der Kunst überhaupt)* pode dar importantes indicações da natureza enigmática do procedimento kantiano. Por mais que a maior parte dos comentadores enfatizem essa expressão como a própria metáfora de uma obscuridade infensa a qualquer luz²⁰⁹, Matherne toma-a em sentido “rigoroso”: no §43, “Kant oferece a sua definição de *Kunst* entendida não como um produto, por exemplo, a *Mona Lisa*, mas como uma *atividade* que um agente empreende, por exemplo, na arte da pintura (...). A produção por meio da liberdade que ele tem em mente aqui envolve um agente ‘que concebe um fim’, e *Kunst* é a atividade por meio da qual ela [a artista] chega a esse fim”²¹⁰; mais à frente, Matherne escreve: “Kant defende que a *Kunst* exige habilidades práticas, ou o que nós podemos chamar de ‘experiência prática’ (*know-how*); de modo a colocar nosso conhecimento teórico em uso em uma situação prática, precisamos da *Kunst* associada com uma experiência”²¹¹. Para expressar esse sentido de *Kunst* e estabelecer o vínculo com o esquematismo, Matherne se volta para a definição e para as características do

²⁰⁹ Strawson, por exemplo, defende que a expressão kantiana indica que a imaginação é uma “faculdade mágica”, algo que, estando oculto nas profundezas da alma, é algo que nunca compreenderemos. Cf. Strawson, P. F. “Imagination and Perception”. Republicado em *Freedom and Resentment and Other Essays*. New York: Harper & Row, 1974, p. 47. Makowiak chega a falar da possibilidade de, nesse caso, a imaginação apresentar-se como um “*deus ex machina*”: “a apresentação do esquema como ‘terceiro termo’ que deve conectar a categoria e o sensível dá um toque mecânico e abstrato a essa apresentação, dando a impressão de que a imaginação intervém, tal como um *deus ex machina*, nesse processo” (Makowiak, *op. cit.*, p. 198).

²¹⁰ Matherne, Samantha. “Kant and the art of schematism”. In: *Kantian Review*, v. 19, issue 02, July 2014, p. 183.

²¹¹ Matherne, *op. cit.*, p. 184.

gênio. O gênio tem um *talento original* que o diferencia do mero “artesão”: “Diferente das atividades envolvidas tanto na ciência quanto no artesanato, em que o agente é guiado pelas regras e procedimentos previamente dados, a produção artística é guiada pelo talento inato do artista: ‘gênio... é um *talento* para produzir, para o qual nenhuma regra pode ser dada, não uma predisposição que possa ser aprendida de acordo com alguma regra’ (*KU 5: 307*)”²¹². Com efeito, essa produção artística vai envolver uma determinada relação entre a imaginação e o entendimento: “no processo de produção, uma artista deve decidir sobre o que ela quer apresentar através do seu trabalho artístico, ou, nos termos de Kant, ela, através do seu entendimento, deve selecionar um ‘conceito determinado do produto, como um fim’ a ser buscado (*KU 5: 317*). E ela deve, por sua vez, confiar em sua imaginação para desenvolver um modo sensível de apresentar aquele conceito, i. e., ‘uma representação (mesmo que indeterminada) do material, i. e., da intuição, para a apresentação desse conceito’ (*KU 5: 317*)”²¹³. É nesse contexto que surge o importante conceito de “ideia estética” (do qual trataremos no Capítulo 4), fundamental para compreender a poder da imaginação na *3ª Crítica*, em que também se destaca a sua “liberdade”: “De acordo com Kant, uma ideia estética é a apresentação imaginativa do conceito que a artista quer apresentar através do seu trabalho. Entretanto, diferente de uma cognição ordinária, em que a imaginação é obrigada a apresentar o conteúdo lógico do conceito em questão (*KU 5: 317*), no gênio a imaginação é livre dessa obrigação e é capaz de adicionar vários ‘atributos estéticos’, i. e., atributos que a artista subjetivamente conecta ao conceito (*KU 5: 315*). Esses atributos estéticos se amalgamam em uma ideia estética e é através dessa ideia livremente criada que o conceito relevante é apresentado”²¹⁴.

Mas como pensar o esquematismo, que envolve uma determinação transcendental do tempo, a partir de uma produção que envolve um fim ou uma experiência (no sentido de um “saber fazer”) e que é próprio do *gênio* (segundo a própria Matherne)? A intérprete parte do que ela considera a função geral do esquematismo, a saber, explicar como é possível para nós enunciar juízos em que aplicamos conceitos a intuições. Nesse sentido — tal como nós também defendemos —, a intérprete sustenta que, para responder a essa questão, Kant precisa enfrentar um problema mais extremo, vinculado ao esquematismo

²¹² Matherne, *op. cit.*, p. 185.

²¹³ Matherne, *op. cit.*, *loc. cit.*

²¹⁴ Matherne, *op. cit.*, p. 185.

de conceitos puros do entendimento (e menos, nesse caso, ao esquematismo de conceitos sensíveis puros — como no exemplo do esquema do triângulo — e de conceitos empíricos — como no exemplo do esquema do cachorro), que é o problema da heterogeneidade das representações sensíveis puras e intelectuais puras. Para tanto, Matherne inclusive se reporta a uma expressão da 3ª Crítica, particularmente ao momento em que Kant afirma que o “entendimento, com seus conceitos, e a sensibilidade, com suas intuições, são ‘dois elementos heterogêneos’ (KU 5: 401)”²¹⁵. Para explicar como Kant resolve o problema da heterogeneidade, Matherne faz uso da noção de *Gestalt*, derivada, segundo ela, da noção de “monograma”, que Kant define como um “contorno” (*Umriß*), um “esboço” (*Zeichnung*) ou uma “silhueta” (*Shattenbild*) de um objeto²¹⁶: “Dado que contornos, esboços e silhuetas representam objetos *como um todo*, tomo um monograma como sendo uma representação holística de um conceito tornado sensível, i. e., uma representação de como as várias notas daquele conceito se manifestam de um modo sensível unificado. Nesse caso, poderíamos pensar o aspecto sensível de um esquema como envolvendo uma *gestalt*, i. e., uma apresentação sensível e holística de um conceito”²¹⁷. Sem um exemplo, a ideia de *Gestalt* usada por Matherne parece demasiado abstrata. Podemos pensar em uma categoria como a da causalidade. Quando Kant descreve o esquematismo transcendental como determinações do tempo, seria como se, na interpretação de Matherne, houvesse *Gestalten* temporais, quer dizer, *padrões temporais que refletem a categoria em questão*. No caso da categoria de causalidade, o esquema estabeleceria um padrão temporal segundo o qual, se A ocorre no tempo (1), então B ocorre no tempo (2). A autora conclui: “Como vemos em cada caso, então, um esquema é uma *gestalt* sensível que representa como o conceito com suas várias notas se manifestará em um todo espacial ou temporal”²¹⁸.

Partindo dessa interpretação do esquematismo, a comentadora se volta para a explicação da caracterização do procedimento como uma “arte oculta das profundezas da alma” à luz da 3ª Crítica. Segundo ela, tal como na arte concebida no §49 da 3ª Crítica, há, na arte do esquematismo, algo como uma “agência”, uma “prática”, e que mais se aproxima da prática do gênio que da do artesão. Para ela, há também um conjunto de condições de experiência prática (*know-how*) no esquematismo: “De modo a tornar um

²¹⁵ Matherne, *op. cit.*, p. 187.

²¹⁶ *KrV*, A 833, B 862 e A 570, B 598.

²¹⁷ Matherne, *op. cit.*, p. 188.

²¹⁸ Matherne, *op. cit.*, *loc. cit.*

conceito sensível (...), a imaginação deve confiar nos recursos externos do conhecimento teórico²¹⁹. (...) quando consideramos o que a imaginação deve fazer de modo a tornar um conceito sensível, descobrimos que ela confia em várias habilidades. Ela deve ser capaz de *projetar* e *antecipar* as várias notas do conceito em termos sensíveis e holísticos e, pelo menos no caso empírico, *ajustar* e *reajustar* nossa representação esquemática de um conceito baseada na experiência sensível prévia ou no conhecimento aumentado”²²⁰. Para a autora, essas projeções, antecipações e ajustes são as habilidades que contribuem para a experiência prática (*know-how*) da imaginação em suas atividades esquematizantes, o que aproxima o esquematismo da *Kunst* no sentido da 3ª *Crítica*.

No entanto, não é essa a única condição daquela *Kunst*. O esquematismo também deve corresponder à condição de adotar um fim, que é, de nosso ponto de vista, o paralelo mais delicado e polêmico estabelecido por Matherne entre a *Kunst* do esquematismo e a *Kunst* como apresentada no §49 da *Crítica da Faculdade de Julgar*. Para ela, todas as atividades do esquematismo envolvem um “fim constitutivo” da imaginação produtiva, que é um fim que ela define como aquele que adotamos de modo a sermos capazes de nos envolver em toda a atividade — o que permite vincular fim constitutivo ao conceito lato de função, isto é, atividade específica a ser desempenhada. Para Matherne, a imaginação produtiva tem um fim constitutivo: Kant “oferece uma descrição *funcional* dessa capacidade”²²¹, já que ele “sustenta que a imaginação produtiva tem uma função que é teleologicamente almejada em um fim particular”²²². Para a intérprete, esse fim é o que ela considera como sendo um “fim constitutivo que devemos adotar de modo a exercitar totalmente a imaginação produtiva”²²³, o que inclui o esquematismo: “todo esquematismo envolve alguma forma de adoção de um fim: uma vez que vamos nos envolver em alguma atividade, digamos, melhorar o que cozinhamos em casa ou exercitar nossa imaginação produtiva, vamos nos comprometer com a adoção de certos fins”²²⁴, o que coadunaria

²¹⁹ É preciso dizer que, nesse ponto, Matherne talvez esteja confundindo um conhecimento teórico, obtido através do esquematismo dos conceitos puros do entendimento, de uma aplicação de um conhecimento teórico. Para que ela sanasse essa confusão, teria que trazer para a discussão a primeira seção da *Primeira Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar*, quando Kant distingue proposições práticas que são corolários do conhecimento teórico, como seriam aquelas que constituem a psicologia empírica, por exemplo.

²²⁰ Matherne, *op. cit.*, pp. 191-2.

²²¹ Matherne, *op. cit.*, p. 193.

²²² Matherne, *op. cit.*, *loc. cit.*

²²³ Matherne, *op. cit.*, p. 193-4.

²²⁴ Matherne, *op. cit.*, p. 195.

com a afirmação kantiana de que a faculdade de julgar, que está envolvida no esquematismo, deve ser exercitada.

Resta a ela aproximar a *Kunst* do esquematismo da *Kunst* propriamente do gênio. A arte do esquematismo é mais próxima dessa arte do gênio do que daquela do artesão porque o esquematismo também envolve, segundo ela, originalidade e algo de inato, de “talento natural”, de um “dom da natureza”: “o que alinha o esquematismo com o gênio mais decisivamente é o modo pelo qual envolve a primeira e quarta características do gênio: a originalidade e ser o resultado de um dom natural”²²⁵. Essa originalidade vincula-se a dar a norma à própria atividade, segundo Matherne: “Tanto no gênio quanto no esquematismo, o modo pelo qual (1) a imaginação apresenta um conceito (através de uma ideia estética ou de um esquema) e (2) o ‘material’ (o meio da artista ou o diverso da intuição) que é manipulado deve ser guiado por normas dadas a si mesmo”²²⁶. No primeiro caso, Matherne, como vimos, entende que, para apresentar um conceito por meio de um esquema, a imaginação necessita de uma “experiência prática” que se assente no exercício da própria faculdade de julgar. No segundo caso, Matherne sustenta que, quando sintetizamos uma intuição de acordo com um esquema, essa atividade envolve normas dadas a si mesmo: “dado que um esquema é uma representação que nossa imaginação desenvolve internamente que pode servir como uma regra ou procedimento para seguirmos ao sintetizar a intuição, quando na verdade realizamos essa síntese, nossa atividade será guiada por uma norma dada a nós mesmos. Em última instância, já que normas dadas a nós mesmos guiam nossas atividades esquematizantes desse modo, isso espelha a originalidade envolvida no gênio”²²⁷.

Se Matherne entende esse “espelhamento” entre a arte do esquematismo e a atividade do gênio no sentido de uma aproximação que encerra paralelos e guarda similitudes, e não como uma identificação que tornaria parte da 3ª *Crítica* desnecessária, consideramos a sua interpretação elucidativa. Assim ela conclui: “demo-nos conta de que o esquematismo não só envolve experiência prática (*know-how*) e a adoção de fins (*ends-adoption*), como também que ele, tal como o gênio, envolve originalidade restrita e um dom natural oculto”²²⁸.

²²⁵ Matherne, *op. cit.*, p. 196.

²²⁶ Matherne, *op. cit.*, p. 198.

²²⁷ Matherne, *op. cit.*, *loc. cit.*

²²⁸ Matherne, *op. cit.*, p. 199.

Essa interpretação é das mais interessantes no sentido de alinhar-se com os nossos propósitos, quando nos colocamos a tarefa de expor conjuntamente os caracteres teórico e estético da imaginação, tal como, em certo sentido, Mörchen, Makkreel, Gibbons, dentre outros. Rebecca Kukla²²⁹, em particular, expressa a justificativa desse propósito na seguinte convicção: “não podemos entender apropriadamente o programa epistemológico crítico de Kant ou sua consideração da cognição empírica sem também entender sua consideração do juízo estético, imaginação e sensibilidade”²³⁰

Resta, ainda, nos voltar para aquela que consideramos, dentre as recentes publicações sobre o tema, a mais relevante tese sobre o esquematismo e a síntese da imaginação, que é a tese de Lara Scaglia²³¹. A tese de Scaglia tenciona, como objetivo geral, contrapor-se àquelas posições detratoras do esquematismo, que ora o tomam como pseudoproblema, ora como problema não resolvido. Ainda que ela retome o uso de Kant do termo “esquema” em textos pré-críticos, como o sentido metafísico de esquema na *Nova Dilucidatio* (1755)²³² e o esquema como um “contorno” na *Dissertação* de 1770²³³, além de se remeter à discussão do opúsculo de 1764, a intérprete se volta principalmente para o esquematismo na *Crítica da Razão Pura*. Scaglia reconhece Cohen como um dos primeiros a lançar luz sobre o capítulo *Do esquematismo*, quando afirma que o papel do esquematismo é fundamental para as distinções entre, primeiro, os domínios lógico e transcendental e, segundo, os juízos analíticos e sintéticos — ainda que, a nosso ver,

²²⁹ Kukla, Rebecca, ed., *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

²³⁰ Kukla, *op. cit.*, p. 1.

²³¹ Scaglia, Lara. *Kant's notion of transcendental schema. The constitution of objective cognition between epistemology and psychology*. Berlin: Peter Lang, 2020.

²³² Na *Nova Dilucidatio*, há ocorrências como: “Não se segue do fato de que Deus simplesmente estabeleceu a existência das coisas que haja também uma relação recíproca entre essas coisas, a menos que o mesmo esquema do entendimento divino, que dá existência, também tenha estabelecido as relações das coisas umas com as outras, ao conceber suas existências como correlacionadas umas com as outras” (AA, I, 393, tradução nossa). Mais à frente: “O esquema do entendimento divino, a origem das existências, é um ato duradouro (é chamado de preservação); e nesse ato, em quaisquer substâncias que são concebidas por Deus como existindo isoladas e sem quaisquer determinações relacionais, nenhuma conexão entre elas e nenhuma relação recíproca entraria no ser” (AA, I, 414, tradução nossa). O sentido metafísico de esquema a que nos referimos vincula-se justamente a relação entre o entendimento divino e as coisas criadas, que, antes de o serem, são como “esquemas” nesse entendimento.

²³³ Na *Dissertação de 1770*, o sentido se aproxima mais do da *Crítica*, ao pensar o esquema como vinculado a princípios formais do “universo fenomênico”, o tempo e o espaço: “Vou desde já demonstrar que esses princípios do *universo fenomênico*, absolutamente primeiros, universais [*catholica*] e como que esquemas e condições também de tudo o que é sensitivo no conhecimento humano, são dois: tempo e espaço” (AA, II, 398, tradução de Paulo Licht dos Santos). Mais à frente: “*O espaço não é algo de objetivo e real, nem substância, nem acidente, nem relação, mas é subjetivo e ideal e como que um esquema proveniente da natureza da mente segundo uma lei estável para coordenar entre si absolutamente tudo o que é sentido externamente [externe sensa]*” (AA, II, 404, tradução de Paulo Licht dos Santos).

Cohen tenha dado pouca atenção, como dissemos, à imaginação nesse processo. Tal como nós, Scaglia se volta para a imaginação em sua determinação transcendental do tempo: “A noção de Kant de esquematismo tem que ser explicada como determinações do tempo produzidas pela faculdade da imaginação, distinta de imagens e conceitos, relacionadas estritamente a conceitos puros, embora diferentes em sua função específica”²³⁴. Como também defendem intérpretes como Pippin, Allison, Ferrarin e Christel Fricke, a atenção se volta, agora, para *como* o uso das categorias é possível: “‘aquelas’ categorias que devem ser aplicadas à experiência já foram demonstradas por Kant; agora o foco é em ‘como’ esse uso é possível e essa questão só pode ser feita depois da demonstração da necessidade de uma colaboração entre as faculdades implicadas na constituição do conhecimento, que é apenas depois da Analítica dos Conceitos”²³⁵. Na resolução desse problema, o tempo há de estabelecer a mediação, e a ênfase na temporalidade e no papel dela para a solução do problema do esquematismo, aproxima a tese de Scaglia à de Heidegger: “De acordo com Kant, o único elemento que pode auxiliar na mediação entre o nível intelectual e o sensível, portanto que fornece uma solução para a principal questão que o esquematismo tenciona resolver (a saber, a não-homogeneidade entre categorias e fenômenos), é o *tempo* (KrV A 138-139/ B 177-178): de um lado, ele compartilha a homogeneidade com a sensibilidade, porque cada representação deve ser dada no sentido interno. Por outro lado, de modo similar às categorias, o tempo é necessário e universal e é a mais geral dentre as regras *a priori* porque é a condição básica de todas as representações possíveis”²³⁶. No entanto, de modo a reforçar a própria tese e não gerar ambiguidades, Scaglia se volta para uma importante distinção kantiana, que é a distinção entre uma autoconsciência empírica — vinculada ao tempo — e uma autoconsciência transcendental — vinculada à apercepção pura: “O tempo, i. e., a forma do sentido interno, é definido também como a apercepção empírica (KrV A 34/ B 51; KrV A 107; KrV B 158). (...) uma coisa é a experiência interna do ‘Eu’, i. e., a soma de representações no tempo, e outra coisa é seu fundamento, i. e., a unidade transcendental. A temporalidade pode ser considerada como a própria e primeira característica de uma ordem unitária e única na experiência, sem a qual representações únicas seriam indistinguíveis e indefiníveis. (...) Mas o que a temporalidade significa de fato? É um princípio da física? Um ideal, uma regra abstrata? (...) Não é uma característica do ‘Eu penso’, mas tem um

²³⁴ Scaglia, *op. cit.*, p. 74.

²³⁵ Scaglia, *op. cit.*, p. 76-7.

²³⁶ Scaglia, *op. cit.*, p. 78.

papel importante em caracterizar apenas a consciência empírica, como Kant menciona em muitas passagens”²³⁷. É a partir dessa consciência empírica, que é efeito do tempo e que traz o intelectual para o sensível e concreto, que se deve pensar o papel do tempo no esquematismo e o próprio esquema como determinação transcendental do tempo, a qual deve envolver necessariamente uma síntese da imaginação: o tempo “é atributo característico do esquema, aqui geralmente projetado como essas funções transcendentais fundadas no ‘Eu penso’, que opera a aplicação de seus conceitos puros do entendimento à experiência possível. Se então, enquanto a Dedução Transcendental trata do nível geral da justificação das categorias, esquematizar as categorias é a primeira tentativa de aplicá-las ao nível empírico (...). Depois do argumento da Dedução, de acordo com o qual o único uso significativo das categorias é o empírico, agora a atenção se volta para a realização das categorias através dos esquemas”²³⁸, determinações transcendentais do tempo, que caracterizam a consciência empírica. É justamente como a síntese imaginativa se vincula a uma determinação transcendental do tempo, e como essa determinação transcendental do tempo fornece esquemas para as categorias, que gostaríamos de mostrar na primeira parte desta dissertação (até o Capítulo 3).

Esse recenseamento da fortuna crítica, ao qual decidimos exaustivamente timbrar como sendo o progresso do problema do estatuto da imaginação na filosofia de Kant, expressa a complexidade da atividade imaginativa e, por essa razão, do próprio esquematismo, operação ou procedimento em que se destaca o seu caráter teórico ou o seu papel na cognição. No próximo capítulo, vamos nos voltar, como investigação dos pressupostos da relação da imaginação com o procedimento do esquematismo, ao caráter espontâneo dessa faculdade, expresso em sua síntese *a priori*.

²³⁷ Scaglia, *op. cit.*, p. 78-9.

²³⁸ Scaglia, *op. cit.*, p. 79.

CAPÍTULO 2

A IMAGINAÇÃO ESPONTÂNEA: IMAGINAÇÃO E SÍNTESE A *PRIORI*

Uma consciência perceptiva aparece como passividade. Ao contrário, uma consciência imaginante se dá a si mesma como consciência imaginante, isto é, como uma espontaneidade que produz e conserva o objeto como imagem.

Sartre, *O imaginário*, capítulo 1, 5.

I. Consciência imaginante sartriana e imaginação espontânea kantiana

A epígrafe sartriana, como um meio de entrar na questão deste capítulo, talvez nos auxilie a deixar claro como Kant abandona, em certo sentido, a restrição a uma imaginação meramente reprodutiva, na medida em que destaca o caráter sintético da imaginação transcendental. Kant abandona essa restrição não ao afirmar a sua inexistência, mas ao colocar a imaginação produtiva como sua condição, orientando-se para o aspecto transcendental da imaginação ao mesmo tempo em que se afasta de uma investigação psicológica dessa faculdade. Entender essa separação permite-nos colocar em perspectiva aqueles supostos paradoxos aos quais nos referíamos no capítulo anterior: em que sentido a imaginação transcendental é sensível e intelectual, espontaneidade e autoafecção, ativa e, na formação de juízos de conhecimento, ainda subordinada ao entendimento. Mas, acima de tudo, permite-nos entender como ela é sintética ou, até mesmo, a fonte mais privilegiada da atividade sintética.

À imaginação transcendental associa-se a síntese e, por assim dizer, a unidade do entendimento, inevitavelmente subordinada a uma *consciência*. Nesse sentido, se a atividade sintética deve ser compreendida como um índice de espontaneidade, não se pode dizer que a imaginação transcendental seja passiva — como é a sensibilidade enquanto receptividade. Se as expressões sartrianas cabem nessa reflexão é no sentido de a consciência imaginante sartriana também apresentar-se como atividade e espontaneidade. A imaginação ou a consciência imaginante de Sartre se vinculará, todavia, a uma imaginação criativa que não se identifica com a imaginação produtiva kantiana, ainda que o filósofo francês pressuponha a tese de Kant de que há uma

“irreduzível heterogeneidade da sensação e do pensamento”²³⁹ e de que a consciência imaginante é homogênea à consciência perceptiva e à consciência enquanto pensamento. Na descrição fenomenológica sartriana, há ainda, no entanto, certa consideração que aponta para a imaginação no tempo empírico (como é a de Descartes e a de Espinosa), ainda que esse objeto a que ela se remete, na medida em que não se identifica com o objeto da percepção, seja uma imagem por ela produzida: “Produzir em mim a consciência imaginante de Pierre”, escreve Sartre, “é fazer uma síntese intencional que reúne em si uma série de momentos passados, que afirma a identidade de Pierre através dessas diversas aparições e que se dá esse objeto idêntico sob certo aspecto (de perfil, de pé, com o busto etc.)”²⁴⁰. Para Sartre, o objeto da imagem nunca está previamente *aí*, mas é, em sua ausência, posto pela consciência imaginante, e isso constitui a sua particularidade: o objeto intencional da consciência imaginante “não está aí e é posto como tal, ou que ele não existe e que é colocado como inexistente, ou, ainda, que não é colocado de modo algum”²⁴¹. Nesse sentido, Pierre é “intuitivo-ausente, um dado ausente à intuição”²⁴², o que certamente não coaduna inteiramente com a imaginação transcendental kantiana, que, como veremos, realiza uma síntese justamente sobre o que é recebido pelo sentido. Essa imaginação, baseada na criação de um “intuitivo-ausente”, é mais parecida com a imaginação espinosana, em que o vínculo entre ideias associadas a corpos diferentes, A e B, implica a contemplação de A, ausente, quando da presença de B, fenômeno que dá azo para perceber na contemplação imaginativa espinosana algo de “alucinatório”²⁴³: tomar o ausente como efetivamente presente. Em Sartre, essa atividade imaginativa constitui o caráter criativo da consciência imaginante.

Com efeito, a imaginação sartriana é, de fato, ativa e criativa, porque produz e conserva o objeto enquanto *imagem*, não o reduzindo a uma mera percepção, mas não

²³⁹ Sartre, *O imaginário*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Editora Ática, 1996, p. 93.

²⁴⁰ Sartre, *op. cit.*, p. 27.

²⁴¹ Sartre, *op. cit.*, *loc. cit.*

²⁴² Sartre, *op. cit.*, p. 28.

²⁴³ *Ética*, II, proposição XVII: “Se o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um Corpo externo, a Mente humana contemplará esse mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo”. No corolário à demonstração dessa proposição, Espinosa escreve: “A Mente humana poderá contemplar, como se estivessem presentes, os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi afetado uma vez, ainda que não existam nem estejam presentes”. Propriedade bastante canhestra da imaginação espinosana: podemos contemplar os corpos mesmo que os corpos não estejam *aí*, para serem contemplados. Pierre Macherey, comentando essa passagem, nota que, na assunção da existência presente de um corpo ausente pela contemplação imaginativa, haveria um “caráter propriamente alucinatório”. Cf. Macherey, Pierre, *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La deuxième partie: La réalité mentale*. Paris: PUF, 1997, p. 179).

possui o sentido produtivo da imaginação kantiana, de tornar-se unidade da própria experiência enquanto produtora de uma representação transcendental. Talvez a distinção se coloque aqui porque, à diferença de Kant, Sartre está preocupado com uma *descrição da imaginação*, e não com uma fundamentação da própria faculdade, o que o leva a investigar “estados de consciência”, e não condições da própria experiência. No início d’*O imaginário*, Sartre, diferente de Kant, está preocupado com uma descrição fenomenológica, algo com que Kant não precisa se preocupar, já que fundamenta sua abordagem a partir da noção de condição: a invocação da condição da atividade imaginativa, que é uma condição transcendental. Se há uma “consciência imaginante kantiana”, ela não remete, apenas e necessariamente, ao mais comum significado de imaginação, semelhante ao pensado por Sartre, que é aquele que — em geral e como mencionado no §24 da *Crítica da Razão Pura*²⁴⁴ — vincula essa faculdade à presentificação do objeto, à conservação do objeto como imagem, portanto, aquele sentido de imaginação que remete a um lugar comum da modernidade: a imaginação enquanto fundamento da memória, e a memória como uma imaginação no tempo. Esse sentido, se remete a Kant, restringe-se à imaginação reprodutiva, cujo fundamento é a própria imaginação transcendental.

Desse modo, na medida em que, como indicado na epígrafe, Sartre encontre também espontaneidade e produtividade na consciência imaginante, a citação restringe-se a dar ocasião para que, de modo a compreendermos a imaginação kantiana, estabeleçamos o sentido preciso dessas qualificações das quais Kant também faz uso, se não as inaugura. A consciência imaginante sartriana é criativa e espontânea porque é um ato da consciência enquanto a consciência produz e conserva os objetos em imagem no interior dela. Há, para o filósofo francês, uma bifurcação entre a percepção e a imaginação, de tal maneira que, na contramão de Kant, Sartre rejeita o papel da imaginação no interior da percepção. A percepção possui uma positividade, que é recebida passivamente, que é posta, na verdade, para que a imaginação possa se lhe opor, como a sua negação. Nesse sentido, diferente da imaginação kantiana, a imaginação sartriana é espontânea e criadora no sentido de que as imagens que formamos não estão subordinadas ao que encontramos no “mundo real”, isto é, ao que em Kant consiste na própria apreensão fenomênica.

²⁴⁴ AA, III, B 151: “*Imaginação* é a faculdade de representar um objeto mesmo *sem sua presença* na intuição”.

Se, nesse ponto, déssemos por esgotado o cotejo entre a espontaneidade que Kant e Sartre atribuem à imaginação, seríamos, de certo modo, injustos com o filósofo francês, e confundiríamos aquele que se pôs a ler este texto, na medida em que o leitor seguramente não entenderia a estratégia de dar início a uma investigação a respeito da espontaneidade imaginativa a partir de um filósofo que não só se distancia de Kant, como também não deixa abertura para ingressar na autêntica questão kantiana sobre a imaginação. E estaríamos, nesse caso, induzindo o leitor ao erro. Armamos um confronto entre Sartre e Kant porque nos limitamos às primeiras páginas d'*O imaginário*, em que, de fato, o que o filósofo francês opera não é a fundamentação, a partir de princípios, de uma questão transcendental, mas os principais pontos de articulação de uma descrição fenomenológica, sem a qual, aliás, não se efetuariam seus estudos de psicologia fenomenológica. Isso não é Kant. No entanto, é na conclusão que Sartre coloca, de maneira explícita, a pergunta que deixa aberta a porta para um retorno à espontaneidade imaginativa *de* Kant, à pergunta que mostra a necessidade de enfrentar a questão kantiana da imaginação transcendental e, nesse sentido, dar as razões kantianas dessa espontaneidade: “Quais são as características que podem ser conferidas à consciência pelo fato de que é uma consciência que pode *imaginar*? Essa questão pode ser tomada no sentido de uma análise crítica sob a forma: o que deve ser a consciência em geral se é verdade que uma constituição pode ser sempre possível? E, sem dúvida, é sob essa forma que nossos espíritos, habituados a colocar as questões filosóficas em perspectivas kantianas, compreenderiam melhor”²⁴⁵. De fato, esse não é o sentido fenomenológico, mas é um sentido ao qual Sartre aponta²⁴⁶ e é também o sentido que nos importa, a saber: sem a necessidade de uma descrição fenomenológica, chegarmos também a algo que possamos chamar de imaginação espontânea, e que talvez remeta para a polêmica hipótese de que, na conjugação entre a natureza dupla e a produtividade da imaginação, ela é uma raiz comum entre entendimento e sensibilidade, de que resulta seu papel básico na constituição da consciência: “a imaginação, longe de aparecer como uma característica *de fato* da consciência, desvendou-se como uma condição essencial e transcendental da consciência. É tão absurdo conceber uma consciência que não seria capaz de imaginar

²⁴⁵ Sartre, *op. cit.*, p. 233, grifos do autor.

²⁴⁶ É importante que levantemos a hipótese, aqui, de o transcendental em sentido sartriano remeter ao sentido de predicação da essência, de modo que ser consciente e ser capaz de imaginar tornem-se o mesmo ato. No entanto, dada a citação explícita de Kant, não é desarrazoada a hipótese de Sartre referir-se, aqui, a uma imaginação produtiva e espontânea, capaz de uma atividade que não é a da mera associação de representações sensíveis.

quanto conceber uma consciência que não pudesse efetuar o *cogito*²⁴⁷. Diríamos, é absurdo uma consciência, ao menos no sentido kantiano, incapaz da síntese. E consciência capaz de síntese é, em sentido kantiano, uma consciência que imagina. Com efeito, em consonância com Freydberg, para quem uma investigação sobre a imaginação não deve contornar o papel da *síntese* (o centro do “sistema nervoso central’ da filosofia crítica”²⁴⁸, na metáfora proposta pelo intérprete), também assumimos que não podemos compreender o papel da imaginação sem dedicar algumas páginas à compreensão da relação dela com a própria síntese.

Pois é justamente no caráter espontâneo da imaginação na *Dedução A*, em que a faculdade se apresenta como um entremeio da tripla síntese, que notamos o vínculo da imaginação transcendental com a sensibilidade e o entendimento em seus aspectos apriorísticos. Lá, deparamos, pela primeira vez, com o espontâneo e produtivo em sentido propriamente kantiano, por mais que os adjetivos possam acompanhar, após Kant, outras visões sobre uma tal “consciência imaginante”, como na visão de Sartre.

II. Imaginação e síntese *a priori*

Para mostrar que as categorias tornam a experiência possível, a imaginação transcendental, seja na *Dedução A*, seja na *B*, é tratada de certo ponto de vista de sua *síntese*, que é uma atividade que se desdobra de sua função e que se funda em seu caráter espontâneo. No capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, o enfoque é dado, como já dissemos, à *aplicação* das categorias aos fenômenos. Nesse caso, será outra a abordagem sobre a função da imaginação, mas que deve vincular-se, no entanto, à síntese tratada até aquele momento: a partir do caráter espontâneo dessa faculdade, é produzida uma representação (o esquema transcendental) que media uma subsunção (operada pela faculdade de julgar) “através da síntese transcendental da imaginação”²⁴⁹. De um lado, os conceitos puros do entendimento; do outro, as intuições recebidas na sensibilidade; no meio, o esquema transcendental produzido pela imaginação. Mas, antes de abordar o mecanismo dessa subsunção que se relaciona à síntese transcendental da imaginação, é preciso compreender como esse esquema é um produto de certo caráter espontâneo dessa faculdade, e que constitui, senão uma prova,

²⁴⁷ Sartre, *op. cit.*, p. 245.

²⁴⁸ Freydberg, *op. cit.*, p. 5.

²⁴⁹ AA, III, A 145, B 185.

ao menos um indício da *centralidade* da imaginação na formação de juízos de conhecimento. A defesa dessa tese nos permite, se as pretensões da tarefa não forem excessivas, propor, não uma *redescoberta do fundamento* do conhecimento, ou uma nova investigação da “raiz comum” do conhecimento, mas uma abordagem de tratamento desse fundamento (já vislumbrada por certos leitores de Kant, como Fichte²⁵⁰, Heidegger,

²⁵⁰ Como mencionamos no Capítulo 1 e como defende Rubens Rodrigues Torres Filho, a imaginação terá um papel fundamental na filosofia de Fichte. Essa imaginação, no entanto, em função do radical acosmismo fichtiano, não deve ser entendida, em absoluto, como uma imaginação “empírica”, quer dizer, tributária da percepção e dos sentidos. É nesse aspecto que Fichte se torna um herdeiro de Kant, a partir de cuja imaginação transcendental Fichte determinará uma instância originária em que sujeito e objeto se identificam. Como comenta Torres Filho: “A imaginação de que Fichte faz uma articulação fundamental de seu sistema é, ao contrário [da imaginação empírica], uma imaginação intelectual que age inteiramente *a priori* e que — talvez — mereceria até ser qualificada de ‘transcendental’” (Torres Filho, Rubens Rodrigues, *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura, em Fichte*. São Paulo: Editora Ática, 1975, p. 80). O que nos interessa é como Fichte lê a imaginação kantiana, para chegar a sua, e notavelmente vê nela uma possibilidade de, extrapolando a letra kantiana, eliminar de vez o resíduo da coisa em si. Pois será justamente no capítulo do esquematismo que o *Wissenschaftslehrer* encontrará essa possibilidade: “A *Crítica* kantiana começa com o eu, como *mero sujeito*; daí a representação da aprioridade de conceitos vazios, sobre a qual os kantianos cometeram mal-entendidos tão ridículos. Ora, um sujeito se refere sempre a um objeto e, pelo menos na representação obscura, está inseparavelmente ligado a ele: assim incorporou-se provisoriamente à *Crítica*, com o consentimento de Kant, o *objeto fora do eu*, cujo lugar próprio é o ponto de vista do senso comum. Só no meio, na *doutrina do esquematismo da imaginação*, é que o próprio eu se torna também objeto” (Fichte, *Vergleichung*; SW, II, 444-45 *apud* Torres Filho, *op. cit.*, p. 86). Essa exposição da relação entre sujeito e objeto, cujo germen Fichte vislumbra na doutrina do esquematismo, é a base para a exposição da egoidade originária em que consistem as exposições da *Doutrina-da-ciência*. Com efeito, é a duplicidade kantiana entre sujeito e objeto, entre a espontaneidade e a receptividade, a que Torres Filho, interpretando Fichte, chama de “unidade básica da *Crítica*”, que o “leitor clarividente” deveria ser capaz de vislumbrar através da doutrina do esquematismo: “É ali que se verifica que os conceitos vazios do mero sujeito, as categorias como formas-de-pensamento, ‘são, sem esquemas, apenas funções de entendimento para conceitos, mas não representam nenhum objeto’ [*KrV*, A, 147; B, 187], e que, portanto, os esquemas desses conceitos puros são ‘as verdadeiras e únicas condições para proporcionar a estes uma referência a objetos, e portanto uma significação’ [*KrV*, A, 145-46; B, 185]. Assim a sujeito-objetividade do eu transcendental tem de tornar-se explícita, para dar conta da aplicação das categorias aos fenômenos, na medida em que o *esquema*, esse *produto transcendental da imaginação* introduzido como mediador, é por um lado, ‘apenas a síntese pura, conforme a uma regra da unidade segundo conceitos em geral, que exprime a categoria’ [*KrV*, A 142; B, 181], mas, por outro, tem de ser também ‘propriamente apenas o fenômeno, ou o conceito sensível do objeto, em concordância com a categoria’ [*KrV*, A, 146; B, 186]. Por ser ‘pura (sem nada de empírico) e contudo intelectual por um lado e sensível por outro’ [*KrV*, A, 138; B, 177], a imaginação *a priori* revela-se então como a fiadora da verdadeira unidade transcendental entre sujeito e objeto. Desse modo, Fichte poderia dizer também (...) que Kant (...) tem o mérito de ‘ter posto na forma transcendental da imaginação a ideia da verdadeira aprioridade’ (Torres Filho, *op. cit.*, p. 87-8). Começaremos o Capítulo 3 a partir dessa herança do esquematismo herdada por Fichte, de modo a ingressar na questão da mediação esquemática.

Lebrun²⁵¹, Makkreel, Gibbons e Makowiak²⁵²) que possa, nos capítulos subsequentes, encaminhar-nos, guiados pela imaginação transcendental, em direção a uma abertura para a 3ª Crítica. Certos autores, alguns já mencionados no Capítulo 1, como Mörchen,

²⁵¹ Por mais que Lebrun leve em consideração a camada mais explícita do texto kantiano, segundo a qual o esquema vem mediar a heterogeneidade entre o conceito e o sensível, o comentador toma esse problema como “facilmente superável, já que os conceitos puros justamente só têm sentido tornando possível o conhecimento *objetivo*, e devem conter (*enthalten*) aquilo que é representado no objeto a ser subsumido” (Lebrun, Gérard, *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993 [1970], p. 293). Sendo assim, a obscuridade que notamos no capítulo do esquematismo (por que um esquematismo depois de uma dedução? Qual o papel do esquema na subsunção de uma intuição sob um conceito?) não parece colocar-se como um problema para Lebrun. O que não quer dizer que o esquematismo não se mostre, em alguma medida, um problema para o comentador. Mostra-se, mas principalmente no interior das problemáticas da 3ª e 2ª Críticas, quando se pensa na imagem de conceitos não sensíveis, como ideias — problema do qual não podemos tratar nesta dissertação. Ao ler o esquematismo da 1ª Crítica à luz do §59 da 3ª, Lebrun afasta-se de uma proposta que poderia remeter a Fichte, a qual restringiria o esquema a uma relação com o objeto: “... seria inexato concluir, restringindo-se a esse caso particular, que o esquema em geral é sempre o equivalente de uma relação com o objeto. A definição do esquematismo não afirma tanto: ‘procedimento geral da imaginação para conseguir para um conceito a sua *imagem*’ (B. 135). Outros conceitos não sensíveis poderão então ‘ter imagens’ sem tornar-se objetivantes, outros esquemas (os ‘objetos-em-Ideia’) poderão igualmente indicar ‘um procedimento’ (B. 440), sem nunca corresponder a um objeto possível” (Lebrun, *op. cit.*, *loc. cit.*). É nesse sentido que se deve entender um esquematismo prático, em que se torna útil a elucidativa relação entre esquema e símbolo do §59 da 3ª Crítica: “O esquema da lei prática não reenvia nunca a uma intuição real, e é por isso que seria melhor falar de símbolo, a fim de evitar um equívoco e um contrassenso sobre a moral” (Lebrun, *op. cit.*, *loc. cit.*). Quer dizer, nesse caso, é melhor falar de uma exposição *indireta* de um conceito, a partir da qual é possível representar as ideias da razão e até mesmo, como consequência maior, tomar o belo como um símbolo do bem moral: “Caso já se possa chamar de conhecimento um simples modo de representação (o que é certamente permitido caso ele não seja um princípio da determinação teórica do objeto, do que ele seja em si, mas sim da determinação prática, do que a ideia dele deve ser para nós e do seu uso conformemente a fins), então todo o nosso conhecimento de Deus é meramente simbólico; e quem o toma esquematicamente, com propriedades como entendimento, vontade, etc. — que só provam a sua realidade objetiva em seres do mundo — incorre no antropomorfismo, do mesmo modo como, se abandona tudo o que é intuitivo, incorre no teísmo, em que nada é conhecido, nem mesmo de um ponto de vista prático” (*KdU*, §59, 353). É importante que notemos, nesse sentido, que Kant não identifica o esquema como um símbolo, nem indica o simbolismo como um tipo de esquematismo. O fato de enfatizar, na 1ª Crítica, o vínculo do esquema com a exposição de um conceito na intuição lança um problema para um suposto esquematismo da 3ª Crítica, mas não nos parece que esse problema possa ser resolvido tomando o símbolo como o modo privilegiado da exposição estética, senão no momento em que o belo, como o próprio Kant discute, torna-se símbolo (e não esquema) do bem moral, o que, de fato, auxilia na compreensão da 3ª Crítica como passagem da 1ª para a 2ª, sem contudo efetivamente permitir a compreensão do esquematismo sem conceitos: afinal, como a imaginação se relaciona com a apreensão de uma forma julgada bela, de modo a dar lugar a um esquematismo desprovido de conceito, na base do qual, do ponto de vista linguístico, se pode enunciar um juízo particular com pretensão universal?

²⁵² De modo a conciliar aquilo que Makowiak considera, principalmente na leitura da imaginação em Kant, “a dualidade irreduzível entre um discurso *antropológico*” e “um discurso *transcendental*” (Makowiak, Alexandra, *Kant, l’imagination et la question de l’homme*. Grenoble: Millon, 2009, p. 8), a comentadora procura interpretar em conjunto a assunção do §77 da *Crítica da Faculdade de Julgar* segundo a qual nosso entendimento discursivo necessita de imagens, e a assunção, na *Lógica*, de que todas as questões filosóficas (metafísicas, morais e religiosas) reportam à questão antropológica: “o que é o homem?”. Nesse sentido, segundo a tese que Makowiak defende, na medida em que o interesse de Kant pela imaginação estaria intimamente ligado à questão do homem (*KdU*, §77), a imaginação se torna “a faculdade pela qual a filosofia transcendental articula a questão mesma que dá a ela seu sentido. É de fato pela ‘necessidade de imaginar’ que a filosofia transcendental toca a questão do homem, que é a questão à qual, como Kant reconhece na *Lógica*, todas as outras questões da filosofia se reportam” (Makowiak, *op. cit.*, 10). Desse modo, a comentadora procura, mediante uma radical leitura antropológica, tomar a imaginação enquanto um último reduto de todas as questões da filosofia kantiana.

Makkreel e Gibbons, já anteviram, de nosso ponto de vista, essa abertura da imaginação da 1ª *Crítica* em direção à da 3ª.

Nessa abertura em geral para a 3ª *Crítica*, ao destacar o modo como a imaginação se torna uma “legalidade livre” na *Crítica da Faculdade de Julgar* (espécie de “inversão” em relação ao entendimento) e ao mostrar como essa legalidade livre permite compreender o enigmático “esquematizar sem conceitos” de que Kant fala no §35, é possível concluir que, sendo cabível falar, como Heidegger, de um “recoo diante dessa raiz desconhecida (*unbekannten Wurtzel*)” (que privaria Kant de chegar à radicalidade da imaginação), esse recoo deve estar restrito à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, e teria um limite preciso se Heidegger tivesse também se dedicado, como Mörchen, Makkreel e Gibbons, à 3ª *Crítica* de Kant. Como bem notou Hebeche, justamente aí, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant “resolve avançar nesse território desconhecido”²⁵³ (das representações da imaginação “que nenhuma linguagem alcança ou pode tornar compreensível”²⁵⁴) e afasta a imaginação da determinação do tempo, já que ali a sensibilidade comparece como sentimento, e não como tempo. A síntese, nesse caso, vai se referir ao sujeito.

Com efeito, veremos que, se se destaca um caráter produtivo da imaginação na produção de esquemas na *Crítica da Razão Pura*, através dos quais os conceitos são expostos na intuição, destaca-se, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a produção imaginativa de ideias estéticas, inexponíveis em conceitos.

De fato, há tanta espontaneidade naquela imaginação apresentada no §24 da *Dedução B* quanto na produção dessa representação mediadora, sem a qual o intelectual não subsume o sensível. Em primeiro lugar, porque o esquema é uma representação que deve relacionar-se com os conceitos puros do entendimento, enquanto *condição sensível* desses conceitos. Em segundo lugar, na medida em que o esquema, enquanto representação que partilha as mesmas notas características com a representação sensível e com a intelectual, é homogêneo em relação às categorias, de um lado, e em relação às intuições, de outro, ele *torna possível*, através da faculdade de julgar (*Urteilkraft*), a aplicação dessas categorias (as regras *a priori*) a essas intuições. É digno de nota e uma

²⁵³ Hebeche, *op. cit.*, p. 107.

²⁵⁴ AA, V, 314, *KdU*, §49.

novidade kantiana, como já indicamos, que a imaginação *produza* uma representação transcendental. A questão que se coloca é como é possível a imaginação, tal como o entendimento, produzir uma representação dessa natureza. Essa questão talvez nos conduza, é verdade, a uma instância além “das profundezas da alma humana”²⁵⁵, onde a arte do esquematismo, nas palavras do próprio Kant, se oculta. De fato, não pretendemos decifrar as operações que o filósofo mesmo se limitou a qualificar como misteriosas. No entanto, é nossa intenção compreender de que modo, nessa operação descrita por Kant, a imaginação atua, e como ela pode ser entendida como o centro de uma atividade cognitiva sem cuja operação o conhecimento não seria possível. É nesse sentido que pretendemos, aqui, uma abordagem que, se de um lado lança luz sobre o fundamento da *Crítica*, nos permite compreender mais a fundo a natureza complexa da imaginação kantiana.

Com isso, para entender, previamente, a razão pela qual (e não o modo como) surge uma representação chamada esquema, seja mais pertinente a pergunta: o que é essa *espontaneidade imaginativa* e de que modo ela se relaciona com a produção de um esquema? Sem responder a essa questão, não teremos os resultados necessários para compreender o esquematismo de conceitos puros do entendimento e também como é possível esquematizar sem conceitos²⁵⁶ no livre jogo entre a imaginação e o entendimento, pelo qual é possível um juízo estético como o de gosto — quando, finalmente, pudermos entrar através da abertura que dá acesso à imaginação da 3ª *Crítica*. Em outros termos, é na resposta a essa questão que poderemos entrar naquilo que consideramos a “raiz comum” da imaginação em seu aspecto teórico e estético, quer dizer, aquilo que lhe permite atuar tanto na formação de juízos de conhecimento quanto estéticos, como o de gosto.

III. A espontaneidade imaginativa: §10

“Os conceitos se fundam, portanto, na espontaneidade do pensamento, assim como as intuições sensíveis se fundam na receptividade das impressões”²⁵⁷. Na *Lógica*, Kant formulou essa relação entre conceitos e intuições da seguinte maneira: “o conceito opõe-se à intuição, por ser uma representação universal ou uma representação que é comum a vários objetos e, assim, uma representação **na medida em que** pode estar

²⁵⁵ *KrV*, A 141, B 180.

²⁵⁶ Cf. *KdU*, §35, AA, V, 146, 17.

²⁵⁷ *KrV*, A 68, B 93.

contida em várias²⁵⁸, o que permite também chamar ao conceito de uma “representação por notas comuns” (*repraesentatio per notas communes*), posto que contém notas ou representações comuns a vários objetos, o que o distingue da intuição, que tem um caráter singular. Por nota se deve entender aquilo “que constitui, numa coisa, uma parte de seu conhecimento”²⁵⁹; segundo Kant, todos os nossos conceitos são, nesse sentido, “notas, e todo pensar não é senão **representar por notas**”²⁶⁰.

Do confronto entre essas passagens, é possível depreender que haja uma relação entre *espontaneidade*, *função* e *ação*. Se os conceitos se baseiam em funções (em oposição às intuições, que, como vimos, se baseiam em afecções e se fundam na receptividade da sensibilidade), essas representações intelectuais se vinculam a uma *ação*: *ordenam* representações particulares em uma representação comum e universal. É importante que fixemos que essas representações particulares devem ser ordenadas sob uma representação que contenha notas comuns, e a unidade dessa ação de ordenar é o que Kant denomina uma função. Uma função, nesse sentido, vincula-se, em suma, a uma ação de ordenar.

O texto kantiano evidencia, nessa passagem, o seguinte raciocínio:

- (I) conceitos baseiam-se em funções;
- (II) funções são unidades de uma ação (qual seja, a de “ordenar diferentes representações sob uma representação comum”²⁶¹);
- (III) portanto (*also*), os conceitos se fundam *na espontaneidade* do pensamento (*auf der Spontaneität des Denkens*) e, nesse sentido, do entendimento, enquanto faculdade de pensar (*Vermögen zu denken*²⁶²).

Nesse raciocínio, há, todavia, um enunciado oculto, sem o qual o argumento parece incompleto: está pressuposto que a espontaneidade do pensamento se refere à ação de ordenar diferentes representações. O pensamento *age* através de conceitos. Em consonância com esse raciocínio, Kant escreve na *Lógica*: “O conhecimento por

²⁵⁸ AA, IX, 91, *Lógica de Jäsche*, “Von den Begriffen”, §1, Observação 1, grifos do autor.

²⁵⁹ AA, IX, 58, *Lógica de Jäsche*, Introdução, VIII, grifos do autor.

²⁶⁰ AA, IX, 58, *Lógica de Jäsche*, Introdução, VIII, grifos do autor.

²⁶¹ *KrV*, *idem*.

²⁶² *KrV*, A 69, B 94, 18.

conceitos chama-se **pensar (Denken, cognitio discursiva)**²⁶³. O caráter discursivo do entendimento se expressa, com isso, mediante a produção de conceitos: “pelo do entendimento, o conhecimento é **discursivo (discursiv)**, e por isso ocorre, por representações que fazem do que é comum (*gemein*) a várias coisas, um fundamento de conhecimento (*Erkenntnisgrund*), isto é, o conhecimento ocorre por **notas (Merkmale)**, e **reconhecer (Erkennen)** significa precisamente isso, por provir de **conhecer (Kennen)**²⁶⁴. Uma vez que o caráter discursivo do entendimento é o próprio pensamento, o pensar se expressa mediante conceitos, quer dizer, mediante representações de notas comuns. Essa expressão é uma ação cujo caráter é a espontaneidade e cuja unidade é uma função, que funda os conceitos, os quais, por sua vez, ordenam diferentes representações sob uma representação por notas comuns.

Nessa dependência entre a representação intelectual, que é por notas comuns, e a sensível, que é singular, ou, para usar uma expressão de Heidegger, “nessa dependência mútua entre a intuição pura e o pensamento puro”²⁶⁵ (com referência ao §10 da *Crítica da Razão Pura*), se prefigura (ainda de maneira “superficial”²⁶⁶, é possível defender, visto que Kant ainda não expôs uma *Dedução transcendental*, mesmo que possa pressupô-la), a organização dos elementos básicos para alcançar um conhecimento: há representações singulares, há representações universais, há a indicação de uma ação através da qual representações universais subsumem representações singulares. O exame dessa operação, já um prenúncio da *Dedução transcendental*, orienta o leitor para uma compreensão mais aguda não só do que seja a espontaneidade, mas também do que seja a *espontaneidade imaginativa*.

A representação singular, nesse caso, é uma intuição pura *a priori*; a representação universal, um conceito puro do entendimento. A questão que se impõe é como essa representação universal ordena as representações particulares sob si mesma. Kant escreve que, para que se consolide essa referência de conceitos a intuições, é necessária uma ação do pensamento sobre o diverso da sensibilidade: “A espontaneidade do pensamento (...) exige que esse diverso seja primeiramente, de um certo modo, *percorrido, incorporado e conectado*, para somente assim produzir um conhecimento. A esta ação eu denomino

²⁶³ AA, IX, 91, *Lógica de Jäsche*, “Von den Begriffen”, §1, grifos do autor.

²⁶⁴ AA, IX, 58, *Lógica de Jäsche*, Introdução, VIII, grifos do autor.

²⁶⁵ Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*, §14, p. 60.

²⁶⁶ Heidegger, *op. cit.*, *loc. cit.*

síntese”²⁶⁷. É de se perguntar, como discutimos no Capítulo 1 e como menciona Longuenesse, se Kant, nesse ponto, consolida as reflexões sobre *síntese* de textos pré-críticos: de fato, no *Preisschrift* publicado em 1764 (*Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*), na exposição sobre a distinção entre pensamento matemático e pensamento filosófico, Kant escreve que, se a análise conceitual remete ao pensamento filosófico, a *síntese por conceitos* remete ao pensamento matemático. Mas Kant está longe, nessa altura, de refletir sobre uma ligação do *diverso sensível*, como no §10 da *Crítica da Razão Pura*, mas enfoca, no texto de 1764, em uma ligação arbitrária entre conceitos do entendimento. É importante, para as conclusões desta dissertação, prestar bastante atenção no que se pode depreender do seguinte comentário de Longuenesse: no texto de 1764, “a síntese é concebida, então, sob o modelo de uma combinatória de tipo leibniziano, da mesma forma que é de inspiração leibniziana a ideia de que a clareza e a simplicidade dos conceitos matemáticos permitem o uso de signos sensíveis para afigurar *in concreto* sua utilização. A despeito disso, tem-se aí o primeiro germe do uso crítico do modelo matemático da síntese”²⁶⁸, o qual, no entanto, terá destaque tanto no §10 quanto na *Dedução A*. Mesmo que de inspiração leibniziana, permanece a vinculação da síntese a uma ligação, cuja exposição parece levar o filósofo — não de maneira gratuita, é necessário entender — a privilegiar o modelo matemático no tratamento da síntese *a priori*: essas exposições de conceitos *in concreto*, típicas da matemática, permitem vislumbrar o que seja a *síntese* e as *regras de síntese*, isto é, os *esquemas*, como discutiremos no Capítulo 3. Mas é necessário que se compreenda, antes de tudo, o papel da imaginação nessa síntese, sem a qual não parece ser possível nem a constituição de um conhecimento, nem a exposição de conceitos *in concreto*.

Por enquanto, para compreender que a imaginação também é, em certo sentido, espontaneidade, que se note que a espontaneidade é que funda a ação do pensamento, *conditio sine qua non* de uma tripla ação: percorrer, incorporar e conectar o diverso. Porque o pensamento exprime-se através de uma tripla ação (que não se a confunda com uma tripla síntese), porque o pensamento é espontâneo (é uma “ação interna”²⁶⁹, para usar

²⁶⁷ *KrV*, A 77, B 102, 1-6. — Sublinhado nosso.

²⁶⁸ Longuenesse, B. *Kant e o poder de julgar*. Campinas: Editora da Unicamp, 2019 [1993], p. 64.

²⁶⁹ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (doravante *Anthr.*), Philipp Reclam Jun. Verlag, 134, nota. «Wenn wir uns die innere Handlung (Spontaneität), wodurch ein Begriff (ein Gedanke) möglich wird, die Reflexion, die Empfänglichkeit (Rezeptivität)... ».

uma expressão da *Antropologia*), é possível uma ação de síntese, que consiste nisto: somar diferentes representações sob uma representação comum. Aqui é preciso notar em que consiste essa espontaneidade do pensamento: ela é o exercício de uma função, que resulta em um conceito, representação que abarca a diversidade de representações em um conhecimento — uma *representação unificada*, portanto. Nesse caso, no âmbito que diz respeito à dependência mútua entre intuição pura e pensamento puro, a síntese também deve ser pura, de que resulta, sim, um conhecimento, mas que, porquanto ainda não unifique sob uma representação comum representações *dadas empiricamente*, constitui um conhecimento “ainda cru e confuso”²⁷⁰, e que, sendo assim, carece de uma análise (no sentido de clarificação de um conhecimento confuso).

Nessa síntese pura, o caráter espontâneo da imaginação é central. Kant escreve: “A síntese em geral é, como veremos mais à frente, o mero efeito da imaginação, uma função cega mas indispensável da alma, sem a qual jamais teríamos conhecimento algum, mas da qual raramente tomamos consciência”²⁷¹. Diante dessa passagem, algumas tarefas se manifestam. Em primeiro lugar, é “mais à frente”, e não agora, que “veremos” como a síntese em geral é efeito da imaginação. Mas onde estará esse lugar? Qual será o âmbito mais adequado da *Crítica da Razão Pura* para tornar explícito esse vínculo? Será o texto que se segue imediatamente, que desemboca na tábua das categorias, ainda no contexto do §10? Será a *Dedução dos conceitos puros do entendimento*? Se sim, na destacada atividade imaginativa da *Dedução A* ou na mais discreta presença da imaginação transcendental da *Dedução B*? Ou, na verdade, para sermos mais hiperbólicos: a evidenciação da síntese em geral como um efeito da imaginação estará lá, na arte do esquematismo, apenas onde é possível compreender, por fim, como se encontram conceitos e intuições, o *a priori* intelectual e o *a priori* sensível, mediante a técnica da subsunção?

Em segundo lugar, é de se perguntar se essa costumeira ausência de consciência da *síntese pura* enquanto um efeito da imaginação não participa daquela mesma instância profunda que nos torna oculta a arte do esquematismo. A propósito, não é incomum, em Kant, a admissão, sempre que oportuna, da dificuldade de compreender como a imaginação se relaciona com o entendimento e com a sensibilidade, com os conceitos e com as intuições, com a produção, de caráter *a priori*, e com a reprodução, de caráter *a*

²⁷⁰ *KrV*, A 77, B 103.

²⁷¹ *KrV*, A 78, B 103.

posteriori — questões que reaparecem, em outra perspectiva, na *Crítica da Faculdade de Julgar*.

Em terceiro lugar, é ainda mais notável a afirmação de que a síntese pura é aquela que fornece um conceito puro do entendimento, o que permite tomá-la como a síntese sem a qual não seria possível a necessidade e universalidade propiciada pelas regras do entendimento. É que, a partir da comparação das diversas sínteses, é possível chegar à regra de síntese, que é a própria categoria. Se considerarmos, nesse caso, que a síntese em geral é um efeito da imaginação e que só a partir do exame dela é possível chegar às categorias, daremos azo a um filósofo como Fichte considerar a imaginação como “a fiadora da verdadeira unidade transcendental entre sujeito e objeto”²⁷². Primazia do esquematismo que permitirá também a Heidegger tomar a origem das categorias como uma síntese da imaginação referida ao tempo, equivalendo a fundamentação da metafísica ao projeto da possibilidade interna da síntese *a priori*.

Para colocar essas questões em perspectiva, é preciso compreender que a função é a unidade de uma ação (de síntese), e ação que, em contraposição à passividade receptiva, baseia-se em uma espontaneidade. Se a imaginação é entendida como uma função, seguramente isso não quer dizer que ela produza representações que sejam a unidade de uma ação de síntese. Se assim fosse, a ação da imaginação se identificaria com aquela do entendimento. Mas o fato de Kant chamá-la de uma função e tomar a síntese em geral como um efeito dela constituem indícios de que a imaginação não é mera passividade, como a sensibilidade, mas tem um caráter espontâneo, que, mesmo que não se expresse como autonomia, tal qual o entendimento (que produz espontaneamente as regras que constituem unidades da síntese), deve ser levado em consideração quando se quer entender o papel ativo dessa faculdade na cognição. Com isso, é possível afirmar, portanto, um caráter espontâneo na própria imaginação, mesmo que permaneça, aí, como uma “função cega”, uma síntese que ainda precisa ser elevada *a conceitos*, função esta “que cabe ao entendimento, e pela qual ele começa a fornecer-nos o conhecimento em sentido próprio”²⁷³, deixando de ser, como há pouco, um conhecimento “ainda cru e confuso”. É preciso verificar em que sentido se pode afirmar, como Heidegger, que “essa

²⁷² Torres Filho, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura, em Fichte*. São Paulo: Editora Ática, 1975, p. 87.

²⁷³ *KrV*, A 78, B 103.

síntese não tem a ver nem com a intuição, nem com o pensamento”²⁷⁴, que ela possui a sua independência. De fato, a intuição, sendo fundada em afecções, não é capaz de uma síntese. O entendimento, por sua vez (e Kant não modifica o texto na segunda edição), em vez de promover, ele mesmo, a síntese, eleva-a a conceitos. Dá-se a entender que, para a obtenção dos conceitos puros do entendimento, é preciso a mediação de uma função cega que tenha parentesco com ambas as faculdades de representação, sem, contudo, identificar-se com elas. Na síntese pura, a imaginação não só ocupa um lugar próprio (no *entremeio*), como evidencia sua própria *função*:

(I) “A primeira coisa que nos tem de ser dada *a priori*, com vistas ao conhecimento de todos os objetos, é o *diverso* da intuição pura”;

(II) “A segunda é a *síntese* desse diverso por meio da imaginação, mas que ainda não fornece um conhecimento”;

(III) “Os conceitos que dão *unidade* a essa síntese pura, e que consistem tão somente na representação dessa unidade sintética necessária, constituem a terceira coisa necessária para o conhecimento de um objeto apresentado e residem no entendimento”²⁷⁵.

Para representar essa unidade sintética *a priori* fornecida pelo entendimento, Kant se mune do modelo matemático de síntese: “o nosso contar (...) é uma *síntese por conceitos* porque acontece com base em um fundamento comum da unidade (por exemplo, a dezena). Sob esse conceito, portanto, torna-se necessária a unidade na síntese do diverso”²⁷⁶.

Nesse sentido, Heidegger parece prender-se não só à ordem da exposição kantiana, como, e sobretudo, ao privilégio que Kant confere à imaginação para a efetuação dessa síntese. O que salta aos olhos são as consequências que Heidegger extrai, por um lado, do duplo parentesco da imaginação e, por outro, da originalidade da síntese por ela promovida: “com isso se indica, por enquanto, que aparentemente tudo aquilo que mostre uma estrutura sintética na estrutura essencial do conhecimento se deve à

²⁷⁴ Heidegger, *op. cit.*, §14, p. 61.

²⁷⁵ *KrV*, A 78-9, B 104.

²⁷⁶ *KrV*, A 78, B 104.

imaginação”²⁷⁷ (uma consequência longínqua da síntese como um efeito dessa faculdade).

Até esse ponto do §10, a leitura heideggeriana é bastante coerente com o texto: nosso poder receptivo *apreende* um diverso; a imaginação *promove* uma síntese desse diverso, a que o conceito do entendimento, nosso poder espontâneo, *dá unidade*. Mas, para Heidegger, ocupar esse entremeio não quer dizer simplesmente estar na segunda posição, entre a primeira e a terceira: “Em vez disso, esse centro tem uma índole estrutural. Nele se encontram e se reúnem a *sinopse pura* [a do sentido] e a *síntese pura reflexiva* [a da apercepção]. Essa reunião se expressa para Kant no fato de poder provar a identidade da síntese pura no sin-tético [*im Synhaften*] da intuição e do entendimento”²⁷⁸. Por sinopse pura (expressão oriunda da *Dedução A*), Heidegger se refere à intuição como já representada por um todo unificado: “a intuição pura é já em si — sendo a representação de um todo unificado — algo como uma intuição unificadora. Kant fala com direito de uma ‘sinopse’ *na intuição*”²⁷⁹. Com efeito, após a atuação mediadora da imaginação, o entendimento eleva a síntese *a priori* da imaginação a um conceito, e a essa terceira etapa Heidegger chama de *síntese pura reflexiva*: a “junção” das “junturas” ou a “reunião” das “reuniões”. Em suma, a síntese da síntese.

Considerar que a estrutura essencial do conhecimento, na medida em que é uma estrutura sintética, deve-se à imaginação, ou que a síntese *a priori* da imaginação é o centro entre a sinopse pura e a síntese pura reflexiva, a unidade essencial das sínteses e, por isso, “a unidade essencial do conhecimento puro”²⁸⁰, a despeito do merecido privilégio que confere à imaginação, parece consolidar-se apenas quando o leitor parte dos pressupostos heideggerianos, sobretudo aquele segundo o qual “a fundamentação da metafísica equivale ao projeto da possibilidade interna da síntese *a priori*”²⁸¹, projeto que só pode realizar-se mediante uma “caracterização da unidade essencial originária dos elementos puros, que prepara todo exame posterior”²⁸², qual seja, aquele que dispõe da exposição dos conceitos puros do entendimento, de modo que a compreensão do §10 é a

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ Heidegger, *op. cit.*, §14, p. 61-2. — Ênfase nossa.

²⁷⁹ Heidegger, *op. cit.*, §13, p. 59. — Ênfase nossa.

²⁸⁰ Heidegger, *op. cit.*, §14, p. 61.

²⁸¹ Heidegger, *op. cit.*, §7, p. 41.

²⁸² Heidegger, *op. cit.*, §12, p. 57-8.

chave para a consolidação de um conhecido propósito heideggeriano: “a compreensão da *Crítica da Razão Pura* como fundamentação da metafísica”²⁸³.

Aqui não interessa assumir os pressupostos da análise ontológica promovida por Heidegger, mas sim refletir sobre as consequências fecundas, para a compreensão do caráter espontâneo e produtivo da imaginação, de colocar em primeiro plano a doutrina da imaginação transcendental, em especial na síntese imaginativa referida ao tempo.

IV. A espontaneidade imaginativa: *Deduções A e B*

O caráter espontâneo da imaginação, expresso na atividade sintética, torna-se ainda mais explícito na *Dedução A*, quando a imaginação é alçada à posição, ao lado do *sentido* (vinculado à sensibilidade) e da *apercepção* (vinculada ao entendimento) de uma fonte originária (capacidade [*Fähigkeit*] ou faculdade [*Vermögen*] da alma)²⁸⁴. Aqui, Kant é explícito, nesse sentido, quanto a ser a imaginação uma faculdade transcendental, quer dizer, uma faculdade originária da alma que contém as condições de possibilidade de toda a experiência. Mas o privilégio concedido à imaginação vai muito além: em seu caráter puro, a imaginação é tomada como “uma faculdade fundamental da alma humana (...) que está na base de todo conhecimento *a priori*”²⁸⁵, conectando os ramos e polos opostos do conhecimento humano, a saber, a sensibilidade e o entendimento. Essa posição fundamental da imaginação deve-se, justamente, a seu caráter produtivo na síntese *a priori* sobre o diverso da intuição, a começar pela própria síntese da apreensão.

O caráter originário da imaginação na *Dedução A* vai se expressar justamente em uma síntese *a priori*, que é empreendida, como destacado por Heidegger, no meio da atividade das demais fontes: (1) a *sinopse a priori* do diverso por meio do sentido; (2) a *síntese* do diverso por meio da imaginação; e, finalmente, (3) a *unidade* dessa síntese por meio da *apercepção* originária. É levando em conta essa tripla síntese, o caráter *a priori* de cada uma dessas “etapas” e a posição intermediária da síntese do diverso por meio da imaginação que concordamos com a tese de Heidegger segundo a qual a imaginação transcendental estabelece a união entre a *apercepção* pura e a intuição pura, operação que coaduna, de nosso ponto de vista, com a afirmação, presente no §10, de que a síntese *a priori* (e a síntese em geral) é um efeito da imaginação. É pré-condição para a

²⁸³ Heidegger, *op. cit.*, *loc. cit.*

²⁸⁴ AA, IV, A 94, 18-19.

²⁸⁵ AA, IV, A 124.

compreensão do esquematismo que se elucide o vínculo entre a imaginação transcendental e a síntese *a priori*, ou o modo como a imaginação concorre para que as categorias se refiram ao tempo.

É importante que destaquemos, antes de tudo, o caráter transcendental dessa imaginação e em que sentido se pode entender a afirmação heideggeriana de que “aparentemente tudo o que mostra a estrutura sintética na estrutura essencial do conhecimento se deve à imaginação”²⁸⁶. No preâmbulo à exposição da *Dedução A*, quando Kant se volta para o exame da imaginação e seu uso transcendental, reserva a seção que dispõe “dos fundamentos *a priori* para a possibilidade da experiência” para ressaltar novamente o caráter transcendental da faculdade imaginativa, o qual há de se expressar em sua função sintética no processo de determinação do objeto. Uma dessas condições *a priori*, pela qual um conceito pode ser referido a uma intuição, é justamente a síntese da reprodução na imaginação, que se vincula a uma síntese da apreensão na intuição e sem a qual não é possível uma síntese do reconhecimento no conceito. O caráter intermediário dessa síntese *a priori* e a asserção de que a síntese em geral é um efeito da imaginação são elementos que levam Heidegger a vincular essa faculdade a todos os processos sintéticos das fontes originárias do conhecimento, como se o paradigma da síntese fosse a própria atividade imaginativa, ao menos no destaque que Kant dá a essa atividade sintética na *Dedução A*. A própria ideia kantiana nessa dedução é não mostrar que os objetos podem ser apenas pensados pelas categorias em função de uma atividade exclusiva do entendimento, mas mostrar também como essa referência deve ser esclarecida mediante a determinação das “fontes subjetivas que constituem o fundamento *a priori* da possibilidade da experiência”²⁸⁷, o que redundará na investigação da constituição transcendental dessas fontes subjetivas de cujo conjunto participa decisivamente a imaginação. É nesse sentido que o filósofo deve mostrar que as representações singulares não se isolam umas em relação às outras, mas que se associam por meio de atividades: uma apreensão do diverso, uma reprodução desse diverso por meio da imaginação e o reconhecimento dessas representações (a unificação do diverso) em um conceito. No exame dessas operações, o filósofo busca apresentar a constituição transcendental de cada uma delas. Disso resulta mostrar que, em primeiro lugar, na apreensão na intuição já há um tipo de síntese subordinada ao sentido interno, uma vez que todos os nossos

²⁸⁶ Heidegger, *op. cit.*, p. 61.

²⁸⁷ AA, IV, A 97.

conhecimentos estão sempre submetidos ao aspecto formal do tempo, no qual devem ser “conjuntamente ordenados, conectados e colocados em relações”²⁸⁸. Não é possível que a operação de que depende essa ordenação conjunta, à qual Kant chama “percorrer a diversidade”²⁸⁹, seja realizada pela própria sensibilidade (que é receptiva), mas depende de uma faculdade que aja sobre a intuição. Aqui discordamos de Heidegger quando o intérprete afirma que a intuição pura, sendo um todo unificado, já é em si “algo como uma intuição unificadora”²⁹⁰, de modo que Kant falaria com direito de uma “‘sinopse’ na intuição”²⁹¹. Com efeito, porquanto Kant insista em uma síntese na apreensão, e porquanto seja a síntese uma ação (o próprio Heidegger reconhece esse sentido de síntese²⁹²), não se pode atribuí-la inteiramente à receptividade da sensibilidade. Kant não nomeia a faculdade que operaria a síntese de apreensão sobre a intuição. Entretanto, ao nos voltarmos diretamente para o capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, veremos que o esquema de uma categoria, que participa da síntese *a priori*, é o próprio tempo, na medida em que todas as nossas representações se subordinam ao sentido interno. Porque o esquema é um produto da imaginação e porque a imaginação é uma faculdade sintética por excelência, reforçamos a tese de que a síntese da apreensão na intuição, não podendo ser realizada pelo próprio sentido (que não é, enquanto sensibilidade, espontâneo), deve ser realizada por uma faculdade espontânea que se volte para a sensibilidade, que é a própria imaginação, o agente de uma ação que, como o próprio Kant escreve, é “dirigida diretamente à intuição”²⁹³, mais exatamente ao seu aspecto formal — o tempo. Outra passagem que dá subsídio a essa tese, quer dizer, que reforça a atuação direta da imaginação na apreensão na intuição, é uma passagem da *Primeira Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar* em que o filósofo, ao mencionar as três ações que pertencem à “faculdade espontânea de conhecer”, isto é, a *apreensão do diverso na intuição*, a *compreensão* através da unidade sintética da consciência e a *exposição* do objeto correspondente ao conceito na intuição, afirma que, “para a primeira ação se requer a imaginação, para a segunda o entendimento, para a terceira a faculdade

²⁸⁸ AA, IV, A 99.

²⁸⁹ AA, IV, A 99.

²⁹⁰ Heidegger, *op. cit.*, p. 59.

²⁹¹ Heidegger, *op. cit.*, *loc. cit.*

²⁹² Heidegger, *op. cit.*, p. 60.

²⁹³ AA, IV, A 99.

de julgar [em seu caráter determinante]”²⁹⁴, reforçando o vínculo imediato que a imaginação guarda com a apreensão do diverso na intuição.

Mas é na própria necessidade da conexão das representações, condição da síntese empírica, que Kant encontra o âmbito exclusivo da síntese da reprodução na imaginação. Se os fenômenos são reproduzidos, se se colocam em conexão uns com os outros mesmo sem a presença do objeto (que é uma das definições de imaginação), é preciso haver um fundamento *a priori* dessa conexão, que é “uma unidade sintética necessária dos fenômenos” que “torne possível a própria reprodução dos mesmos”²⁹⁵. Para tanto, todas as representações — que não são, já é suposto, coisas em si mesmas — devem ser reduzidas a determinações do sentido interno.

Então a síntese empírica da reprodução se subordina ela mesma a uma unidade, sem a qual não poderíamos conceber a diversidade dos fenômenos, uma vez que não seriam conectados uns aos outros de modo que, na ausência de um, pudéssemos, mediante a imaginação, fazê-lo presente quando da presença de outro fenômeno que ao primeiro tivéssemos vinculado. Nesse sentido, a própria síntese da reprodução, que é uma lei meramente empírica baseada na frequência de associação das representações, funda-se em um *a priori*, que é a unidade sintética necessária dos fenômenos, que torna possível a própria reprodução dos mesmos. Desse modo, a síntese da reprodução dos fenômenos, enquanto uma lei meramente empírica, é fundada em uma síntese *a priori* da imaginação: é uma síntese transcendental pura da imaginação que está na base da própria possibilidade de toda a experiência. Isso quer dizer que, antes de qualquer representação empírica de uma associação, há uma associação que se dá em função de uma síntese da imaginação que opera sobre a forma *a priori* do tempo, de que Kant conclui que “a síntese da apreensão está (...) inseparavelmente ligada à síntese da reprodução”²⁹⁶, afirmação que reforça nossa tese de que a própria síntese da apreensão é já uma ação da imaginação diretamente sobre a intuição²⁹⁷. Nesse sentido, a imaginação ganha um estatuto

²⁹⁴ *EE*, 220. Essa passagem (e a discussão sobre a imaginação na *Primeira Introdução*) será aprofundada no Capítulo 4 desta dissertação.

²⁹⁵ *AA*, IV, A 101.

²⁹⁶ *AA*, IV, A 102.

²⁹⁷ Sobre a primazia da síntese imaginativa, há um interessante comentário de Makkreel, *op. cit.*, p. 27: “Há também passagens nos *Nachträge zur ‘Kritik der reinen Vernunft’* (1. Auflage) que mostram que, pelo menos durante um tempo, Kant sustentou que era possível uma síntese transcendental pré-conceitual da imaginação. (...) Usando a expressão ‘começando debaixo’ em uma passagem posterior da Dedução A (A 119), Kant novamente sugere que a apreensão é a base para a reprodução imaginativa, que por sua vez prepara para o reconhecimento”. Aqui Makkreel defende a tese cumulativa das sínteses, segundo a qual

fundamental na organização da experiência: a imaginação (1) “constitui o fundamento transcendental da possibilidade de todos os conhecimentos em geral”²⁹⁸; (2) “pertence às ações transcendentais da mente”, o que permite chamá-la faculdade transcendental da imaginação.

Mas, na tripla síntese, como o conceito se vincula à síntese imaginativa? Heidegger, como vimos, denominava cada uma das etapas a partir de sua função na organização da experiência. A síntese do reconhecimento no conceito garante a consciência da série de representações. É isso que quer dizer, do ponto de vista da *Dedução A*, elevar a síntese a um conceito, que lhe serve de unidade sintética. O conceito é, nesse sentido, “uma consciência que unifica o diverso, repetidamente intuído e então reproduzido, em uma representação”²⁹⁹. A unidade de um objeto do conhecimento é a “unidade formal da consciência da síntese do diverso das representações”³⁰⁰. O conhecimento do objeto, portanto, depende dessa unidade sintética do diverso na intuição. Aqui se expressa implicitamente a centralidade da imaginação, em sua função sintética, na constituição do objeto e, portanto, na produção do conhecimento. Sem ela, não há possibilidade de um conceito unificar o diverso, na medida em que isso só é possível pela conjunção da síntese com uma regra: a unidade sintética do diverso na intuição é impossível “se a intuição não pôde ser produzida por meio de tal função da síntese de acordo com uma regra, a qual torna necessária *a priori* a reprodução do diverso e possibilita um conceito em que este diverso se unifica”³⁰¹. Um conceito é algo universal e que, aqui, serve de regra.

É em vista dessa fundamentação do conhecimento elaborada na *Dedução A* que se pode defender a tese de que há nessa exposição um relevo na função sintética em lugar das funções do juízo, o que permite vislumbrar também o relevo na própria faculdade

cada síntese é sempre mais específica que aquela que a antecede: “É possível sustentar a tese cumulativa ao considerar a síntese da apreensão como uma síntese que reúne, e a síntese da reprodução imaginativa como uma síntese associativa, e a síntese do reconhecimento como uma síntese que conecta ou unifica” (p. 27). Essa tese se distinguiria daquela que concebe cada síntese como uma pressuposição da outra. Na *Dedução A*, no entanto, para ambas as teses haveria sustentação, de modo que a última síntese pode também ser entendida, segundo Makkreel, como pressuposta na primeira. Há uma circularidade nessa posição que fortalece, segundo Makkreel, o “processo de leitura da natureza” (e não de “interpretação da natureza”) que marca a *Crítica da Razão Pura*. Como vimos no Capítulo 1, Makkreel lê a tripla síntese como parte dessa “leitura da natureza”, isto é, parte da leitura convencional e linear do diverso do sentido em termos dos objetos da experiência possível.

²⁹⁸ AA, IV, A 102.

²⁹⁹ AA, IV, A 103.

³⁰⁰ AA, IV, A 105.

³⁰¹ AA, IV, A 105.

transcendental da imaginação. Quando o filósofo se refere à unidade da apercepção transcendental, não menciona a função do juízo, mas sim, como bem notado por Longuenesse, a ligação do diverso por meio de uma síntese: “Pois essa unidade da consciência seria impossível se a mente não pudesse, no conhecimento do diverso, tornar-se consciente da identidade da função pela qual esse diverso é ligado sinteticamente em um conhecimento”³⁰². A relação com o objeto “não é outra senão a unidade necessária da consciência, portanto também da síntese do diverso através da *função comum da mente de ligá-los em uma representação*”³⁰³.

A partir desse quadro conceitual, Kant pode, a seguir, descrever como cada uma dessas sínteses operam conjuntamente no processo através do qual o entendimento se relaciona com os objetos. Interessa-nos, nesse momento da exposição da *Dedução A*, notar a operação e a posição intermediária da imaginação, entre a intuição *a priori* e a categoria, e como essa operação permite vislumbrar o papel fundamental dessa faculdade mediana. Kant tomará a “associação pela síntese pura da imaginação”³⁰⁴ como um dos fundamentos da “percepção conjunta”³⁰⁵. Nesse ponto, é importante mencionar que só à imaginação Kant associa a síntese: o fundamento é constituído *a priori* pela intuição e pela consciência empírica da apercepção; mas a associação através da síntese pura é tarefa da imaginação — aspecto que reforça a tese de que a síntese é um efeito dessa faculdade (§10). Mesmo que toda conexão remeta à apercepção pura como um princípio transcendental da unidade, essa unidade sempre é sintética, de modo que pressupõe uma síntese *a priori*. É nesse sentido que “a unidade transcendental da apercepção se refere à síntese pura da imaginação, portanto, como uma condição *a priori* da possibilidade de qualquer composição do diverso em um conhecimento”³⁰⁶. Nesse momento da *Dedução A*, vincula-se de modo enfático o caráter produtivo e espontâneo da imaginação com a síntese *a priori*, à diferença da imaginação em seu ponto de vista reprodutivo, do qual faláramos no início deste capítulo: “Somente a síntese produtiva da imaginação, contudo, pode ter lugar *a priori*; pois a reprodutiva se baseia nas condições da experiência. Assim, o princípio da unidade necessária da síntese pura (produtiva) da imaginação, antes da apercepção, é o fundamento da possibilidade de todo conhecimento, em especial da

³⁰² AA, IV, A 108.

³⁰³ AA, IV, A 109, ênfases nossas.

³⁰⁴ AA, IV, A 115.

³⁰⁵ AA, IV, A 115.

³⁰⁶ AA, IV, A 118.

experiência”³⁰⁷. Nesse ponto, chegamos ao cerne do papel atribuído por Kant à atividade imaginativa. Ela pode ser tomada como o próprio fundamento da experiência, que expressa decisivamente o seu caráter teórico. Ela está na base de todo o conhecimento *a priori* e, portanto, é uma faculdade fundamental da alma humana. Na medida em que a unidade originária da apercepção constitui a possibilidade de todos os conhecimentos e na medida em que a síntese do diverso na imaginação é transcendental enquanto atua *a priori* sobre o diverso segundo essa unidade, é possível concluir que “a unidade transcendental da síntese da imaginação é então a forma pura de todo conhecimento possível, através do qual, portanto, têm de ser representados *a priori* todos os objetos da experiência possível”³⁰⁸. Nesse momento da *Dedução A*, Kant alça a um patamar privilegiado o caráter teórico da imaginação. O filósofo vai reiterar esse papel quando apresentar as *duas vias* de exposição da interconexão necessária entre o entendimento e os fenômenos. Na primeira via, “ascendente”, Kant parte do dado sensível em direção ao entendimento, e destaca o vínculo entre a síntese e a imaginação ao afirmar de modo definitivo que a “faculdade ativa da síntese”³⁰⁹ do diverso é a imaginação e que esta exerce uma ação imediata sobre a percepção, que é a própria apreensão: “A imaginação deve, com efeito, colocar o diverso da intuição em uma imagem; antes disso, no entanto, ela tem de captar as impressões em sua atividade, i. e., apreendê-las”³¹⁰. Aqui nos damos conta, novamente, do vínculo direto entre a sensibilidade, enquanto faculdade passiva da apreensão, e a imaginação, enquanto faculdade ativa da síntese. A imaginação, na *Dedução A*, tem primazia na operação da síntese. E é em vista dessa primazia que Kant se coloca explicitamente em relação à tradição que o antecede no tratamento da mesma faculdade, como procuramos delinear na Introdução desta dissertação: em nota, o filósofo reconhece que tomar a imaginação como um ingrediente necessário da percepção e, portanto, como tendo posição privilegiada no fundamento do conhecimento, “não foi, até aqui, concebido por nenhuma psicologia”³¹¹. Justamente porque, como indicamos na Introdução e como o próprio Kant reconhece, a tradição que o antecede, de um lado, “limitava essa faculdade somente às reproduções, e, de outro lado”, se limitava a tomar os sentidos não apenas como aqueles que fornecem as impressões, mas também que as reuniriam e produziriam imagens. No entanto, para tanto se exige mais do que uma

³⁰⁷ AA, IV, A 118.

³⁰⁸ AA, IV, A 118.

³⁰⁹ AA, IV, A 120.

³¹⁰ AA, IV, A 120.

³¹¹ AA, IV, A 120, nota.

faculdade de recepção de impressões, mas também “uma função da síntese das mesmas”³¹², portanto, uma faculdade sintética da imaginação.

Aqui Kant encontra a ocasião para explicitar a duplicidade da imaginação transcendental, em que consiste a interação de seu elemento intelectual e de seu elemento sensível para o fundamento da experiência: a interação com a apercepção pura é que lhe garantirá o ingrediente intelectual. A sua síntese é sensível, dada a sua relação direta com a intuição interna pura (o tempo), que condiciona que ela só ligue o diverso tal como ele *aparece* na intuição — “como, por exemplo, a figura de um triângulo”³¹³. Mas o filósofo escreve: “Por meio da relação do diverso à unidade da percepção, no entanto, podem ser produzidos conceitos que pertencem ao entendimento, ainda que apenas através da imaginação e em relação à intuição sensível”³¹⁴. Nesse momento, Kant parece sugerir que a produção de conceitos, ainda que pertencente ao entendimento, depende da síntese *a priori* da imaginação sobre a intuição sensível — o que dá subsídio, a nosso ver, para a tese de Heidegger.

Nesse sentido, se levarmos a sério o tratamento que Kant concede à imaginação na *Dedução A*, de fato ela é uma faculdade fundamental da alma humana e está, sim, na base de todo conhecimento *a priori*. Essa passagem, inclusive, fornece subsídios também à tese discutida por Heidegger, Makkreel e Gibbons de que a imaginação une os dois troncos do conhecimento humano. Como o próprio Kant escreve: “Os dois polos opostos, quais sejam, a sensibilidade e o entendimento, têm de concatenar-se necessariamente por meio dessa função transcendental: pois àquela, de outro modo, seriam dados fenômenos, mas não objetos de um conhecimento empírico, portanto nenhuma experiência”³¹⁵. Por outro lado, como a síntese da imaginação não se dá desprovida de uma regra, Kant tem que dar lugar a uma circularidade que não é, de nosso ponto de vista, viciosa: nas categorias “se fundam toda unidade formal na síntese da imaginação e, por meio desta, também todo uso empírico das mesmas”³¹⁶. Com efeito, aqui se expressa de modo completo o adágio da introdução à *Crítica da Razão Pura*, segundo o qual o nosso conhecimento começa com a experiência, sem, contudo, surgir inteiramente da experiência, posto que há, ao mesmo tempo, a produção de conceitos *a priori* e a

³¹² AA, IV, A 120, nota.

³¹³ AA, IV, A 124.

³¹⁴ AA, IV, A 124.

³¹⁵ AA, IV, A 124.

³¹⁶ AA, IV, A 125.

apreensão pela faculdade receptiva de impressões sintetizadas pela imaginação transcendental sob a unidade dos mesmos conceitos.

Cumprе responder, agora, à seguinte questão: a imaginação permanece como uma faculdade fundamental e base de todo o conhecimento *a priori* na *Dedução B*? Na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, torna-se mais discreto o papel da síntese imaginativa e do modelo matemático da síntese em geral — razão pela qual, segundo Longuenesse, substitui-se esse modelo pelo das funções unitárias do juízo. De fato, o juízo se torna, sobretudo nos desdobramentos do §19, a noção operatória em destaque na *Dedução B*, de que decorre o primado da síntese intelectual do entendimento segundo a unidade sintética da apercepção. Isso não quer dizer, contudo, que a imaginação não tenha também um papel essencial. Esse papel essencial, ainda que não resulte na enunciação explícita e categórica da imaginação como um fundamento do conhecimento *a priori*, vincula-se a uma síntese figurativa que é condição da síntese sobre o diverso da intuição sensível, operação sem a qual não se efetuaria, de nosso ponto de vista, a própria dedução transcendental. Vejamos como isso se dá.

Kant reitera, no §15, o fato de que a ligação do diverso não pode dar-se diretamente nos sentidos, uma vez que essa ligação, como ressaltamos até agora, é um “ato da espontaneidade do poder de representação”³¹⁷. Aqui, no entanto, Kant aparentemente procura deixar esse ato mais sob o escopo da atividade do entendimento. Em um aparente distanciamento com relação às considerações do §10, o filósofo afirma que toda ligação “é uma ação do entendimento; uma ação que poderíamos designar com a denominação geral de síntese”³¹⁸. Já no início da *Dedução B*, nota-se o modo como é valorizada a unidade sintética oriunda da espontaneidade do entendimento: ela é um ato da autoatividade do sujeito. Nesse processo, que lugar ainda é deixado para a imaginação? Qual será o papel da imaginação transcendental na consolidação da referência de todo o diverso da intuição à apercepção pura, esta “autoconsciência que, por produzir a representação *eu penso* que tem de poder acompanhar todas as outras e é sempre a mesma em toda consciência, não pode ser acompanhada de nenhuma outra”³¹⁹? Percebamos que,

³¹⁷ AA, III, B 130.

³¹⁸ AA, III, B 130.

³¹⁹ AA, III, B 132.

agora, o ponto mais alto, o que é verdadeiramente tomado como fundamento do conhecimento, é uma autoconsciência que remete diretamente ao entendimento: “a unidade sintética da apercepção é, assim, o ponto mais alto a que se tem de elevar todo uso do entendimento, inclusive a lógica inteira e, depois dela, a filosofia transcendental; tal faculdade é, na verdade, o próprio entendimento”³²⁰. E, aqui, o entendimento não é apenas uma faculdade que eleva a síntese a uma unidade, mas é uma faculdade de ligação, na medida em que liga *a priori* e coloca “o diverso de dadas representações sob a unidade da apercepção, cujo princípio é o mais elevado em todo o conhecimento humano”³²¹.

Com efeito, a imaginação transcendental será novamente introduzida quando Kant se voltar para algo que será plenamente compreendido, a nosso ver, apenas no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, quando será objeto de investigação *como* as categorias tornam a experiência possível a partir de aplicação delas aos fenômenos por meio da faculdade de julgar e de um produto da imaginação: as condições *a priori* da *aplicação* das categorias aos objetos dos sentidos em geral (§24) e do *uso* universalmente possível das categorias na experiência (§26), que alguns comentadores entendem como a segunda parte da *Dedução B*, após a investigação sobre a relação entre as categorias e uma intuição em geral, voltada agora para a relação entre as categorias e as intuições sensível e empírica. Mencionamos em um artigo³²² a chave de leitura que dá azo a essa interpretação, chamada por Mario Caimi de “a Dedução frustrada”: “a primeira parte da Dedução (até o parágrafo vinte) mostra que as categorias se referem legitimamente a um objeto em geral. Mas é necessária uma segunda parte que explique e demonstre que as categorias se aplicam efetivamente a objetos efetivamente existentes, quer dizer, que demonstre que as categorias não são conceitos vazios, já que somente os objetos efetivamente existentes, quer dizer, somente os objetos empíricos, podem dar às categorias um conteúdo efetivo (e não somente um direito formal de possuir algum conteúdo, no caso hipotético de que o tenha). Assim se justifica e se faz necessária a segunda parte da *Dedução B*, em que se demonstra que os conceitos *a priori* se referem necessariamente a objetos empíricos efetivamente existentes, além de se referirem à

³²⁰ AA, III, B 134, nota.

³²¹ AA, III, B 135.

³²² Oliveira, Eliakim Ferreira, “Quando o conceito e o objeto concordam entre si? Sobre uma noção de verdade por correspondência em Kant”. In: *Pólemos*, v. 9, n. 17, 2020, p. 39-40.

forma lógica de um objeto em geral”³²³. Não é gratuito, a nosso ver, que a imaginação, na *Dedução B*, tenha mais destaque justamente nessa segunda parte, que diz respeito a objetos empíricos efetivamente existentes, o que se refere diretamente à aplicação concreta das categorias, uma vez que essa atividade redundava na junção de heterogêneos, horizonte interpretativo que ainda não está posto, mas pressuposto, na *Dedução B*. Um comentário de Allison também adiciona elementos a essa interpretação, quando o comentarista enfatiza o paralelo entre a divisão do argumento na *Dedução B* e a concepção e percepção como ingredientes essenciais da experiência humana: “A primeira [etapa do argumento] é realizada pela conexão desses conceitos com a unidade transcendental ou objetiva da apercepção; a segunda, pela conexão deles com a estrutura espaço-temporal da experiência humana. (...) A segunda ligação é crucial para a interpretação do esquematismo, porque ela estabelece que esses conceitos, que têm sua origem na própria natureza do entendimento, mantenham-se em uma relação determinada com o tempo”³²⁴. Não é, portanto, a categoria, mas sim a imaginação que se associa diretamente à percepção. Nesse sentido, mesmo que toda síntese remeta à unidade originalmente sintética, que a dirige, Kant não poderá atribuí-la inteiramente à espontaneidade do entendimento, como mostram os parágrafos 24 e 26 da *Dedução B*. Se o filósofo, mudando de perspectiva, pode assumir uma síntese intelectual, pela qual o entendimento é responsável, não pode, na aplicação das categorias a um objeto empírico, abdicar de uma síntese figurativa da imaginação transcendental. Não basta a mera síntese das categorias em relação ao diverso, síntese intelectual operada pelo entendimento. No momento em que as intuições dão realidade objetiva às categorias, é necessária uma outra síntese: a síntese do diverso na intuição sensível, que é *a priori* possível e necessária, e que, não sendo *intelectual*, é *figurativa*. Ambas as sínteses são transcendentais porquanto precedem, por um lado, a possibilidade de outros conhecimentos *a priori* e fundam, por outro lado, esses mesmos conhecimentos. Nesse momento, mesmo que timidamente, Kant atribuiu um papel fundante à síntese figurativa da imaginação, e é ela que pode ser chamada de síntese transcendental da imaginação do ponto de vista da *Dedução B*. É a enunciação desses caracteres da imaginação que dão ocasião para Kant, tal como na *Dedução A*, também retomar e reinterpretar uma definição tradicional dessa faculdade,

³²³ Caimi, Mario, “Quatro chaves para a leitura da dedução transcendental”. In: PERES, Daniel Tourinho *et al.* (org.). *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008, p. 129.

³²⁴ Allison, *op. cit.*, p. 61.

destacando que ela é também, em razão de sua síntese transcendental, um exercício de espontaneidade que atua entre o entendimento e a sensibilidade: “*Imaginação* é a faculdade de representar um objeto mesmo *sem a sua presença* na intuição. Como, no entanto, toda a nossa intuição é sensível, a imaginação pertence então à *sensibilidade* devido à única condição subjetiva sob a qual ela pode dar uma intuição correspondente aos conceitos do entendimento; na medida, porém, em que a sua síntese é um exercício da espontaneidade, o qual é determinante e não, como o sentido, apenas determinável, e pode, portanto, determinar *a priori* o sentido de sua forma conformemente à unidade da apercepção, a imaginação é então uma faculdade de determinar a sensibilidade *a priori*; e a sua síntese das intuições, *conforme às categorias*, tem de ser a síntese transcendental da *imaginação*, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e a primeira aplicação sua (também fundamento de todas as demais) aos objetos da intuição possível para nós”³²⁵.

Tal como também pudemos concluir da leitura da *Dedução A*, a imaginação atua sobre a sensibilidade. Como uma síntese do diverso da intuição sensível, ela *determina, agindo* sobre a sensibilidade. É, portanto, uma espontaneidade. Aqui Kant ressalta de modo mais decisivo, no entanto, a subordinação da imaginação ao entendimento, o que garante que ela atue na aplicação das categorias ao diverso da intuição sensível. Nesse sentido, Kant distingue, na *Dedução B*, uma síntese realizada exclusivamente pelo entendimento (intelectual) e que se refere ao diverso da intuição em geral (sem a imaginação) de uma síntese *da* imaginação (figurativa) sobre o diverso da intuição sensível. Como essa síntese da imaginação é espontaneidade, a imaginação também pode ser chamada *produtiva*, que é como Kant a diferencia, como discutimos no início deste capítulo, da imaginação *reprodutiva*, aquela que não pode pertencer à filosofia transcendental, porquanto a sua síntese se submeta apenas às leis empíricas da associação e não à possibilidade do conhecimento *a priori*, que é uma das marcas necessárias do caráter transcendental que acompanha essa faculdade.

Vale ressaltar, ainda, que a imaginação é uma autoafecção na medida em que ela afeta o sentido interno (o tempo) por meio de sua síntese transcendental — aspecto que, a nosso ver, pelo modo como é formulado na *Dedução B*, dá abertura para a compreensão do esquematismo: como se dá essa afecção do sentido interno, de que representações

³²⁵ AA, III, B 151-2.

depende essa afecção e que representações resultam dessa afecção do sentido interno pela imaginação? A nosso ver, as respostas a essas questões podem ser obtidas a partir de uma leitura do capítulo *Do esquematismo*, que será nossa tarefa no próximo capítulo. A relação entre a imaginação figurativa e o tempo é essencial para compreender o esquematismo, que opera sub-repticiamente na análise do sentido interno no §24 da *Dedução B*: “O movimento como ação do sujeito (não como determinação de um objeto) e, portanto, a síntese do diverso no espaço — se fazemos abstração deste e só atentarmos para a ação pela qual determinamos o *sentido interno* segundo a sua forma — é o que primeiramente produz o próprio conceito de sucessão. O entendimento não *encontra* já no sentido interno, portanto, alguma ligação do diverso, mas antes a *produz ao afetá-lo*”³²⁶. Mas o meio pelo qual o entendimento afeta o sentido interno é justamente a atividade imaginativa: “a influência sintética do entendimento sobre o sentido interno”³²⁷.

Na *Dedução A*, a imaginação podia ser entendida, e Kant nos pareceu explícito quanto a isso, enquanto um fundamento da experiência ou do conhecimento, porquanto dela deriva a síntese *a priori*, que é elevada a conceitos pelo entendimento mediante a síntese do reconhecimento. Na *Dedução B*, há certo recuo no que toca a esse papel fundante da imaginação, embora Kant, aqui e ali, indique também, como vimos, o quanto a imaginação participa desse fundamento, ainda que se destaque o papel da apercepção originária, que se vincula a um ato de espontaneidade do entendimento — uma atividade que se desdobra em uma síntese intelectual. É no momento exato da aplicação das categorias a um objeto empírico (parágrafos 24 e 26) que se torna necessário recorrer novamente à imaginação, na medida em que, pressuposta a heterogeneidade dessas representações (problema aprofundado e enfrentado no capítulo *Do esquematismo*), uma síntese figurativa torna-se incontornável. Desse modo, independentemente da primeira ou segunda edição, independentemente do caráter fundante ou não da imaginação no tocante ao conhecimento *a priori*, Kant deve recorrer à síntese imaginativa. No fim das contas, não se pode, quando se trata do conhecimento e da experiência, abrir mão de uma síntese imaginativa.

³²⁶ AA, III, B 154.

³²⁷ AA, III, B 154.

CAPÍTULO 3

A MEDIAÇÃO ESQUEMÁTICA: A EXPRESSÃO EXEMPLAR DO CARÁTER TEÓRICO DA IMAGINAÇÃO

*Só no meio, na doutrina do esquematismo da imaginação, é que o próprio eu se torna também objeto.*³²⁸

Fichte

I. Fichte leitor do esquematismo

Partir dessa epígrafe, antes que seja uma pedra no sapato desta dissertação — a imaginação e o esquematismo em Kant já constituem um nó de difícil desembaraço, e mais intrincado se tornaria se ousássemos um acréscimo imodesto da interpretação fichtiana a respeito da mesma faculdade —, será, para nós, uma estratégia retórica, útil na medida em que possa indicar que Kant de algum modo foi bem-sucedido no capítulo *Do esquematismo*. Nem toda retórica é sofística ou completamente desprovida de reflexão filosófica. Não é que consideremos que Fichte seja um comentador privilegiado de Kant — consideração que diminuiria demasiadamente a originalidade filosófica do *Wissenschaftslehrer* —, mas nos parece que seja o primeiro filósofo que, encontrando no capítulo *Do esquematismo* o que considera o termo de uma cisão entre sujeito e objeto, encontra também a abertura para a consideração da imaginação como um ponto nodal da *Crítica* — interpretação à qual não chegaremos, mas que também não poderíamos, em uma dissertação sobre a imaginação kantiana, de todo ignorar. Fichte, nesse sentido, diferente de Hegel³²⁹, Herder³³⁰ e Schopenhauer, dá um valor ao esquematismo que à época não era dado, momento em que os grandes filósofos do idealismo, quando liam esse breve capítulo da *Crítica*, viam apenas obscuridade, laconismo e fracasso, como se fosse mais uma fraqueza kantiana que lhes poderia fornecer a abertura para superar o filósofo de Königsberg, especialmente nas supostas dicotomias deixadas por ele. Se a leitura de Fichte pode nos servir de algum modo, ao lançar luz intensa sobre o

³²⁸ Fichte, *Vergleichung*; SW, II, 444-45 — nota. (As ênfases são do próprio Fichte.). Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *O espírito e a letra*, p. 86.

³²⁹ Hegel censura o expediente kantiano: “O esquema é uma construção desprovida de vida” (“Construction zum leblosen Schema”) (*apud* Scaglia, *op. cit.*, p. 16).

³³⁰ Herder retira do esquema o seu potencial mediador: o esquema é como “(...) um termo médio fictício entre duas funções fictícias dissipadas” (*apud* Scaglia, *op. cit.*, p. 16).

esquematismo (que é, este sim, ponto fulcral desta dissertação, momento de expressão exemplar do caráter teórico da imaginação), não é tanto pelas conclusões a que chega o *Wissenschaftslehrer*, mas mais pelo peso que sua interpretação concede a essa enigmática passagem da *Crítica*: ao pensar o par sujeito-objeto como remetendo ao par categoria-fenômeno, Fichte mostra já notar que a grande questão, para o próprio fundamento da ciência, era justamente essa irreducibilidade entre conceitos puros e intuições, irreducibilidade esta que, quando devidamente interpretada, abriria as portas para uma união maior — tão importante para o idealismo alemão —, que era aquela do sujeito para com o objeto: “A *Crítica* kantiana começa com o eu, *como mero sujeito*; daí a representação da aprioridade de conceitos vazios, sobre a qual os kantianos cometeram mal-entendidos tão ridículos. Ora, um sujeito se refere sempre a um objeto e, pelo menos na representação obscura, está inseparavelmente ligado a ele: assim incorporou-se provisoriamente à *Crítica*, com o consentimento de Kant, *o objeto fora do eu*, cujo lugar próprio é o ponto de vista do senso comum. Só no meio, *na doutrina do esquematismo da imaginação*, é que o próprio eu se torna também o objeto”³³¹. Fichte pensa, aqui, que o mero sujeito são os conceitos vazios, os conceitos puros do entendimento ainda sem uma referência concreta (ou ainda sem uma significação objetiva, para ser mais exato), ao passo que o objeto representa essa intuição empírica (ou mesmo sensível) em seu estado de cegueira, sem a orientação unificadora dos produtos do entendimento. Se Kant opera de fato essa junção, tão cara a Fichte, é porque foi bem-sucedido no capítulo *Do esquematismo*: “o eu adquire explicitamente sua condição de sujeito-objeto”³³² mediante a condição estabelecida por um produto da imaginação, a saber, os esquemas dos conceitos puros, que são, por um lado, a condição de uma síntese pura conforme uma regra de unidade segundo conceitos em geral (o que exprime a categoria), mas, por outro lado, uma representação que também deve ligar-se ao fenômeno enquanto correspondente à categoria. Com efeito, Fichte notou esse caráter central do esquematismo, notou-o como uma unidade básica da própria *Crítica*, a ser necessariamente corroborada — de tal modo que, começar este capítulo, no meio da dissertação, por Fichte é se colocar a tarefa de justificar não os corolários a que chega o *Wissenschaftslehrer*, mas dar azo para o suposto sucesso de Kant com relação à correspondência entre categoria e fenômeno sem a qual o autor da *Doutrina-da-ciência* não poderia dar partida. Se Fichte pôde “tomar a teoria da imaginação como o ponto nodal da *Crítica* e ver a obra inteira deslocar-se em torno desse

³³¹ Fichte, *op. cit.*, *loc. cit.*

³³² Torres Filho, *op. cit.*, p. 88.

eixo”³³³, devemos conceder que Kant fora bem-sucedido *no meio*, na doutrina do esquematismo, mesmo que a fortuna crítica que recolhemos seja o indício da dificuldade de ser bem-sucedido nesse empreendimento, de mostrar que as categorias possam ser aplicadas a intuições, em alguma interpretação possível, apesar da irreduzibilidade entre essas representações.

Não pretendemos aqui propor uma interpretação que esclareça todos os enigmas que gravitam em torno dessa “arte oculta das profundezas da alma”, mas nos propomos o objetivo, sim (dada a tarefa do esquematismo e pressupondo que tenha sido bem executada por Kant), de mostrar o vínculo necessário que há entre a produção de esquemas e a síntese imaginativa (vínculo, a nosso ver, um tanto obscuro, embora essencial), de tal sorte a dar cabo da primeira parte de nossa empresa: concluir que a imaginação, *de um ponto de vista cognitivo*, é um ponto nodal da crítica, e expressa enfaticamente, em particular na relação entre a síntese e a “arte do esquematismo”, o seu caráter teórico.

Para tanto, defendemos a seguinte tese, que nos será extremamente útil quando ingressarmos na discussão acerca do caráter estético da imaginação, no próprio esquematismo sem conceitos (Capítulo 5): o esquema não é tanto uma representação meramente produzida pela imaginação. Não que Kant não o chame desse modo, mas é preciso que entendamos essa representação não como algo estático, mas como algo que resulta de uma atividade, quer dizer, de uma espontaneidade da faculdade da imaginação (Capítulo 2). O esquema é a determinação transcendental do tempo a partir de uma síntese *a priori* da imaginação, que é a expressão da espontaneidade dessa faculdade. O esquema resulta, desse modo, de uma ação, um procedimento ou método (como defendem Ferrarin, Winterbourne e Makowiaki), que deve nos remeter à síntese figurativa da imaginação como exposta na *Dedução*. Essa síntese, voltada ao sentido interno (condição de todos os nossos conhecimentos, como o próprio Kant afirma), realiza-se segundo a unidade da categoria, que é, no *mesmo processo*, exposta na intuição, quer dizer, exposta no próprio sentido interno — o tempo. Essa determinação do tempo por uma síntese da imaginação segundo a unidade da categoria como que *traduz* (expressão que remete a Biemel, a Makkreel, a Ferrarin e, como veremos, a La Rocca) a unidade da categoria em padrões

³³³ Torres Filho, *op. cit.*, *loc. cit.*

temporais, portanto, em termos sensíveis ou em um vocabulário sensificante. A categoria, que é, ela mesma, uma unidade, é sensificada (como Heidegger procura enfatizar).

Quando determinamos o tempo através da síntese da imaginação segundo a categoria de *causalidade*, por exemplo, unificamos cada *instante* segundo a unidade da causalidade, e, com isso, traduzimos a unidade da causalidade exposta no tempo como sendo a modificação do objeto em uma sequência temporal. Em outros termos, a categoria da causalidade é “traduzida” sensivelmente quando exposta no tempo mediante a síntese da imaginação segundo a unidade *dessa* categoria, e então é lida como *modificação* do objeto no próprio tempo. Se tomássemos a categoria de *substância*, determinaríamos, mediante a síntese da imaginação segundo a unidade dessa categoria, a *permanência* do objeto na sequência temporal. Sem essa determinação transcendental do tempo por meio da imaginação, a categoria é apenas uma forma do pensamento, vazia e, portanto, sem sentido e significado objetivo. Então a técnica da subsunção (como a nomeia Fricke) é, na verdade, a aplicação da categoria, pela faculdade de julgar, ao fenômeno através da determinação do tempo mediante uma síntese da imaginação segundo a unidade de cada uma das categorias. É nesse sentido que o esquema é, às vezes, entendido como o próprio tempo (a própria sequência temporal) e, como alguns comentadores defendem (como é o caso de Allison), é, ele mesmo, entendido como uma intuição pura.

Com efeito, uma vez que o esquema restringe a aplicação das categorias, isto é, como que delimita o escopo de significação objetiva das categorias, e uma vez que ele é, antes de tudo, o resultado de uma determinação transcendental do tempo pela síntese da imaginação, podemos concluir que o esquematismo é a expressão exemplar do caráter teórico da imaginação: é onde se vê, sem enigma e face a face, como a faculdade da imaginação é *fundamental* para dar significado objetivo ao conhecimento.

Como *dizer não é mostrar*, a seguir procuraremos defender essa tese mediante a retomada de certas interpretações sobre o capítulo *Do esquematismo* e mediante a leitura do texto kantiano.

II. Esquematismo e sensificação de conceitos

Desde a Introdução até o presente momento, insistimos, por um lado, na heterogeneidade entre conceito e intuição e na irreducibilidade da sensibilidade com relação ao entendimento, de que decorre a necessidade, pela própria exigência de uma interdependência entre essas fontes do conhecimento, de uma faculdade intermediária,

que possa ter um lado sensível e um lado intelectual, chamada imaginação transcendental. Por outro lado, insistimos também no caráter espontâneo dessa faculdade, no sentido de efetuar sínteses e produzir representações. Como vimos, o esquema é um produto da imaginação transcendental. É preciso entender em que medida essa representação opera a conexão entre categorias e intuições e como, por essa razão, faz o papel de um meio entre representações universais e particulares, de modo a efetivar o uso *in concreto* das categorias, isto é, a efetiva aplicação delas a fenômenos. Em outros termos, o que devemos entender é como o esquematismo vincula-se à síntese pura (que é efeito da imaginação) e como opera a determinação da categoria sobre o tempo enquanto forma da intuição, promovendo, finalmente, a mais autêntica tarefa da imaginação e o coroamento de sua primazia na organização da experiência: a concordância entre as faculdades transcendentais do entendimento e da sensibilidade mediante a sensificação do conceito puro. Se pudermos compreender o esquematismo da *Crítica da Razão Pura* desse modo, haveremos de compreender como esse capítulo arremata a *Dedução transcendental*, porquanto justifica *in concreto* o vínculo íntimo e interdependente entre os produtos do entendimento puro e da intuição pura enquanto sentido interno. Porque a imaginação pura media a relação entre a apercepção transcendental e o tempo, o produto dessa faculdade híbrida transcendental é uma representação híbrida que se vincula diretamente ao tempo, de modo a permitir que se opere a síntese pura. Nesse sentido, mais próximos de Heidegger, Allison, Guyer, Makkreel, Ferrarin, Calábria Pimenta e Scaglia que de Gibbons e Matherne — e bem distantes de Cohen, Prichard, Kemp Smith, Warnock e Strawson —, vamos destacar o vínculo entre o esquema e a síntese pura da imaginação enquanto *determinação transcendental do tempo* mediante a exposição de categorias segundo padrões temporais. Não muito diferente de Heidegger, Guyer e Scaglia, consideramos que o esquematismo consiste, nesse sentido, em uma temporalização das categorias — o que é, em outros termos, uma sensificação delas. É preciso que entendamos, no entanto, em que consiste essa temporalização e de que modo ela se apresenta como uma determinação transcendental do tempo operada pela síntese da imaginação. Em que medida o esquema, pensado como resultado da determinação transcendental do tempo, pode ser pensado como uma intuição pura que funciona como mediadora, tal como Allison propôs, buscaremos responder ao fim deste capítulo. Mas é preciso que entendamos previamente, justamente para que tenhamos os conceitos necessários para compreender o esquematismo sem conceitos de que depende o juízo de gosto, que, se há uma temporalização da categoria, há uma temporalização daquilo que

dá unidade ao juízo de conhecimento. Em certo sentido, se pensarmos em como Kant concebe o esquema no §59 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, podemos defender que o esquema opera a sensificação da unidade do juízo (dada pelo próprio conceito), o que consiste, justamente, no uso *in concreto* da categoria: como Kant define no §59 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, a apresentação esquemática envolve a sensificação de um conceito do entendimento, isto é, “quando a um conceito que o entendimento capta é dada a intuição *a priori* correspondente”³³⁴. Essa sensificação, no esquematismo dos conceitos puros do entendimento, nada mais é, a nosso ver, que a determinação transcendental do tempo por meio da própria categoria — o que é, no capítulo *Do esquematismo*, uma temporalização da categoria —, isto é, ao fim e ao cabo, a aplicação dela aos fenômenos e, nesse sentido, o preenchimento da categoria de significado empírico.

Nesse sentido, reconhecemos que Gibbons tem razão quando enfatiza o papel da faculdade de julgar, especialmente quando a intérprete ressalta o valor do texto que imediatamente antecede e introduz o capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*. De fato, na medida em que a compreensão dessa aplicação de categorias a fenômenos tem destaque no capítulo *Do esquematismo*, ganha lugar privilegiado o papel desempenhado pela faculdade de julgar (*Urteilkraft*), cuja função, enquanto faculdade de julgar determinante (expressão que ficará mais clara quando nos voltarmos para a *Primeira Introdução da Crítica da Faculdade de Julgar*, no Capítulo 4), “é *subsumir* sob regras, i. e., de distinguir se algo está sob uma dada regra (*casus datae legis*) ou não”³³⁵. Por regra, do ponto de vista da lógica transcendental, devemos entender os conceitos em geral, mas, particularmente no interior do problema da aplicação das categorias, devemos entender como regra justamente esses conceitos puros do entendimento, que, dada a sua natureza, quando se pensa a sua condição sensível, trazem o problema da heterogeneidade em relação às intuições.

Uma vez que o problema de Kant é a aplicação das categorias aos fenômenos e, nesse sentido, da própria condição de significação das categorias, o filósofo depara com a necessidade de discutir um problema mais geral, que diz respeito à aplicação de regras a casos. Como a aplicação de regras não pode, ela mesma, ser determinada por uma regra — o que, por si só, levaria a uma regressão ao infinito, como sublinha Scaglia³³⁶ —, surge

³³⁴ *KU*, AA, V, 351.

³³⁵ *KrV*, AA, III, B 171.

³³⁶ Scaglia, *op. cit.*, p. 75.

a necessidade de que a própria faculdade de julgar seja submetida a um exercício constante, de que decorre a importância do *talento* na aplicação *in concreto* — o *talento* que Matherne, pensando-o como “dom natural”, tanto ressaltou para construir um paralelo com a *Kunst* da 3ª *Crítica*, o que, diga-se de passagem, não é aprofundado por Kant na própria *Crítica da Razão Pura*. A nosso ver, se o filósofo se aprofundasse em demasia na investigação da natureza desse talento, correria o risco de ingressar em uma investigação psicológica ou antropológica bastante intrometida em uma investigação de caráter transcendental. Que nos mantenhamos, então, na tentativa de compreender a natureza da aplicação de regras, e não propriamente de compreender a natureza do talento na base dessa aplicação. Com efeito, na medida em que não há regra para o uso da faculdade de julgar, e que a habilidade de a operar pode vincular-se a um talento natural, torna-se particularmente importante a recorrência no uso dessa faculdade na aplicação da regra a casos particulares, como usos exemplares das próprias regras — essas, sim, aprendidas. É ao âmbito da aplicação *in concreto* das regras que pertencem, com isso, os chamados *exemplos*, que aguçam a própria faculdade de julgar enquanto ensaios da própria aplicação, enquanto testes dessa operação: “os exemplos são, assim, a muleta da faculdade de julgar, algo de que não pode prescindir quem é carente daquele talento natural”³³⁷. Se pensarmos que a intuição é mais *concreta*, porque singular, que outras representações gerais, há algo de mais sensível nos exemplos que nas regras. Essa aproximação permite que se coloque o problema enfrentado pelo capítulo *Do esquematismo* na perspectiva da atividade da faculdade de julgar: do ponto de vista da lógica transcendental, é tarefa da crítica fazer com que se estabeleçam as condições para que a faculdade de julgar faça uso adequado dos conceitos puros do entendimento. É dessa tarefa que decorre a questão: em que condições, afinal, os conceitos puros do entendimento podem ser aplicados a intuições? Se isso não puder ser mostrado, por mais que a *Dedução* tenha demonstrado que eles só têm significado quando aplicados a intuições, os conceitos puros do entendimento permanecerão, contudo, apenas como meras formas lógicas, potencialmente aplicáveis à experiência.

Poderíamos, como Gibbons, investigar mais a fundo essa atuação subterrânea do julgamento e enfatizar o esquematismo como um momento da investigação sobre o julgamento cognitivo. No entanto, a solução do problema que colocamos acima está mais relacionada com a faculdade da imaginação no momento em que ela realiza a síntese *a*

³³⁷ *KrV*, A 134, B 173.

priori (a determinação transcendental do tempo segundo a unidade das categorias) e, com isso, produz esquemas de conceitos. Nesse sentido, para o estabelecimento da única condição sensível sob a qual os conceitos puros do entendimento podem ser utilizados, é necessário que compreendamos a relação entre a produção de esquemas pela imaginação e a síntese *a priori* da imaginação como uma determinação transcendental do tempo. É nisso que consiste, a nosso ver, o próprio esquematismo.

Com essa remissão à tarefa da *Dedução*, podemos, para abordar o esquematismo na *Crítica da Razão Pura*, dispor de um primeiro ponto de incidência com a seguinte interrogação, já feita, como vimos, por diversos comentadores: mesmo após uma *Dedução dos conceitos puros do entendimento*, por que é necessário discorrer sobre como se dá a "esquematização"? Vejamos a questão formulada pelo próprio Kant e que, indica, implicitamente, essa necessidade: “Como é possível, então, a subsunção dos últimos [intuições] sob os primeiros [conceitos puros do entendimento], portanto a aplicação das categorias aos fenômenos, se ninguém diria delas, por exemplo, da causalidade, que ela também poderia ser intuída através dos sentidos e estaria contida no fenômeno?”³³⁸. Kant parece fazer, nessa passagem, uma distinção implícita entre a validade objetiva das categorias, exposta na *Dedução transcendental*, e a aplicação dessas categorias aos fenômenos. Se, antes, a questão se voltava para uma condição transcendental, aqui a questão se volta para uma condição sensível de aplicação. Se lá, na *Dedução*, desejávamos estabelecer o único escopo em relação ao qual as categorias podem ter uma validade objetiva, aqui desejamos saber o procedimento (Ferrarin, Winterbourne, Makowiaki, Fricke) de aplicação dessas categorias. Kant chega a falar de uma distinção entre o *emprego* de uma categoria e uma *execução* dela sobre os fenômenos mediante um esquema, que é uma “chave de *uso*” da própria categoria: “no princípio empregaremos a categoria, mas na execução (a aplicação aos fenômenos) empregaremos o esquema dela em seu lugar, como chave de seu uso, ou antes o colocaremos ao seu lado, como condição restritiva”³³⁹. A base dessa distinção está, como Allison procurou mostrar, no fato de que a validade objetiva não implica necessariamente o uso (como defendiam, em contrapartida, Prichard e Warnock). No anúncio ao livro da *Analítica dos princípios*, Kant é taxativo: “agora, queremos tornar compreensível o uso” dos “conceitos elementares”³⁴⁰.

³³⁸ *KrV*, A 137-8, B 176-7.

³³⁹ *KrV*, A 181, B 224.

³⁴⁰ *KrV*, A 131, B 169.

Antes fora feita apenas “a exposição dos conceitos puros do entendimento (e com eles de todo conhecimento teórico *a priori*) como princípios da possibilidade da experiência”³⁴¹.

Com efeito, a esquematização será necessária para compreender como efetivamente ocorre essa aplicação das categorias aos fenômenos. Fricke resume muito bem a razão da necessidade de um esquematismo na *Crítica da Razão Pura*: considerando que, embora as categorias permitam de fato determinar a totalidade das representações sensíveis e intuitivas que nos são dadas no espaço e no tempo (a “*determinação dos fenômenos no espaço e no tempo em geral*”³⁴²), a “dedução permanece vaga e abstrata no que concerne ao procedimento concreto, à técnica da subsunção das representações sensíveis e intuitivas dadas na intuição pela forma do tempo, sob os conceitos do entendimento. Assim, à dedução deve-se acrescentar a explicação da técnica da subsunção (...)”³⁴³. Por *técnica de subsunção* devemos entender um *procedimento*, que é articulado pela faculdade de julgar e que, sendo uma subsunção, envolve, em analogia com o silogismo, um termo médio, uma representação mediadora cuja origem é a imaginação em sua determinação transcendental do tempo. Há uma passagem no segundo capítulo da *Analítica dos princípios*, o capítulo do *Sistema de todos os princípios do entendimento puro*, que, a nosso ver, dá subsídios a essa hipótese. É quando Kant toma o sentido interno como uma instância que funciona como um *medium*: “Admitindo, pois, que se tem de sair de um conceito para compará-lo sinteticamente com algo diverso, então é necessário um terceiro sem o qual não poderia engendrar-se a síntese de dois conceitos. Mas o que é esse terceiro, que funciona como *medium* de todos os juízos sintéticos? Ele é apenas o conjunto completo em que estão contidas todas as nossas representações, a saber, o sentido interno e a forma *a priori* do mesmo, o tempo”³⁴⁴. O esquema, se pensarmos que é o produto dessa síntese da imaginação sobre o sentido interno, vai participar desse *medium* de que depende aquela síntese mencionada na passagem. Logo em seguida, o filósofo escreve, destacando justamente a atividade da imaginação nessa síntese: “A síntese das representações se baseia na imaginação, mas a unidade sintética das mesmas (requerida para o juízo) se baseia na unidade da apercepção”³⁴⁵. Sem esse termo terceiro, os juízos sintéticos *a priori* (que são os objetos de investigação do segundo

³⁴¹ *KrV*, B 168.

³⁴² *KrV*, B 168.

³⁴³ Fricke, *op. cit.*, p. 7.

³⁴⁴ *KrV*, A 155, B 194.

³⁴⁵ *KrV*, A 155, B 194.

capítulo do *Analítica dos princípios*) são inteiramente impossíveis: “Para além dessa referência, as proposições sintéticas *a priori* são inteiramente impossíveis, pois não têm nenhum terceiro, i. e., nenhum objeto em que a unidade sintética de seus conceitos pudesse explicar sua realidade objetiva”³⁴⁶.

Desse modo, parece-nos, de fato, que o objeto da exposição do capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento* consiste na passagem de uma relação abstrata entre intuições e conceitos para uma relação concreta, passagem que não pode ser compreendida se não houver a elucidação da subsunção, cuja efetuação depende desse *medium* ou terceiro termo. Nesse procedimento, é necessário entender, portanto, a atuação da faculdade de julgar, responsável, como dissemos, pela aplicação do universal ao particular ou da regra ao caso. A questão que se apresenta, no entanto, é o que de fato Kant entende por concreto e como fazer a passagem do abstrato ao concreto a partir da técnica da subsunção. Uma pista, como dissemos, é aquele excerto do início da *Analítica dos princípios*, em que o filósofo associa o universal *in concreto* à noção de exemplo, que é um caso (ou uma instância da regra, como dizem alguns comentadores) em particular. O médico, o juiz ou o estudioso de política podem ter regras que aplicam aos casos específicos de seu ofício. No entanto, “podem facilmente perder-se na aplicação das mesmas, seja porque lhes falta algo na faculdade natural de julgar (mesmo não lhes faltando no entendimento), sendo-lhes até possível compreender o universal *in abstracto*, mas não distinguir se um caso se subsume sob ele *in concreto*; seja porque não tenham sido ensinados, através de exemplos e atividades concretas, a utilizar esse juízo. Esta é, aliás, a única e grande utilidade dos exemplos: aguçar a faculdade de julgar”³⁴⁷.

Não à toa, na exposição do capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, Kant esforça-se por dar exemplos, apresentar a “imagem” (aqui, como veremos, as aspas são necessárias) que corresponde à regra, o que não é possível se não houver um procedimento universal da imaginação, isto é, um esquema da concretude (que é o próprio sentido interno *determinado*) através do qual é possível estabelecer um elemento homogêneo que permita a subsunção entre representações heterogêneas.

Quando um objeto é subsumido sob um conceito, a representação do objeto deve ser homogênea com o conceito. Em outros termos, o conceito deve conter aquilo que é

³⁴⁶ *KrV*, A 157, B 196.

³⁴⁷ *KrV*, A 134, B 173.

representado no objeto que por ele é subsumido, deve, portanto, partilhar com esse objeto — esta é a nossa leitura inicial — notas que sejam comuns. Nota é justamente o que há de conhecimento nas representações, dentre as quais os conceitos. Apenas observando essa exigência é possível dizer que um objeto está contido sob um conceito: ao partilhar notas comuns em certo aspecto. A homogeneidade, a propósito, tomada como condição da subsunção, é um primeiro grande problema do capítulo do esquematismo. Muitos intérpretes rejeitam a tese kantiana. Kemp Smith, por exemplo, rejeita a necessidade de um estabelecimento da homogeneidade, porque rejeita a própria suposta heterogeneidade entre categorias e intuições. Essa heterogeneidade, para o comentador, em plena discordância com o que procuramos mostrar na Introdução, é *artificial*: “O aspecto mais artificial do argumento de Kant aparece novamente na razão que ele assinala para a existência de um problema do esquematismo, a saber, que conceitos puros e intuições sensíveis que têm que ser subsumidas sob eles, são completamente opostos por natureza. Tal explicação não pode ser aceita. Pois, se a categoria e a intuição sensível são realmente heterogêneas, nenhuma subsunção é possível, e, se elas não são realmente heterogêneas, não existirá nenhum problema tal como Kant se refere aqui. A heterogeneidade que Kant afirma, aqui, é meramente aquela diferença de natureza que se segue da diversidade de funções. A categoria é formal e determina estruturas; a intuição produz o conteúdo que é, desse modo, organizado”³⁴⁸. O problema, a nosso ver, é que o estabelecimento dessas funções, como procuramos mostrar, se *origina* de faculdades de naturezas distintas, e Kant insiste em pensar a natureza de uma faculdade em oposição à da outra, de que decorre pensar a natureza de uma categoria — a representação que melhor herda a própria natureza funcional do entendimento — da intuição — que herda a natureza receptiva ou “afectiva” da sensibilidade. Lohmar chama esse critério de *topológico*, porquanto se orienta segundo o lugar (o *topos*) de origem (*Ursprungsort*) da representação³⁴⁹ — posição com a qual tendemos a concordar. Se é possível falar, por analogia, do esquematismo enquanto uma “Sexta Meditação” de Kant, como ousamos propor na Introdução, é porque o próprio filósofo, ao longo da *Estética transcendental* e da *Analítica* insiste, não por acaso, nessa clivagem, isto é, no precipício entre os dois *topói*. A clivagem tem, como procuramos mostrar, uma razão crítica, vinculada à revolução no modo de

³⁴⁸ Kemp Smith, *op. cit.*, p. 334.

³⁴⁹ Cf. Lohmar, D. “Kants Schemata als Anwendungsbedingungen von Kategorien auf Anschauungen. Zum Begriff der Gleichartigkeit im Schematismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft*”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 45, 1991, p. 81.

pensar e, conseqüentemente, ao exame do caráter transcendental das fontes do conhecimento.

Vale também mencionar, nessa mesma linha, J. F. Bennett³⁵⁰, que apresenta, como discute Calábria Pimenta³⁵¹, uma posição semelhante à de Kemp Smith, de modo a ver como infrutífera a busca por uma solução para o problema da homogeneidade/heterogeneidade.

Um caminho interessante para pensar essa homogeneidade, e que aprofundaremos na próxima seção, é o de Paton³⁵², quando o comentador propõe que possa haver homogeneidade entre o conceito e um objeto se este for tratado como um *caso* ou *instância* de um universal — uma solução semelhante, como veremos, à de outros comentadores. Comentando a solução de Paton, Calábria Pimenta reconhece que, para ele, “a homogeneidade entre objeto e conceito é óbvia o bastante para *conceitos empíricos* (formados pela abstração de notas comuns abstraídas de objetos dados na intuição), assim como para os *conceitos matemáticos* (cujos exemplos podem ser construídos na intuição pura)”, e, “embora as intuições enquanto *dadas* não sejam homogêneas às categorias, enquanto *combinadas para formar objetos num tempo* já passariam a ser homogêneas”³⁵³. Chave de leitura interessante, quando remetida ao tempo, porque já nos incita a pensar o papel da imaginação nessa *combinação*.

Há teses como as de Chipman (1972) e J. P. Nolan (1979)³⁵⁴ que ressaltam, para compreender a homogeneidade, a origem *a priori* tanto da categoria quanto do esquema, e teses como as de Pippin e Dahlstrom (1984)³⁵⁵, que notam, comparando categorias a conceitos empíricos, que há, de fato, uma gradação dessa heterogeneidade, a depender do conceito envolvido, como veremos nos exemplos dados por Kant.

O exemplo inicial dado por Kant no capítulo *Do esquematismo* é o da relação entre um objeto como um prato e o conceito empírico que a ele corresponde: ambos são homogêneos ao conceito de um círculo geométrico puro (o esquema), na medida em que

³⁵⁰ Bennett, J. F. *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966, p. 148-52.

³⁵¹ Calábria Pimenta, *op. cit.*, p. 38.

³⁵² Paton, *op. cit.*, II, p. 25-27.

³⁵³ Calábria Pimenta, *op. cit.*, p. 38.

³⁵⁴ Nolan, J. P. “Kant on Meaning: Two Studies”. In: *Kant-Studien*. Berlin: De Gruyter, v. 70, n. 2, 1979, p. 113-30.

³⁵⁵ Dahlstrom, D. O. “Transzendente Schema, Kategorien und Erkenntnisarten”. In: *Kant-Studien*. Berlin: De Gruyter, v. 75, n. 1, 1984, p. 38-54.

a circularidade do conceito empírico do prato pode ser intuída no objeto prato. Disso surge, no entanto, o problema da relação entre os conceitos puros do entendimento e as intuições empíricas ou sensíveis em geral. Se são representações heterogêneas, se os conceitos são universais e as intuições são singulares, como é possível a subsunção entre elas? É diante desse problema que se torna importante a relação do tempo e do esquema da imaginação para a subsunção, pela faculdade de julgar, dessas representações.

Como a subsunção resulta em juízos, é a faculdade de julgar a responsável pela aplicação de conceitos puros do entendimento a fenômenos em geral, razão pela qual, de modo a responder àquela questão, mostra-se necessária uma “doutrina transcendental da faculdade de julgar”³⁵⁶. Segundo essa doutrina, a representação mediadora entre as representações do entendimento e as da sensibilidade é uma terceira representação que, por um lado, é pura (sem nenhum elemento empírico) e, por outro, mista, com um lado intelectual e um lado sensível. Essa representação é o esquema transcendental, que, como uma regra, é capaz de transformar a regra abstrata de um conceito em uma regra concreta de aplicação a fenômenos. Para compreender o papel dessa representação na referência de um conceito a uma intuição, precisamos entender a relação dessa referência com o tempo. O tempo contém um diverso *a priori* da intuição pura, sendo a condição formal do diverso do sentido interno. Na aplicação de uma categoria ao tempo, isto é, em uma determinação transcendental do tempo, vai haver uma homogeneidade entre a categoria e o tempo na medida em que a determinação seja universal e se baseie em uma regra *a priori*. Por outro lado, nessa determinação transcendental, vai haver homogeneidade com um fenômeno na medida em que o tempo esteja contido *em cada representação empírica do diverso*. Nesse sentido, qualquer aplicação da categoria a fenômenos só será possível através da determinação transcendental do tempo, que, como um esquema do conceito puro do entendimento, faz a mediação na subsunção dos fenômenos às categorias.

Mas essa exposição não explica, contudo, se a subsunção é (1) uma mera silogística, como alguns comentadores defendem, como é o caso de Curtius³⁵⁷ e, em certo sentido, de Scaglia, quando esta aponta para a flutuação, na obra de Kant, entre subsunção e silogismo, já que usa o termo tanto no contexto do esquematismo quanto no contexto

³⁵⁶ *KrV*, A 138, B 177.

³⁵⁷ Curtius, *op. cit.*, p. 346.

da silogística³⁵⁸; ou se, na verdade, a subsunção *não* consiste em algo como um silogismo, mas que (2) deve ser lida à luz da própria técnica de aplicação, como, por exemplo, na tese de Allison, que, tomando subsunção como sinônimo de aplicação, discorda de uma aproximação irrestrita que se possa fazer entre a subsunção no esquematismo e a teoria do juízo. Concentremo-nos um pouco nessas duas vertentes, a partir da própria leitura do texto de Kant.

O capítulo *Do esquematismo*, dentro da doutrina transcendental da faculdade de julgar, começa estabelecendo as condições de uma *subsunção* de um objeto sob um conceito e, nesse sentido, de um singular sob um universal. A ênfase no primeiro par de expressões (conceito/objeto) ou no segundo (singular/universal ou especial/geral) pode ser a medida para a interpretação da própria subsunção, ora ressaltando a própria noção de aplicação, ora a de subordinação de um singular sob um universal. Longuenesse comenta acerca da noção de *subordinação*, que tem sentido mais geral que a de subsunção e que a de silogismo, do seguinte modo: “Na subordinação de conceitos que é um juízo, o conceito mais geral ‘representa’ os conceitos contidos ‘sob ele’, da mesma forma que ‘representa’ todos os objetos *x*, *y*, *z* inscritos sob sua esfera (...). Ao subordinar um conceito a outro mais geral, atribuem-se a todos os objetos contidos sob o primeiro as notas características relacionadas ao conceito de maior generalidade. Mas, assim, todo juízo, considerado como subordinação de conceitos, *possui de imediato a estrutura de um silogismo implícito*: ele consiste em atribuir o gênero à espécie e, com isso, o gênero a todos os indivíduos inscritos na esfera da espécie”³⁵⁹. Percebamos que essa concepção de atribuição de notas características do conceito de menor generalidade para o de maior pode ser uma das chaves, com algum esforço de interpretação, para compreender a necessidade de uma homogeneidade na subsunção de um objeto sob um conceito. Se um objeto deve ser subsumido sob um conceito, deve haver entre o conceito e o objeto, para tanto, certo nível de equiparação: “o conceito tem de conter [e a noção de *continência* é uma importante chave de interpretação] aquilo que é representado no objeto a ser sob ele subsumido, pois é justamente isto que significa a expressão: ‘um objeto está contido sob um conceito’”³⁶⁰. O que quer dizer essa continência? Que quer dizer essa partilha daquilo

³⁵⁸ Scaglia, *op. cit.*, p. 100, nota 131: “Kant costuma usar subsunção no contexto do esquematismo e do silogismo, ao passo que a subordinação tem um uso mais amplo (AA IX, pp. 120-123, p. 615, p. 617; KrV A 322/ B 378). Sobre a noção de subordinação, cf. Longuenesse, *op. cit.*, p. 143 e ss.

³⁵⁹ Longuenesse, *op. cit.*, p. 148 — ênfase nossa.

³⁶⁰ KrV, A 137, B 176.

que é representado tanto pelo conceito quanto pelo objeto? Com efeito, a noção silogística de subsunção permite pensar a continência em termos de partilha de notas entre representações gerais e representações singulares, a subsunção como a subordinação de um singular sob um universal, de modo que a nota característica da representação do objeto singular esteja contida no universal. Vejamos uma passagem do texto de Kant que poderia sustentar essa tese: “Em cada juízo há um conceito que vale por muitos, e sob estes muitos ele abarca ainda uma representação dada que, por sua vez, refere-se mediatamente ao objeto. Assim, por exemplo, no juízo ‘*todos os corpos são divisíveis*’, o conceito de divisível se refere a diversos outros conceitos; dentre estes, porém, ele se refere particularmente, aqui, ao conceito de corpo, e este, por seu turno, a certos objetos que se apresentam a nós”³⁶¹. Aí, a subordinação é justamente um conceito que vale por muitos, e que, mediadamente, refere-se ao mais particular, porquanto a divisibilidade pertence ao conceito de corpo (a todos os corpos) e a *este* corpo que se nos apresenta na experiência, como uma nota que é partilhada pelo conceito em geral e pelo objeto da experiência. Sobre essa passagem, Curtius comenta: “(...) o juízo — corpos são divisíveis — só pode ser interpretado como subsunção, quando você o reformula deste modo: corpos são coisas divisíveis. É, de fato, impossível (mesmo se forçado) construir uma ordem na qual corpos e coisas divisíveis ocorram em níveis diferentes”³⁶². Logo, partilham necessariamente, enquanto conceitos, uma mesma nota. Trata-se, aqui, da partilha de notas comuns, isto é, de representações que remetem a um mesmo domínio de noções pelas quais são conhecidas — no caso, a divisibilidade. Como é dito na *Lógica de Jäsche*, o conhecimento ocorre por notas e “uma nota é o que constitui, numa coisa, uma parte de seu conhecimento, ou, o que é o mesmo, é uma representação parcial, considerada fundamento do conhecimento de uma representação total”³⁶³. A nota é, por um lado, uma representação em si mesma, por outro lado, “um conceito parcial pertencente à representação total de uma coisa e, por isso, como fundamento de conhecimento da própria coisa”³⁶⁴. Com efeito, se considerarmos a circularidade como uma nota comum das representações *círculo* e *prato* (uma mais geral que a outra), podemos propor uma chave de leitura para o exemplo dado por Kant: “o conceito empírico de um *prato* tem homogeneidade com aquele de um *círculo* geométrico puro

³⁶¹ *KrV*, A 68, B 93.

³⁶² Curtius, *op. cit.*, p. 346.

³⁶³ AK 58.

³⁶⁴ AK 58.

porque a circularidade pensada no primeiro pode ser intuída no último”³⁶⁵, tal como a divisibilidade dos corpos em geral pode ser intuída *neste* corpo, no raciocínio de Curtius. Allison vai rejeitar essa ideia, de maneira a afastar a subsunção do esquematismo daquele modelo silogístico, portanto afastar da noção segundo a qual haveria nessa subsunção uma relação de classe e membro da classe, como Curtius parece sugerir. A subsunção, para Allison, é, na verdade, sinônimo de *aplicação* — o que aproxima sua tese daquela baseada na noção de uma *técnica da subsunção*, como proposta por Fricke. A ideia de esquematismo como um procedimento ou um método se expressaria na própria subsunção, que não é a subordinação de uma subclasse a uma classe. O termo médio não seria o elemento mediano de um silogismo, mas a própria *condição de uma regra*. Vejamos como Allison desenvolve essa tese: “Podemos (...) ler Kant sustentando que é a possibilidade de expor o conceito geométrico na intuição pura (construir um círculo) que explica a homogeneidade entre ele e os objetos, tal como pratos, que são dados na intuição empírica, tanto quanto os conceitos empíricos que são formados pela abstração do conteúdo de tal intuição (‘pensada no primeiro’)”³⁶⁶. Nesse sentido, a homogeneidade não é dada pela nota característica partilhada por uma classe e por uma subclasse ou membro da classe, mas entre uma intuição pura e uma empírica, que é abstraída no conceito empírico: “A homogeneidade, resumidamente, é entre a intuição pura e a empírica, não entre um conceito de classe e um membro da classe. (...) apenas essa leitura permite-nos dar algum sentido ao contraste que Kant quer mostrar entre o conceito geométrico e o conceito puro do entendimento, que ‘nunca pode ser colocado em qualquer intuição’”³⁶⁷. O que se pode fazer, no entanto, é estabelecer apenas uma *analogia*, e não uma identificação, com a teoria tradicional do juízo. Nesse caso, por exemplo, seria possível pensar que a “terceira coisa” ou o “terceiro termo” a que Kant faz referência, que conecta a regra universal aos particulares, faria a vez, analogamente, do termo médio. Mas — Allison insiste — essa aproximação não passaria de uma analogia: “Kant dificilmente queria interpretar a aplicação das categorias aos fenômenos como a do raciocínio silogístico”. A analogia serve, na verdade, “para sublinhar o problema particular que surge na tentativa de entender como essa aplicação é possível”³⁶⁸, de que Allison conclui que “o propósito total da analogia é sugerir que, apenas como o caso do raciocínio

³⁶⁵ *KrV*, A 137, B 176.

³⁶⁶ Allison, *op. cit.*, p. 63.

³⁶⁷ Allison, *op. cit.*, *loc. cit.*

³⁶⁸ Allison, *op. cit.*, p. 64-5.

silogístico, a conexão entre a regra expressa na premissa maior e o caso para o qual é aplicado se dá mediante a subsunção do caso sob a *condição* da regra”³⁶⁹. Nesse sentido, é preciso pensar o problema específico do conceito puro *a priori* em relação ao fenômeno. *Prato* é um conceito empírico — não é, portanto, uma categoria —, de modo que já partilha um elemento empírico com as intuições empíricas, que facilita essa subsunção baseada no elemento homogêneo. No exemplo inicial dado por Kant, é mais fácil estabelecer as condições de subsunção, isto é, de homogeneidade. É nesse aspecto que se torna problemática a subsunção entre conceitos puros do entendimento e intuições sensíveis ou empíricas, já que, nesse caso, parecem inteiramente heterogêneas. A partir da chave de leitura proposta, Allison interpreta esse problema do seguinte modo: “no presente caso, em que os conceitos puros do entendimento são regras universais, há uma necessidade para algum análogo da *condição* da regra, ou o termo médio do silogismo, sob o qual os fenômenos podem ser ‘subsumidos’. Esse análogo virá a ser, é claro, o esquema transcendental, a infame ‘terceira coisa’, que torna possível a mediação entre a categoria e o fenômeno”³⁷⁰.

A grande questão é por que o esquema pode ter esse estatuto de análogo ao termo médio e como, nesse caso, pode, ou partilhar uma nota característica com categorias e conceitos (tese mais próxima à de Curtius) ou servir de condição de regra para a exposição de uma categoria na intuição, isto é, para a própria aplicação (como na tese de Allison). Na primeira tese, devemos verificar como as definições de esquema (que o vinculam ao *tempo*) podem remeter a notas comuns; na segunda tese, como o próprio esquema tem uma natureza tal que lhe permite servir de termo médio, enquanto *condição* da regra. Como vimos de passagem no Capítulo 1, Allison defende que o esquema é uma intuição pura, e um dos sentidos de “intuição pura” pode ser compatibilizado com a definição de esquema enquanto uma “determinação transcendental do tempo”. Vamos investigar mais a fundo o modo como o próprio Kant se refere ao esquema e verificar em que a imaginação, enquanto faculdade sintética, pode nos auxiliar a entender o esquema como dotado de notas comuns com as categorias e com os fenômenos, ou, eventualmente, como sendo, ele mesmo, uma intuição pura.

³⁶⁹ Allison, *op. cit.*, p. 65.

³⁷⁰ Allison, *op. cit.*, p. 65.

III. Esquema e padrões temporais

Para dar algum sentido a essa necessária homogeneidade, Kant retoma as conclusões da *Dedução*: é a determinação transcendental do tempo que estabelecerá as condições dessa homogeneidade: “O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do diverso em geral. O tempo, como condição formal do diverso do sentido interno, portanto da conexão de todas as representações, contém um diverso *a priori* na intuição pura. Uma determinação transcendental do tempo, no entanto, só é homogênea com a *categoria* (que constitui a unidade da mesma) na medida em que seja *universal* e se baseie em uma regra *a priori*”³⁷¹. Devemos agora perguntar como a determinação transcendental do tempo pode ser tomada como a chave da compreensão da aplicação de categorias a fenômenos, portanto da homogeneidade que essa determinação possa estabelecer entre si com cada uma dessas representações, intermediando a aplicação de uma a outra.

Retomemos algumas considerações de Kant sobre o tempo, desde a *Estética transcendental* até a *Dedução* (A e B), e como essas considerações podem nos ajudar a compreender o estatuto do tempo no capítulo *Do esquematismo*. Uma das considerações a respeito do tempo na *Estética transcendental* diz respeito ao modo como o tempo subordina os conhecimentos em geral: “o conceito de modificação, e com ele o conceito de movimento (como modificação do lugar), só são possíveis na representação do tempo e por meio dela. (...) Nosso conceito de tempo elucida, assim, a possibilidade de tantos conhecimentos *a priori* quanto são apresentados na doutrina universal do movimento, o que não é pouco”³⁷². Aqui, Kant subordina o tempo a todas as representações *a priori* que se vinculem à sensibilidade: tanto aquelas que se vinculam à modificação (que remete ao sentido interno, em razão do atributo da sucessividade) quanto aquelas que se vinculam ao sentido externo, isto é, à modificação quando pensada enquanto movimento (em razão do atributo da simultaneidade do espaço). Na *Dedução A*, contudo, quando Kant se volta para a síntese da apreensão na intuição, parece estender os conhecimentos que se subordinam ao tempo: “todos os nossos conhecimentos, como tais, estão sempre subordinados à condição formal do sentido interno, qual seja, o tempo, no qual eles têm de ser conjuntamente ordenados, conectados e colocados em relações”³⁷³. Mais à frente,

³⁷¹ *KrV*, A 138-9, B 177-8.

³⁷² *KrV*, A 32, B 48-9.

³⁷³ *KrV*, A 99.

o filósofo escreve, já antecipando, de nosso ponto de vista, o fato de que a unidade da categoria deve ser sensificada no momento em que serve de regra de unificação do diverso do sentido interno: “cada representação, enquanto contida em um instante, não pode ser outra coisa senão uma unidade”³⁷⁴. Nesse sentido, o filósofo parece vincular a própria síntese da apreensão na intuição a uma determinação formal dada pelo sentido interno, ao qual todos os conhecimentos, em sua sucessividade, se subordinam. A essa síntese se segue, como vimos no Capítulo 2, a síntese da reprodução na imaginação, à qual “pertence então as ações transcendentais da mente”, porquanto é “fundamento transcendental” da “possibilidade de todos os conhecimentos em geral”³⁷⁵, inclusive os conhecimentos puros *a priori*, razão pela qual Kant a chama, como vimos, faculdade transcendental da imaginação.

Quando o filósofo pensa a causalidade na *Dedução A*, escreve: “o conceito de uma causa não é senão uma síntese *segundo conceitos* (daquilo que se segue na série temporal, juntamente com outros fenômenos), e sem tal unidade, que tem suas regras *a priori* e subordina a si os fenômenos, não se encontraria uma unidade completa, universal e, portanto, necessária da consciência no diverso das percepções”³⁷⁶. Com efeito, a categoria de causalidade só tem significado objetivo quando pressupõe a modificação, a qual só pode ser exposta na experiência mediante a sucessividade do sentido interno, o tempo, que media a universalidade da categoria e a singularidade do objeto que se modifica — momento em que, na unidade da modificação (dada pela categoria de causalidade) e a modificação no tempo (no fenômeno), o conceito de causalidade e o próprio objeto, quando determinado segundo a unidade conceitual dessa modificação, partilham uma mesma nota. Podemos pensar a mesma relação a respeito das demais categorias (como faremos ao fim deste capítulo). A imaginação é a faculdade que se liga imediatamente ao tempo, de modo a determiná-lo por meio de uma síntese que unifica cada um de seus instantes — quer dizer, dá unidade, mediante a categoria, à própria sucessividade. Se pensarmos a partir do vocabulário da *Dedução A*, o esquema da causalidade, enquanto modificação através da sucessividade da intuição pura do tempo, é um produto da “associação pela síntese pura da imaginação”³⁷⁷. Kant, como mencionamos no Capítulo 2, toma a imaginação, aí, como uma faculdade *ativa* da síntese do diverso: “Há em nós,

³⁷⁴ *KrV*, A 99.

³⁷⁵ *KrV*, A 102.

³⁷⁶ *KrV*, A 112.

³⁷⁷ *KrV*, A 116.

portanto, uma faculdade ativa da síntese desse diverso, a qual denominamos imaginação e a cuja *ação* [ênfase nossa], exercida imediatamente nas percepções, eu denomino apreensão. A imaginação deve, com efeito, colocar o diverso da intuição em uma imagem; antes disso, no entanto, ela tem de captar as impressões em sua atividade, i. e., apreendê-las”³⁷⁸. Mas, como vemos no capítulo do esquematismo, a esquematização não implica necessariamente colocar o diverso sob uma imagem, uma vez que o esquema, em seu caráter transcendental, não se identifica com uma imagem, mas, como logo veremos, com um procedimento *a priori*.

Na *Dedução B*, a determinação do sentido interno é a unidade subjetiva — que se distingue da unidade objetiva da apercepção —, e é por meio dessa unidade subjetiva que o diverso da intuição é dado empiricamente em vista de uma ligação cuja unidade depende das funções de julgar — as categorias: “A forma pura da intuição no tempo (...), como uma mera intuição em geral que contém um diverso dado, submete-se à condição originária da consciência tão somente por meio da referência necessária do diverso da intuição a um *eu penso*, portanto por meio da síntese pura do entendimento, que serve *a priori* de fundamento à síntese empírica”³⁷⁹. Que recordemos, como dissemos nos Capítulos 1 e 2, que Kant muda o centro de gravidade do modelo da síntese e da atividade imaginativa na *Dedução A* para a síntese intelectual do entendimento e para o juízo na *Dedução B*. Mas nem por isso se ausenta, na *Dedução B*, elementos que não apenas permitem compreender mais a fundo o capítulo *Do esquematismo* — em que se destaca a atividade imaginativa —, como também a própria atividade imaginativa, em sua síntese figurativa, mencionada e fundamentada na *Dedução B*.

As considerações a respeito do juízo na *Dedução B* também são importantes não apenas para compreender a sensificação daquilo que dá unidade ao juízo — a categoria —, como também para compreender, como veremos respectivamente nos Capítulos 4 e 5, a unidade dos juízos de gosto e o esquematismo sem conceitos. Na *Dedução B*, Kant escreve que “um juízo não é outra coisa senão o modo de submeter determinados conhecimentos à unidade objetiva da apercepção”³⁸⁰ e que “todas as *categorias*, pois, são justamente essas funções de julgar, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas (§10)”³⁸¹. A unidade da intuição, sensível ou empírica, é

³⁷⁸ *KrV*, A 120.

³⁷⁹ *KrV*, B 140.

³⁸⁰ *KrV*, B 141.

³⁸¹ *KrV*, B 143.

dada pela própria categoria (§21), que, na síntese que é pressuposta nessa relação, é exposta na intuição. Há, aí, uma aparente circularidade, mas que não é viciosa: a categoria dar unidade à síntese do diverso na intuição resulta em que ela mesma é exposta na intuição, quando ganha, por fim, significado objetivo, tal como o capítulo *Do esquematismo* vai demonstrar do ponto de vista da *aplicação* das categorias aos fenômenos. Como já ressaltamos, sem essa referência, as categorias “são meras *formas do pensamento* pelas quais não se conhece nenhum objeto determinado”³⁸²: através dessa exposição na intuição, “as categorias recebem então, como meras formas do pensamento, realidade objetiva, i. e., *aplicação a objetos que podem ser-nos dados na intuição, ainda que apenas como fenômenos*”³⁸³. Nesse momento, as categorias são sensificadas, e o capítulo *Do esquematismo* há de nos mostrar que essa sensificação é uma temporalização: a interpretação das categorias segundo padrões temporais que correspondem ao tipo de unidade que é dada por cada categoria.

A síntese que se dá no diverso da intuição sensível — e que, portanto, não se identifica com uma etapa superior, que é a ligação através do entendimento — é a síntese da imaginação. Lembremo-nos de que (i) todos os conhecimentos são subordinados ao tempo, enquanto sentido interno, (ii) que as categorias só têm realidade objetiva quando aplicadas à intuição e (iii) que a síntese que imediatamente é realizada no diverso da intuição sensível é a síntese figurativa da imaginação. Com efeito, esse procedimento é o que Kant vai chamar, no capítulo *Do esquematismo*, de determinação transcendental do tempo: “a imaginação é então uma faculdade de determinar a sensibilidade *a priori*; e a sua síntese das intuições, *conforme as categorias*, tem de ser a síntese transcendental da *imaginação*, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e a primeira aplicação *sua (também fundamento de todas as demais) aos objetos da intuição possível para nós*”³⁸⁴.

Retomando essas considerações, temos o quadro conceitual pelo qual podemos compreender o esquematismo. Eis a determinação transcendental do tempo operada pela imaginação, segundo o §24: “o sentido interno (...) contém a mera *forma* da intuição sem ligação do diverso na mesma e, portanto, não contém nenhuma intuição *determinada* — a qual só é possível por meio da consciência da determinação do mesmo pela ação

³⁸² *KrV*, B 150.

³⁸³ *KrV*, B 150-1, ênfases nossas.

³⁸⁴ *KrV*, B 152, ênfases nossas.

transcendental da imaginação (a influência sintética do entendimento sobre o sentido interno), a qual denominei síntese figurativa”³⁸⁵. Quando Kant menciona “a influência do entendimento sobre o sentido interno” ou “sobre a sensibilidade”, é porque pressupõe que a síntese figurativa, mediação entre entendimento e sensibilidade, é orientada pela unidade da categoria — oriunda do entendimento enquanto faculdade de julgar (*als Vermögen zu urteilen*) —, de modo a sensificá-la ao expô-la através do próprio tempo, o qual, ao ser determinado pela imaginação, esquematiza a categoria — quer dizer, temporaliza-a, empreendendo uma tradução (na expressão usada por Biemel, Makkreel e Ferrarin) da *linguagem do entendimento* ((1) *causalidade*, (2) *comunidade*, (3) *substância*, (4) *possibilidade, realidade, necessidade*) para a *linguagem sensificante da imaginação* ((1’) *modificação no tempo*, (2’) *simultaneidade das determinações no tempo*, (3’) *permanência no tempo, concordância da síntese de diferentes representações com as condições do tempo em geral*, (4’) *existência em um determinado tempo, existência de um objeto em qualquer tempo*), algo que as *Deduções*, por si mesmas, não podiam demonstrar.

A síntese figurativa figura, desse modo, os objetos em pensamento a partir da unidade das categorias: “todo esse diverso (...) deve ser unificado na apercepção originária segundo suas relações temporais”³⁸⁶ e a síntese “é pensada (...) no esquema do conceito puro do entendimento, de cuja unidade, como síntese em geral, a categoria contém a função, não restringida por nenhuma condição sensível”³⁸⁷. Em outros termos, o esquematismo permite dar-se uma interpretação das categorias, segundo a unidade de cada uma delas, enquanto determinações de padrões temporais mediante a síntese *a priori* da imaginação.

A última passagem citada da *Dedução B* (§24) remete-nos diretamente para a seguinte passagem do *capítulo do esquematismo*: “O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do diverso em geral”³⁸⁸. Essa unidade deve ser sensificada para que não seja mera forma do pensamento, para que tenha, como dito, realidade objetiva. Para tanto, será o tempo, ao qual se subordinam todos os conhecimentos e que media a categoria e o empírico mediante a imaginação (faculdade, como vimos, mediadora por excelência), que determina transcendentalmente o tempo, isto é, que lhe dá unidade na

³⁸⁵ *KrV*, B 154.

³⁸⁶ *KrV*, A 177, B 220.

³⁸⁷ *KrV*, A 181, B 224.

³⁸⁸ *KrV*, A 138, B 177.

sucessividade (segundo a categoria), ao mesmo tempo em que, realizando essa operação, sensifica a própria categoria, traduzindo-a para o âmbito da sucessividade do tempo em determinados padrões temporais. Dado isso, é bom retomarmos a citação: “Uma determinação transcendental do tempo (...) só é homogênea com a *categoria* (que constitui a unidade da mesma) na medida em que seja *universal* e se baseie em uma regra *a priori*”³⁸⁹. Ressaltemos que a *universalidade*, que é homogênea com a categoria, é da determinação transcendental do tempo, que entendemos como sendo a própria síntese figurativa da imaginação, que sensifica a unidade da própria categoria. Mais que o tempo, a homogeneidade aqui — que implica a partilha de uma nota — é a determinação transcendental do tempo. Nesse momento, nos afastamos um pouco de Allison, quando o comentarista entende o esquema como uma intuição pura. Com efeito, para que essa intuição pura — que é o tempo — seja homogênea com a categoria, já deve ter sido determinada pela imaginação, segundo a *unidade* da categoria.

Mas sabemos também que não é suficiente que a determinação transcendental do tempo seja homogênea apenas em relação à categoria. Como mediação, a determinação transcendental do tempo deve também ser homogênea em relação ao fenômeno: “De outro lado, porém, ela só é homogênea com o *fenômeno* na medida em que o *tempo* esteja contido em cada representação empírica do diverso”³⁹⁰. Com efeito, estabelecendo a homogeneidade nos dois polos da relação mediante a determinação transcendental do tempo através da síntese imaginativa do sentido interno, estabelecemos a condição sensível da categoria, que é a sua aplicação a fenômenos: “Uma aplicação da categoria a fenômenos será possível, portanto, através do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, faz a mediação na subsunção [que é a própria aplicação, segundo Allison] dos últimos sob a primeira”³⁹¹, em *analogia* ao termo médio do silogismo (como defendeu Allison).

O procedimento geral da imaginação de fornecer um esquema mediante essa determinação da condição formal da sensibilidade, restringe o uso das categorias. Mas é bom ressaltar o adjetivo *geral* que acompanha o procedimento. Ferrarin, como vimos no Capítulo 1, mostra que o esquematismo de um conceito matemático, de um conceito empírico e de uma categoria são diferentes procedimentos — e o mais problemático (se

³⁸⁹ *KrV*, A 139, B 178.

³⁹⁰ *KrV*, A 138-9, B 177-8.

³⁹¹ *KrV*, A 139, B 178.

assumirmos graus de heterogeneidade, como Pippin e Dahlstrom) é o esquema da categoria. Nesse caso, o esquema de um conceito puro do entendimento é uma determinação transcendental do tempo mediante a síntese pura da imaginação e, nesse sentido, não mediante a *construção* de um conceito na intuição, nem mediante a síntese de uma intuição empírica. Nessa mesma distinção, é importante ressaltar que o esquema *não* é uma imagem — não é a imagem que a imaginação manipula empiricamente para corresponder a um conceito. Devemos reconhecer que Kant é aqui um tanto ambíguo, porque diz, a certa altura, que o esquema é a representação “de um procedimento universal da imaginação para fornecer a um conceito a sua imagem”³⁹² e porque diz, em seguida, que “o que constitui o fundamento de nossos conceitos sensíveis puros não são as imagens, mas sim os esquemas”³⁹³, e que “o esquema de um conceito puro do entendimento (...) é algo que não pode ser trazido a uma imagem”³⁹⁴. Como entender essa ambiguidade? Um intérprete como Heidegger procura ler a flutuação do termo “imagem” como, na verdade, a indicação de “uma ampla significação”³⁹⁵ do próprio termo. O esquema não aceitaria, contudo, nem ser acompanhado do termo “imagem” no sentido de um “simples aspecto” de um ente, nem no sentido do termo “imagem” como “um retrato” do ente. Heidegger fixa ao esquema um sentido de imagem que lhe é próprio, e que diz respeito justamente ao próprio procedimento da imaginação: “a formação do esquema em sua realização, como um modo da sensificação dos conceitos, se chama esquematismo. Mesmo que deva distinguir-se o esquema da imagem, o esquema se refere a algo como uma imagem, ou seja, o caráter de imagem que pertence necessariamente ao esquema. Este tem a sua própria essência. Não é somente um simples aspecto (‘imagem’ no primeiro sentido), nem um retrato (‘imagem’ na segunda acepção). Chamemo-lo, pois, imagem-esquema!”³⁹⁶.

Com efeito, a denominação “imagem-esquema”, proposta por Heidegger, procura expressar, na verdade, que não podemos tomar o esquema como uma imagem no sentido em que comumente tomamos esse termo, em geral um sentido empírico de imagem (aspecto ou retrato de um ente). Se podemos falar de uma imagem que se aproxima do esquema, é porque essa imagem, em “sentido esquemático”, resulta de um procedimento

³⁹² *KrV*, A 140-1, B 179-80.

³⁹³ *KrV*, A 140, B 180.

³⁹⁴ *KrV*, A 142, B 181.

³⁹⁵ Heidegger, *op. cit.*, §20, p. 85.

³⁹⁶ Heidegger, *op. cit.*, §20, p. 88.

universal da imaginação — que é, bem entendido, *a priori*! Como em geral usamos imagem, aqui, em sentido empírico, pesaremos as tintas sobre o que Kant diz mais à frente, isto é, que o fundamento de nossos conceitos sensíveis não são imagens, mas esquemas, e que o esquema de um conceito puro do entendimento não pode ser trazido a nenhuma imagem. Dada a confusão que pode gerar essa flutuação do sentido do termo imagem, é mais operatório e profilático dizer que o esquema *não* é uma imagem — e que, se se quiser insistir, ainda, no uso do termo “imagem” no contexto do esquematismo, que se o use no sentido heideggeriano, o de uma “imagem-esquema”.

O esquema é, na verdade, um procedimento *a priori* de determinação (e aqui concordamos com as considerações de Ferrarin, Winterbourne, Makowiaki e Matherne sobre o caráter procedimental ou metódico do esquematismo). Podemos, sim, feito o procedimento, fornecer uma imagem ao conceito — com exceção, como veremos, de um conceito puro do entendimento, ao qual, por sua própria natureza, nenhuma imagem pode corresponder —, mas o próprio procedimento, esquemático, não é imagético, porque é, como insistimos, uma determinação transcendental do sentido interno: “Se, pois, eu disponho cinco pontos um após o outro (.....), isto é a imagem do número cinco. Se, pelo contrário, apenas penso um número em geral, seja ele cinco ou cem, este pensamento é mais a representação de um *método* para representar um certo conceito em uma imagem, segundo uma quantidade (por exemplo, mil), do que essa imagem mesma, que neste último caso eu teria grande dificuldade de examinar e comparar com o conceito”³⁹⁷. No entanto, o fornecimento de imagens, como a tradição filosófica legara, também é tarefa privilegiada da imaginação, mas em sua dimensão empírica: “O máximo que podemos dizer”, escreve Kant, “é que a *imagem* é um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva, e que o *esquema* dos conceitos sensíveis (como das figuras no espaço) é um produto e como que um monograma da imaginação pura *a priori*, por meio do qual e segundo o qual as imagens se tornam primeiramente possíveis, embora tenham sempre de conectar-se ao conceito somente por meio do esquema que designam”³⁹⁸. Portanto, com relação aos conceitos sensíveis, como os matemáticos, pode-se fornecer um monograma — o qual Makkreel entende como uma “decifração”, já que a palavra monograma remete originalmente a letras, a cifras, ou uma regra para formar imagens espaciais (para “decifrar”, portanto, o conceito), e Matherne, como vimos, o entende

³⁹⁷ *KrV*, A 140, B 179.

³⁹⁸ *KrV*, A 142, B 181.

como um “contorno” (*Umriß*), um “esboço” (*Zeichnung*) ou uma “silhueta” (*Shattenbild*) de um objeto, que procuram representá-lo como um todo.

A partir da fixação dessas distinções, podemos também distinguir e examinar o esquema de um conceito matemático (que se vincula ao monograma, enquanto regra para formar uma imagem espacial, como a imagem de um triângulo), o esquema de um conceito empírico (regra através da qual a imaginação pode traçar uma figura, como um cachorro) e o esquema de uma categoria (ao qual nenhuma imagem pode corresponder, já que se restringe à síntese pura da imaginação). Como Ferrarin já estabeleceu os critérios dessa distinção de modo bastante acurado no trabalho que comentamos no Capítulo 1, vamos nos deter por mais tempo no esquema de uma categoria.

(1) O esquema de um conceito matemático

Para um conceito matemático, como o conceito de um triângulo em geral, nenhuma imagem é adequada se desejarmos expor a universalidade que o conceito exige. Se desenhássemos um triângulo, nosso desenho não resultaria na exposição da universalidade que é exigida pelo conceito. Na verdade, obteríamos com esse desenho ou um triângulo escaleno, ou um triângulo equilátero, ou um triângulo retângulo. No entanto, o esquema de um conceito há de expor essa universalidade — o que reforça a tese de que o esquema não é uma imagem. O esquema de um triângulo é, tal como defendemos acima, uma regra de síntese da imaginação em relação a figuras no espaço, um procedimento *a priori* de determinação transcendental do espaço segundo a regra que é o conceito de um triângulo em geral. Esse procedimento é, com efeito, uma regra universal.

(2) O esquema de um conceito empírico

Maior que a distância entre a imagem de um triângulo e o conceito de um triângulo em geral é a distância entre um objeto da experiência, que aparece para a intuição empírica, e o conceito empírico que a esse objeto corresponde. O conceito empírico também se refere à imaginação imediatamente enquanto ela atua como um procedimento de determinação da intuição segundo certo conceito universal. O conceito de um cachorro não se limita a um cachorro particular — um *poodle*, um pastor alemão, um cão caramelo — ou mesmo à imagem de um cachorro que não esteja presente à intuição. O conceito de um cachorro é uma regra (um conceito universal) que nos permite traçar a figura, mediante o esquema (procedimento *a priori* da imaginação), de um animal quadrúpede, canino e doméstico *em geral*.

(3) O esquema de um conceito puro do entendimento

O esquema de um conceito puro do entendimento é apenas a síntese pura da imaginação segundo a universalidade desse conceito, sensificado através da determinação do sentido interno, que permite traduzir cada categoria para um vocabulário sensificante que remeta a sua aplicação ao tempo, determinando certos padrões temporais: como dissemos acima, a interpretação das categorias segundo padrões temporais que correspondem às determinações de cada uma delas. É bom ressaltarmos que, no §10, Kant já vinculava as categorias à síntese pura: “É a *síntese pura*, pois, *representada em termos gerais*, que fornece o conceito puro do entendimento. Eu entendo por esta síntese, contudo, aquela que se baseia em um fundamento da unidade sintética *a priori*: assim, o nosso contar (isto é mais claramente notável com os números maiores) é uma *síntese por conceitos* [um procedimento *a priori* da imaginação, uma regra de síntese] porque acontece com base em um fundamento comum da unidade (por exemplo, a dezena)”³⁹⁹. Com efeito, defendemos que, aqui, no esquematismo, é mais evidente essa síntese que fornece o conceito puro do entendimento. A circularidade que é suposta deriva do papel da categoria, na medida em que ela é uma função do juízo a partir da unidade sintética da apercepção, que há de ser sensificada e significada objetivamente mediante a determinação transcendental do tempo e modulada segundo cada um dos momentos da tábua das formas lógicas do juízo: “A mesma função que dá unidade às diferentes representações *em um juízo* dá unidade também à mera síntese de diferentes representações *em uma intuição* e, expressa em termos gerais, denominamos conceito puro do entendimento”⁴⁰⁰. Insistimos que, sem o esquema, a categoria é apenas forma lógica, e sua unidade se torna categórica quando esquematizada, isto é, quando, mediante o esquema — que delimita o escopo de sua aplicação —, ela se torna uma função do juízo com significado objetivo.

Para que compreendamos esse tal procedimento de aplicação da categoria ao fenômeno mediante a determinação transcendental do tempo pela imaginação e segundo a unidade da categoria — para que compreendamos, por fim, o vínculo necessário entre a categoria e o esquema —, devemos retomar a tábua das categorias⁴⁰¹, e examinar o sentido de cada uma delas quando esquematizadas:

³⁹⁹ *KrV*, A 78, B 104.

⁴⁰⁰ *KrV*, A 79, B 104-5.

⁴⁰¹ *KrV*, A 80, B 106.

1) *Da quantidade:*

Unidade

Pluralidade

Totalidade.

2) *Da qualidade:*

Realidade

Negação

Limitação.

3) *Da relação*

De inerência e subsistência

(*substantia et accidens*)

De causalidade e dependência

(causa e efeito)

De comunidade

(reciprocidade entre agente e paciente).

4) *Da modalidade*

Possibilidade-impossibilidade

Existência-não existência

Necessidade-contingência.

Ao esquematizá-las, nós as interpretamos segundo a determinação transcendental do tempo (síntese pura da imaginação segundo uma unidade modulada por cada uma das formas de julgar), e damos a elas, desse modo, o significado objetivo que é exigido a um conceito puro do entendimento. Obtemos, assim, o seguinte resultado:

i) *Quantidade*: o esquema da categoria de quantidade é o *número*, uma representação que reúne a adição sucessiva de um a um (homogêneos). Nesse caso, o número é a “unidade da síntese do diverso de uma intuição homogênea em geral, pelo fato de que eu produzo o próprio tempo na apreensão da intuição”⁴⁰². Essa síntese do diverso mediante a unidade do número se manifesta nas três categorias de quantidade: a unidade, a pluralidade e a totalidade.

ii) *Qualidade*, em suas três categorias, isto é, realidade, negação e limitação: a *realidade* é uma categoria que corresponde a uma sensação em geral, cujo conceito expressa um ser no tempo. A *negação*, que é oposta, representa um não ser no tempo.

⁴⁰² *KrV*, A 142, B 182.

Ambos os esquemas se opõem na diferença do mesmo tempo, como um tempo pleno ou vazio. O tempo, como vimos, é a forma da intuição, isto é, a forma dos objetos enquanto fenômenos. O que a esses objetos corresponde enquanto matéria é a sensação. Como a sensação é, segundo Kant, passível de gradação, pode ser representada por quantidades extensíveis. A quantidade corresponde ao que a sensação pode preencher mais ou menos no tempo, até chegar ao mínimo, que é nada (a negação). Nesse sentido, como há uma relação e uma interconexão, que constituem a passagem da realidade à negação, cada realidade é representada por um *quantum*. O esquema de uma realidade é, portanto, a quantidade de algo na medida em que preenche uma sequência temporal.

iii) *Relação*, cujas categorias são *substância*, *causalidade* e *comunidade*:

a) O esquema da *substância* é a permanência em uma sequência temporal, aquilo que é representado como um substrato da representação empírica do tempo, que permanece enquanto todo o resto muda.

b) O esquema da *causalidade* é o real ao qual, uma vez posto ao acaso, sempre se segue algo (em uma sequência temporal).

c) O esquema da *comunidade*, ou da causalidade recíproca das substâncias com relação a seus acidentes, é a simultaneidade das determinações de uma com as da outra (segundo uma regra universal) em um mesmo tempo.

iv) *Modalidade*, cujas categorias são *possibilidade*, *existência* e *necessidade*:

a) O esquema da *possibilidade* é a concordância da síntese de diferentes representações com as condições do tempo em geral. O exemplo dado por Kant é “que os opostos, em uma coisa, não podem ser simultâneos, mas apenas sucessivos”⁴⁰³, que é a condição de possibilidade da existência de opostos em uma coisa.

b) O esquema da *realidade* se vincula ao da *existência*, como sendo a existência em uma determinada sequência temporal.

c) O esquema da *necessidade* é a *existência* de um objeto em qualquer sequência temporal.

Pelo exame do esquema de cada uma das categorias, nota-se que, na medida em que a imaginação determina *a priori* o tempo segundo a unidade das mesmas, traduz cada

⁴⁰³ *KrV*, A 144, B 184.

uma delas para uma linguagem temporal (ou uma linguagem da imaginação transcendental), isto é, dá um sentido para a categoria na determinação do objeto quando pensado segundo padrões temporais. Cada uma dessas determinações *a priori* do tempo são esquemas que seguem a própria ordem da tábua, determinando: a *sequência do tempo* (categorias da quantidade), o *conteúdo do tempo* (categorias da qualidade), a *ordem do tempo* (categorias da relação) e o *conjunto completo do tempo* (categorias da modalidade).

Kant termina o capítulo *Do esquematismo* retomando o papel dos esquemas enquanto condição restritiva do uso das categorias, de tal modo que, sem eles, elas permanecem como sendo “apenas funções para conceitos do entendimento, e não representam qualquer objeto. Este significado lhes vem da sensibilidade, que realiza o entendimento na medida em que ao mesmo tempo o restringe”⁴⁰⁴. Com efeito, é nesse momento que fica clara a razão pela qual o esquema é a condição sensível das categorias e, nesse sentido, a mediação entre a categoria e o fenômeno. Se havia, até agora, um problema de clivagem entre categorias e fenômenos (o qual, na Introdução, procuramos aproximar, por analogia, ao problema da clivagem entre o corpo e o espírito em Descartes), é aqui que se consolida a “Sexta Meditação” de Kant: o esquema, enquanto determinação transcendental do tempo pela síntese *a priori* da imaginação segundo a unidade da categoria, é, em outros termos, a própria sensificação da categoria, a aplicação dela ao fenômeno — o estabelecimento de sua condição sensível, que é a condição de sua aplicação. É nesse momento que a clivagem entre categorias e intuições deixa de ser problemática.

⁴⁰⁴ *KrV*, A 147, B 187.

PARTE II
DO CARÁTER ESTÉTICO DA IMAGINAÇÃO

CAPÍTULO 4

A IMAGINAÇÃO NA REFLEXÃO ESTÉTICA

Temos aqui a principal razão pela qual se considera quase impossível a filosofia e a poesia permanecerem no mesmo nível: de fato, a primeira procura com extrema obstinação a distinção dos conceitos, enquanto a segunda não se preocupa com a mesma, que se situa além da esfera poética.

Baumgarten, *Meditações filosóficas sobre alguns tópicos referentes à essência do poema*, §14.

“...nos juízos estéticos de reflexão se mostra realmente a dificuldade de eles não serem fundados em conceitos...”

I. Imaginação, apresentação e síntese na experiência estética

Até aqui, de modo a compreender o vínculo entre a síntese da imaginação e o esquematismo de conceitos puros do entendimento, apresentamos o caráter teórico da imaginação, que permitiu a atribuição a essa faculdade de um papel central na constituição do conhecimento, como apresentado na *Crítica da Razão Pura*. Defendemos que o esquematismo dos conceitos puros do entendimento, uma sensificação das categorias mediante a síntese pura da imaginação, é a expressão mais exemplar da atividade imaginativa no âmbito teórico. Coloca-se como tarefa, agora, determinar o papel da imaginação em seu aspecto estético, particularmente na reflexão estética através da qual são possíveis juízos estéticos de reflexão, como o juízo de gosto. Não queremos, no entanto, exprimir uma suposta lacuna entre esses caracteres, de tal maneira que vamos procurar, pela leitura da *Crítica da Faculdade de Julgar*, mostrar como Kant não deixa de estabelecer o vínculo entre os dois âmbitos da atividade imaginativa. Há um fundo comum, e essa é a nossa tese, entre o caráter teórico e o caráter estético da imaginação, que permite, inclusive, afirmar que há também, no âmbito estético, um esquematismo operado pela imaginação, ao mesmo tempo em que o juízo de gosto, uma das manifestações do juízo estético de reflexão, depende de um acordo entre imaginação e entendimento que pode ser perfeitamente comparável ao acordo que essas faculdades estabelecem no âmbito teórico.

Quando nos voltamos para a *Crítica da Faculdade de Julgar*, duas posições se destacam. Uma posição é aquela que reduz o papel da imaginação e, nesse sentido, do esquematismo (sem conceitos determinados) da 3ª *Crítica* a uma *apresentação* ou *exposição* (*Darstellung*), seja no processo artístico de simbolização, seja na especificação reflexionante. Essa é a tese de Rudolf Makkreel. Tomando a distinção de Makkreel, também poderíamos pensar que o caráter teórico dessa faculdade se expressa em sua função sintética, ao passo que seu caráter estético se expressa no termo abrangente *apresentação*, que inclui, segundo Makkreel, as diferentes maneiras pelas quais a imaginação se relaciona com a sensibilidade, incluindo aquela do processo artístico de simbolização⁴⁰⁵. Como discutiremos mais à frente, não consideramos que a função sintética da imaginação se reduza a seu papel na cognição, na medida em que há também uma síntese associada à sensibilidade enquanto sentimento na reflexão estética, ao qual se vincula a esquematização que essa faculdade opera nesse âmbito. Essa *apresentação* da qual trata Makkreel, se for entendida como uma *Darstellung*, não pode ser pensada também apenas no âmbito da reflexão estética, uma vez que, como vimos, a imaginação, no domínio da cognição, também expõe ou apresenta um conceito na intuição.

Nesse sentido, nossa posição se aproxima daquela que transfere ao papel da imaginação na 3ª *Crítica* também uma função sintética, especialmente na reflexão estética, tal como a posição de Freydberg e a de Fricke. Freydberg, como mencionamos no Capítulo 1, entende a síntese como o “centro do sistema nervoso central” da filosofia crítica, de tal maneira que, para o intérprete, a síntese “bate no coração de todas as três”⁴⁰⁶ críticas. O intérprete também, tal como defendemos, procura estabelecer uma relação direta entre a síntese e a imaginação, enfatizando a afirmação kantiana de que a síntese é um mero efeito do poder da imaginação, de tal maneira que também é necessário assumir que haja, na atividade reflexiva de concordância entre o entendimento e a imaginação, algum tipo de síntese. Desse modo, a respeito do que seja a imaginação, Freydberg escreve que “Kant dá várias diferentes formulações ao longo da *Crítica da Razão Pura*. Quaisquer que sejam as suas diferenças, todas compartilham a função *sintética*. Essa função será transportada para as duas críticas posteriores, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, onde sua importância é óbvia, e mesmo mais reveladoramente na *Crítica da Razão*

⁴⁰⁵ Makkreel, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁰⁶ Freydberg, *op. cit.*, p. 5.

Prática, onde pode parecer não ter nenhuma importância”⁴⁰⁷. Dessa tese, em particular da referência à função sintética da imaginação na *Crítica da Faculdade de Julgar* (já defendida, muito antes, por Trebels⁴⁰⁸), Makkreel discordou radicalmente, como discutiremos abaixo.

Já para Fricke, se o esquema de um conceito é uma transformação da regra conceitual e abstrata numa regra mais concreta que permite a realização efetiva de uma síntese, o esquematismo sem conceitos da 3ª *Crítica*, de que depende a reflexão estética, é também um tipo de síntese: “A reflexão estética que se realiza no livre jogo das faculdades”, escreve Fricke, “é também uma espécie de síntese, para a qual entretanto o entendimento não fornece uma regra”⁴⁰⁹. A faculdade que buscará uma regra é a própria faculdade de julgar reflexionante. Há também, nesse caso, uma unificação do que é apreendido pela imaginação, em vista de uma finalidade almejada pela faculdade de julgar reflexionante. Essa finalidade, a qual Kant chama uma “finalidade sem fim”, é aquela apresentada na *Primeira Introdução* enquanto uma finalidade da natureza em relação ao nosso poder de conhecê-la, para a qual a relação entre as nossas faculdades de conhecimento, tanto para a reflexão cognitiva, que visa à formação de um esquema e do conceito correspondente, quanto para a reflexão estética, na qual a imaginação esquematizaria a própria “regra” de finalidade, que é a esquematização, segundo Fricke, de um “supra-conceito”. É esse supra-conceito, segundo a intérprete, que permite compreender a estrutura interna de um objeto individual e sua beleza, se for esse o caso. Essa é uma tese possível com relação à esquematização sem conceitos, tese esta que vamos discutir mais demoradamente no Capítulo 5.

Nesse sentido, o caráter estético da imaginação não seria um domínio tão distante do domínio cognitivo ao qual reportamos o caráter teórico dessa faculdade. A chave para entender essa aproximação é, de um lado, a própria atividade da faculdade de julgar e, de outro, a atividade sintética da imaginação, comum no esquematismo da 1ª e da 3ª *Crítica*. Para compreender essas duas posições e tomar partido frente a elas, é preciso que nos voltemos para essa reflexão estética e para o papel da imaginação nessa atividade,

⁴⁰⁷ Freyberg, *op. cit. loc. cit.*

⁴⁰⁸ “O acordo subjetivo do livre jogo da imaginação com a legalidade livre do entendimento deve ser considerado como sendo uma síntese”. In Trebels, *op. cit.*, p. 191. Tendemos a concordar com essa tese, que para nós é um importante pressuposto para entender a esquematização sem conceitos, da qual trataremos no Capítulo 5.

⁴⁰⁹ Fricke, Christel. “‘Esquematizar sem conceitos’: a teoria kantiana da reflexão estética”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, 7, 2001, p. 8.

especialmente no chamado esquematismo sem conceitos. Para tanto, é preciso que consideremos as pré-condições desse esquematismo. Nesse sentido, devemos mapear o solo conceitual do qual deve nascer um esquematismo cujas exigências diferem daquelas do esquematismo apresentado na *1ª Crítica*.

Para esquadrihar os elementos que compõem esse solo, tais como a particularidade da faculdade de julgar reflexionante, as características dos juízos estéticos em geral e dos juízos de gosto em particular e em que consiste o chamado livre jogo entre imaginação e entendimento, vamos partir da seguinte questão: como estabelecer o vínculo entre o esquematismo da *1ª Crítica* e o esquematismo, desprovido de conceitos, da *3ª*? Esse talvez seja o subproblema mais agudo que deriva do problema da unidade entre os caracteres teórico e estético da imaginação kantiana. Não é sem razão que logo na *Primeira Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar*, o filósofo retome e rearranje o vínculo com as questões enfrentadas na *Crítica da Razão Pura*: a relação entre determinação e reflexão, o cotejo entre juízos lógicos e estéticos e a relação entre a imaginação e o entendimento. É particularmente importante, nesse cotejo de questões, a retomada da noção de reflexão, que dá à *3ª Crítica* uma abertura de horizonte em relação à *1ª*, o que permite a compreensão tanto da faculdade de julgar reflexionante quanto da nova relação articulada entre imaginação e entendimento. Sem essa compreensão da reflexão, não se pode entender como a imaginação concorre para a formulação de juízos que não são fundados em conceitos, tais como os estéticos e, particularmente, os juízos de gosto; do mesmo modo, sem compreender a impossibilidade de esses juízos serem fundados em conceitos que determinem um objeto, não se poderá compreender de que maneira dependem da atividade da imaginação para a consecução de um esquematismo sem conceitos: uma sensificação, de nosso ponto de vista (como defenderemos no Capítulo 5), da regra buscada pela faculdade de julgar reflexionante de modo a dar uma unidade à apreensão da imaginação em relação à representação do sentimento de prazer ou desprazer. A reflexão (que depende de uma proporção entre a imaginação e o entendimento), o caráter subjetivo dessa atividade e a pretensão à universalidade dos juízos que dela resultam são os elementos que nos permitem compreender, do ponto de vista das faculdades, uma *liberdade* imaginativa (e não uma mera *subordinação* ao conceito do entendimento) e, do ponto de vista da proposição, a formação de um juízo sem que aquilo que lhe dá unidade seja o conceito de um objeto, mas a própria ligação entre a representação de um sentimento e a reflexão sobre ela segundo uma finalidade

subjetiva. Essa unidade do juízo de gosto, enquanto é sensificada pela imaginação, fornece um esquematismo que não se funda em um conceito de objeto e que não é, portanto, a sensificação da unidade do juízo em que consiste uma categoria, como discutimos no Capítulo 3.

Na discussão a respeito do lugar da imaginação na 3ª *Crítica*, em especial na relação com a faculdade de julgar reflexionante, torna-se particularmente importante uma leitura que elucide o papel geral da *reflexão* na filosofia de Kant. É o caso da leitura de Lebrun. Recusando-se, por um lado, a restringir a *Crítica da Razão Pura* a uma epistemologia e a *Crítica da Faculdade de Julgar* a uma estética, e também, por outro lado, se recusando a ver na 1ª *Crítica* uma suposta ontologia (como ele mesmo escreve, um “espanto diante do ente”⁴¹⁰), Lebrun pôde posicionar-se contra uma série de correntes interpretativas, incluindo a epistemologia positivista de Cohen e a fenomenologia de Heidegger. A relação que Lebrun estabelece entre a 1ª e a 3ª *Crítica* permite o destaque não a um domínio específico (uma epistemologia, uma estética, uma ontologia), mas ao projeto crítico como um todo. Nessa leitura, a noção de *reflexão* será importante, porque, para Lebrun, há na 3ª *Crítica* a radicalização dessa atividade, de que a investigação sobre o aspecto transcendental da faculdade de julgar reflexionante é ou princípio, ou o resultado. Aquele ato apresentado na 1ª *Introdução* que, diante do problema da unidade das leis empíricas, torna possível a passagem de uma representação para um conceito empírico, já estaria presente na 1ª *Crítica*, mas, segundo Lebrun, “espalhado em vários níveis, disperso em várias funções”⁴¹¹. “É preciso então recobrar sua unidade”, escreve Lebrun, “— reunir as duas acepções já conhecidas da palavra ‘reflektieren’”⁴¹². Ambos os sentidos aparecem, segundo Lebrun, na 1ª *Introdução*: o sentido (1) de uma *reflexão* enquanto “Reflexão lógica” — aquela que diz respeito ao ato pelo qual se mantêm juntas as representações em uma consciência; em suma, a comparação entre representações, que é indispensável à formação dos conceitos; o sentido (2) de uma *reflexão* enquanto “Reflexão transcendental” — “esta ação espontânea do entendimento quando confronta as representações para atribuí-las à faculdade de conhecer à qual pertencem”⁴¹³, e evitar, nesse sentido, uma anfíbolia. Reflexão lógica e reflexão transcendental estão reunidas, para Lebrun, no seguinte trecho da 1ª *Introdução*, no qual nos concentraremos mais à

⁴¹⁰ Lebrun, *op. cit.*, p. 367.

⁴¹¹ Lebrun, *op. cit.*, p. 376.

⁴¹² Lebrun, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁴¹³ Lebrun, *op. cit.*, *loc. cit.*

frente: “*Refletir* é comparar e manter juntas representações dadas, seja entre si, seja em relação à sua faculdade de conhecer, considerando um conceito através disso possível”⁴¹⁴. Assim, a questão de *como podemos refletir* vai preceder toda a investigação da possibilidade da experiência. Com efeito, na medida em que na *1ª Introdução* Kant reúne esses sentidos originais, podemos tomar a interpretação de Lebrun como uma possível indicação da anterioridade lógica da *3ª Crítica* em relação às demais, dada a maneira como trata e apresenta a noção de reflexão. Lebrun conclui: “Kant não descobriu a *Faculdade de julgar* nos anos 1787-8: ele apenas foi levado, meditando sobre a ‘finalidade de natureza como sistema’ e o pressuposto de especificação, a unificar as diversas figuras da *Reflexão*”⁴¹⁵. Desse modo, antecipando a tese de Fricke, Lebrun já nota que as figuras da reflexão, isto é, tanto da reflexão em seu aspecto cognitivo quanto da reflexão em seu aspecto estético, estariam pressupostas na ideia de uma finalidade da natureza como sistema, da experiência como um sistema para a faculdade de julgar (a que Makkreel chamou de uma “interpretação da natureza”): “é uma *pressuposição* transcendental subjetivamente necessária”, Kant escreve, “que aquela preocupante disparidade sem limites de leis empíricas e a heterogeneidade das formas naturais não sejam apropriadas à natureza, sendo esta antes qualificada, através da afinidade das leis particulares sob outras mais gerais, para uma experiência como um sistema empírico”⁴¹⁶.

Mas de que nos serve essa proposta, em uma dissertação sobre o papel da imaginação na filosofia de Kant? Para Lebrun, o juízo estético reflexionante é o melhor paradigma da finalidade, que é pensada, por sua vez, na *1ª Introdução*, a partir do “*Reflektieren*”⁴¹⁷. Eis uma indicação potencialmente útil para compreender o papel da imaginação, em especial na reflexão estética. Aqui, a legalidade do entendimento não submete a imaginação a uma unidade conceitual. Pelo contrário, Kant ressalta que a reflexão estética depende de um livre jogo entre a imaginação, em sua liberdade, e o entendimento, em sua legalidade. Não é por mero acaso que a reflexão estética dependa não da atuação da faculdade de julgar determinante, mas da reflexionante, e não se submeta, nesse sentido, a um conceito de objeto, mas busque uma regra para um caso que já está posto. O filósofo distinguia na *1ª Introdução*: “a faculdade de julgar pode ser considerada ou como mera faculdade de *refletir* segundo um certo princípio sobre uma

⁴¹⁴ *EE*, XX, 211.

⁴¹⁵ Lebrun, *op. cit.*, p. 380.

⁴¹⁶ *EE*, XX, 209.

⁴¹⁷ Lebrun, *op. cit.*, p. 369.

dada representação, com vistas a um conceito assim tornado possível, ou como uma faculdade de *determinar*, através de uma dada representação empírica, um conceito que serve de fundamento. No primeiro caso ela é a *faculdade de julgar reflexionante*; no segundo, é a *determinante*⁴¹⁸. Diferente da faculdade de julgar determinante, a reflexionante parte do caso dado em busca da regra. No julgamento estético, não há um conceito determinado disponível que sirva de regra de julgamento e que poderia ser aplicado a um caso dado. É por esse motivo que, como bem ressalta Ricardo Terra, a faculdade de julgar reflexionante “leva a reflexão às últimas instâncias”⁴¹⁹ — justamente em busca dessa regra que há de se pretender universal e que vai servir de unidade para o juízo estético de reflexão. Mas onde poderia estar essa regra de julgamento, como veremos, e que dá unidade a um juízo de gosto, senão na finalidade sem fim da forma de um objeto, que é sua estrutura tomada como particularidade no interior de uma natureza considerada como sendo um sistema cuja ordem deve estar de acordo com o nosso poder de conhecê-la, isto é, de acordo com a própria harmonia que pode se estabelecer entre nossas faculdades de conhecimento, a imaginação e o entendimento, fundada ou não em um conceito de objeto? Nesse sentido, não seria para a ordenação da intuição com a qual a imaginação se relaciona na apreensão estética que a faculdade de julgar buscaria uma regra que não poderia ser senão subjetiva (uma ideia de finalidade da forma do objeto)? A reflexão estética não estaria no vínculo de um sentimento (de prazer ou desprazer) enquanto representação com a unidade pretendida pelo próprio juízo estético? Não estaria nessa atividade meramente reflexiva (de manter juntas representações ligadas a um sentimento, portanto, a uma instância subjetiva) a compreensão de um esquematismo sem conceitos?

De fato, no §35 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, quando Kant enuncia a expressão “esquematizar sem conceitos”, retoma a relação dessa faculdade com o entendimento, o que remete à harmonia que se estabelece entre essas faculdades e que é o próprio fundamento do juízo de gosto: uma atividade reflexiva que precede o próprio sentimento de prazer. Nesse sentido, é possível estabelecer uma relação direta entre a atividade imaginativa e a atividade reflexiva de que depende o julgamento estético. Muitos comentadores se orientam segundo esses dois aspectos: por um lado, uma análise

⁴¹⁸ *EE*, 211.

⁴¹⁹ Terra, Ricardo Ribeiro, “Reflexão e sistema: as duas *Introduções à Crítica do Juízo*”. In: Kant, I. *Dois Introduções à Crítica do Juízo*. Tradução de Ricardo Terra et al. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 25.

do juízo de gosto e sua pretensão à validade e necessidade universais, por outro lado a explicação da atividade das faculdades cognitivas como uma resposta estética a um objeto. É o caso da interpretação de Paul Guyer, para quem “Kant apresenta sua descrição do juízo estético como parte de uma teoria mais ampla do juízo reflexivo”⁴²⁰. Para Guyer, a teoria estética de Kant começa com uma análise do próprio conceito de um juízo estético em si, isto é, quando esse juízo deve ser feito através de uma resposta essencialmente subjetiva, “na medida em que é ‘estético’, mas também reivindica uma validade universal intersubjetiva para essa resposta, porquanto seja propriamente um ‘juízo’”⁴²¹. Mas, para que as afirmações sobre essa análise do juízo estético sejam demonstradas, é preciso uma explicação sobre um processo reflexivo que envolve a imaginação: para mostrar que “o sentimento de prazer que não é fundado em qualquer conceitualização de um objeto” ainda é julgado como intersubjetivamente válido, é necessária “uma explicação que inevitavelmente vai além da mera análise linguística no reino da psicologia cognitiva”⁴²². Com efeito, essa explicação deve voltar-se necessariamente para a explicação da harmonia entre as faculdades cognitivas, imaginação e entendimento: Kant procura satisfazer essa exigência da intersubjetividade “através de sua explicação de nosso prazer no belo como o produto do ‘livre jogo’ ou ‘harmonia’ entre as faculdades cognitivas da imaginação e do entendimento, faculdades que somente pelo fato de serem essenciais para todo conhecimento, podemos supor que funcionam do mesmo modo em cada uma”⁴²³ dessas atividades. Empreendendo uma interpretação coerente do texto kantiano, Guyer vincula o livre jogo a certas condições da “contemplação estética” e à forma da finalidade: “o livre jogo da imaginação e do entendimento”, escreve o comentador, “pode ocorrer apenas quando nossa contemplação de um objeto é livre de qualquer interesse que a anteceda, seja pragmático ou moral, em sua existência, e pode ser apenas uma resposta à ‘forma da finalidade’ ou ‘propósito’ em um objeto em vez de sua adequação a qualquer propósito particular científico, pragmático ou moral, já que o reconhecimento dos últimos, certamente surgiria de um prazer interessado em vez de um desinteressado”⁴²⁴. Em suma, para Guyer há uma indissociabilidade entre a reflexão estética e a atividade imaginativa, de modo que se identificam: “Refletimos sobre um objeto deixando nossa

⁴²⁰ Guyer, Paul, *Kant and the claims of taste*. Second edition. Cambridge : Cambridge University Press, 1997, p. XV.

⁴²¹ Guyer, *op. cit.*, p. XVI.

⁴²² Guyer, *op. cit.*, p. XVII.

⁴²³ Guyer, *op. cit.*, p. XVII.

⁴²⁴ Guyer, *op. cit.*, *loc. cit.*

imaginação e entendimento jogarem livremente com nossa percepção dele, um processo de reflexão que leva ao nosso prazer por ele; e então refletimos sobre aquele sentimento de prazer em si atribuindo a sua fonte e determinando se ela de fato licencia um juízo de gosto, isto é, uma reivindicação para sua validade intersubjetiva”⁴²⁵.

Louis Guillermit é um comentador que também enfatiza o vínculo necessário entre a reflexão estética e a atividade imaginativa. Em sua tese, que foca na primeira parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, quando o comentador francês se volta para a caracterização da faculdade de julgar reflexionante, destaca justamente a sua relação com a atividade reflexiva das faculdades de conhecimento: “julgamos uma coisa bela”, escreve Guillermit, “se, em sua percepção refletida, a forma de sua apreensão se revela própria para fazer jogar de maneira espontânea e harmoniosa as duas faculdades de conhecimento, uma sensível, a imaginação, a outra intelectual, o entendimento, segundo a relação proporcional que exige todo conhecimento. Nesse caso, a faculdade de julgar será qualificada como *estética*, em razão de sua capacidade de determinar *a priori* o sentimento”⁴²⁶. É justamente sobre essa atividade reflexiva das faculdades de conhecimento, entendimento e imaginação, que o juízo de gosto funda a sua pretensão à validade necessária e universal. Como Guillermit defende, “as faculdades de conhecimento colocam por seu jogo harmonioso o espírito em um certo estado, que sente um prazer puro. É sobre o caráter *a priori* de um tal princípio que o juízo de gosto funda uma notável pretensão a valer necessariamente para todos os homens (...)”⁴²⁷. Nesse sentido, o sentimento de prazer vinculado ao julgamento do belo (ou do feio) é aquele de uma “simples reflexão: a faculdade de julgar, implementando o processo exigido por toda a experiência, e que consiste em harmonizar a faculdade sensitiva e a faculdade intelectual, percebe subjetivamente, através de sua reflexão, o propósito subjetivo de seu livre jogo”⁴²⁸.

Makkreel é um intérprete que também examina como o papel da imaginação “é estendido em relação à faculdade de julgar reflexionante”⁴²⁹ e que, no livre jogo com o entendimento, age de modo mais livre do que agia enquanto imaginação figurativa,

⁴²⁵ Guyer, *op. cit.*, p. XVIII.

⁴²⁶ Guillermit, Louis, *Critique de la faculté de juger esthétique de Kant*. Paris : Editions Pédagogie Moderne, 1981, p. 60.

⁴²⁷ Guillermit, *op.cit.*, p. 61.

⁴²⁸ Guillermit, *op. cit.*, p. 131.

⁴²⁹ Makkreel, *op. cit.*, p. 45.

justamente por não estar, nessa atividade reflexiva, estritamente limitada pelas leis do entendimento. O que há, nesse acordo entre as faculdades cognitivas, é, segundo Makkreel, uma *coordenação* e um *mútuo desempenho* das duas faculdades, o que não poderia consistir em uma síntese, como certos comentadores (inclusive nós mesmos, no Capítulo 5) defendem, já que, segundo Makkreel, uma harmonia entre faculdades deve envolver “uma relação recíproca entre dois elementos distintos”, ao passo que uma síntese, segundo o comentador, “envolve uma influência unilateral em prol de uma unidade estrita”⁴³⁰.

A propósito do vínculo entre a imaginação e a reflexão estética, Fricke procura entender justamente aquela asserção do §35 da *Crítica da Faculdade de Julgar* segundo a qual a imaginação “esquematiza sem conceitos” e, em um “livre jogo” com o entendimento, harmoniza a sua própria liberdade com a legalidade. É essa relação entre faculdades que se animam reciprocamente, sem uma se submeter à regra da outra, que vai se expressar na proposição de um juízo de gosto. Mas qual a importância, para Kant, desse juízo? Quer dizer: por que deve ser “algo digno de nota (...) para o filósofo transcendental” (*KdU*, §8)? Deste modo Fricke formula as razões pelas quais o juízo de gosto torna-se um problema para o filósofo transcendental: “porque reivindicamos uma universalidade para todos os nossos juízos-de-gosto, apesar de serem meramente ‘estéticos’, ou seja, de não serem determinados por um conceito do objeto, mas sim por um sentimento de prazer ou desprazer inteiramente desprovido de interesse”⁴³¹. A questão é como reivindicar essa universalidade e como a resposta a ela auxilia na compreensão do novo modo como a imaginação atua na apreensão da intuição do objeto que estimula o sentimento de prazer ou desprazer e se relaciona com o entendimento. Como fundamentar a universalidade de um julgamento meramente estético? Com efeito, como Fricke comenta, não há um conceito de objeto do belo a partir do qual é possível um tal julgamento. Apesar disso, como é enfatizado no §35 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, a faculdade de julgar estética, em seu caráter reflexionante, julga a beleza de um objeto do qual são dadas representações sensíveis. No entanto, não é afastando Kant das condições transcendentais do conhecimento, como fundamento da *Crítica da Razão Pura*, que Fricke encontra o lugar para explicar essa pretensa universalidade. “Esquematizar sem conceitos” é, na verdade, vincular “o critério da reflexão estética às condições do

⁴³⁰ Makkreel, *op. cit.*, p. 47.

⁴³¹ Fricke, *op. cit.*, p. 5.

conhecimento, o que é fundamental para explicitar a intersubjetividade do juízo-de-gosto”⁴³², como procuraremos mostrar adiante.

Antes de ingressarmos na questão da intersubjetividade do juízo de gosto, é preciso fazer ainda mais um comentário sobre a reflexão. Na *Crítica da Razão Pura*, a noção de reflexão já tinha sido abordada por Kant, como bem indicara Lebrun, de um modo que bem pode lançar luz sobre a reflexão na *Crítica da Faculdade de Julgar*. No apêndice à *Análítica transcendental*, em que Kant discute a chamada anfíbolia dos conceitos da reflexão (que deriva “da confusão do uso empírico do entendimento com o uso transcendental” dessa faculdade), o filósofo afirma (em consonância, a nosso ver, com a reflexão pensada a partir de um juízo reflexionante) que “a reflexão (*reflexio*) não tem de lidar com os próprios objetos, para diretamente deles receber conceitos, mas é antes o estado da mente em que primeiramente nos preparamos para descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos”⁴³³. Nesse caso, as representações não se referem aos objetos, mas sim às próprias fontes de conhecimento, de que resulta o caráter subjetivo da atividade reflexiva. Nesse sentido é que se destaca, em particular — como um modo de evitar a anfíbolia —, uma reflexão transcendental, em que se comparam representações de modo a encontrar, para cada uma, a sua fonte. Desse modo, a reflexão transcendental é “a ação pela qual eu junto a comparação das representações em geral com o poder cognitivo em que ela é realizada, e pela qual distingo se elas são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento puro ou à intuição sensível”⁴³⁴. É justamente a ação de comparação entre representações que remete àquela reflexão discutida na *1ª Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar*, que é o que se verifica, como vimos, na definição de reflexão para a elucidação de como opera a faculdade de julgar reflexionante: “*refletir* (ponderar) é: comparar e interconectar dadas representações, em vista de um conceito assim tornado possível, ou com outras representações, ou com a sua faculdade de conhecimento”⁴³⁵, caso este, como defende Lebrun, que remete à reflexão transcendental. É na mesma seção da *1ª Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar* que Kant se refere, particularmente, ao esquematismo da *1ª Crítica* na seguinte passagem: “No que diz respeito aos conceitos universais da natureza, sob os quais se torna possível um conceito da experiência (sem determinação

⁴³² Fricke, *op. cit.*, p. 7.

⁴³³ *KrV*, A 260, B 316.

⁴³⁴ *KrV*, A 261, B 317.

⁴³⁵ *EE*, 211.

empírica particular), a reflexão já tem o seu direcionamento no conceito de uma natureza em geral, isto é, no entendimento, e a faculdade de julgar não necessita de um princípio particular da reflexão, mas a *esquematiza* a priori e aplica esses esquemas a cada síntese empírica, sem a qual nenhum juízo de experiência seria possível. A faculdade de julgar é aqui, em sua reflexão, ao mesmo tempo determinante, e seu esquematismo transcendental lhe serve ao mesmo tempo de regra sob a qual intuições empíricas dadas são subsumidas⁴³⁶.

Se o filósofo menciona especificamente a relação entre a faculdade de julgar determinante e o esquematismo da *1ª Crítica* na *1ª Introdução à 3ª*, é por considerar, como veremos, que, aqui, na *3ª Crítica*, a faculdade de julgar e o esquematismo serão postos *em outra perspectiva*. A *Crítica da Faculdade de Julgar* não se debruçará, em primeiro lugar, sobre o aspecto determinante da faculdade de julgar como o centro de sua investigação. No aspecto determinante dessa faculdade, o esquema servia de regra ou procedimento a partir da qual os conceitos do entendimento eram aplicados a intuições empíricas, de modo a promover, em cada uma dessas aplicações, uma síntese pura. O esquema produzido pela imaginação transcendental tinha, como discutimos no Capítulo 3, o papel, enquanto representação intermediária entre o conceito do entendimento e a intuição, de análogo ao termo médio entre uma representação universal e abstrata e uma representação particular. No entanto, Kant está preocupado com a crítica ao aspecto reflexionante da faculdade de julgar, que, ao vincular-se à representação (através da imaginação) de um objeto dado, atribui à faculdade imaginativa uma liberdade que ela não tinha na *Crítica da Razão Pura*: “como o juízo não tem aqui por fundamento um conceito do objeto, ele só pode consistir na subsunção da própria imaginação (em uma representação pela qual um objeto é dado) sob a condição de que o entendimento em geral avance da intuição aos conceitos. Ou seja, como a liberdade da imaginação reside justamente no fato de ela esquematizar sem conceitos, o juízo de gosto se baseia então em uma mera sensação da animação recíproca entre a imaginação em sua *liberdade* e o entendimento com sua *legalidade*”⁴³⁷. Com efeito, para compreender como se associam a liberdade da imaginação e a legalidade do entendimento em uma animação recíproca de faculdades, é preciso entender como o juízo de gosto é um juízo que depende do caráter

⁴³⁶ *EE*, 212.

⁴³⁷ *KdU*, §35, AA, V, 287.

reflexionante da faculdade de julgar e, nesse sentido, é desprovido de um conceito de objeto que lhe seja previamente dado pelo entendimento e lhe sirva de fundamento.

Direcionemos nossa atenção para algumas passagens da *1ª Introdução*, da *2ª Introdução* e da *Analítica do belo* que clarifiquem a existência de juízos sem conceitos de objeto, especialmente no julgamento estético. Em primeiro lugar, em consonância com o caráter reflexivo desse julgamento, Kant enfatiza o seu elemento subjetivo, voltado a um sentimento de prazer ou desprazer e não para a representação de um objeto que pudesse ser subsumido por um suposto conceito do belo. O filósofo escreve no §1 (cujo título é a afirmação de que “o juízo de gosto é estético”) que, “para distinguir se algo é belo ou não, não relacionamos a representação ao objeto através do entendimento, visando ao conhecimento, mas sim ao sujeito e ao sentimento de prazer ou desprazer, através da imaginação (talvez ligada ao entendimento)”⁴³⁸. O fundamento de determinação, no caso de um juízo estético, não sendo o conceito de um objeto, como em um juízo de conhecimento, é *subjetivo*, e vinculado, desse modo, a um sentimento. É o *sujeito* que se *sente afetado* pela representação, de modo que *nele* é produzido um sentimento que, de nosso ponto de vista, estará vinculado com a cópula do juízo estético de reflexão, isto é, o vínculo entre um objeto e o sentimento de prazer ou desprazer que a apreensão da forma dele suscita, de que resulta contemplá-lo enquanto belo. Com isso, quando uma sensação se vincula apenas ao agradável, e não simplesmente à percepção de um objeto, ela é subjetiva, de maneira que nenhum objeto é representado. O máximo que se pode dizer é que, como o próprio Kant menciona no §3, é, na verdade, o objeto de uma satisfação e, nesse sentido, não é o *conhecimento* de um objeto. Em suma, “belo é aquilo que apraz no simples julgamento”, escreve Kant, e *não* “através da sensação do sentimento a partir de *um conceito do entendimento*”⁴³⁹.

O caráter subjetivo de um juízo estético, como o de gosto, que resulta do caráter subjetivo do sentimento que lhe é fundamento de determinação, não impossibilita, no entanto, uma pretensão à validade universal — isto é, não inviabiliza a busca por uma regra, ou, na expressão de Ricardo Terra, uma reflexão às últimas instâncias, mediante a faculdade de julgar reflexionante. Nesse sentido, a busca da faculdade de julgar reflexionante por uma regra que dê conta de um caso particular se torna mais clara: para Kant, é absurdo que se afirme de um objeto que é belo *para mim* sem que no julgamento

⁴³⁸ *KdU*, §1, AA, V, 203.

⁴³⁹ *KdU*, AA, V, 267.

estético haja a pretensão legítima ao assentimento de todos, em cujo fundamento há uma proporção entre as faculdades de conhecimento. Se fosse um juízo de conhecimento ou juízo moral, essa pretensão à validade estaria fundada em um conceito, na medida em que, em função da determinação da faculdade de julgar, a regra seria previamente dada pelo entendimento ou pela razão. Mas isso não é o caso de um juízo estético como o juízo de gosto, de tal modo que Kant terá que lançar mão da representação da universalidade como sendo subjetiva. De fato, é uma universalidade que, como o próprio filósofo transcendental assume, é bastante curiosa. O filósofo procura explicar essa curiosa universalidade na seguinte passagem: “uma universalidade que não se baseia em conceitos de objeto (mesmo que fossem apenas empíricos) não é lógica, mas estética, isto é, não contém quantidade objetiva do juízo, mas apenas uma subjetiva — para a qual eu também emprego a expressão *validade comum* (*Gemeingültigkeit*), que não designa a validade da relação de uma representação à faculdade de conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer para todo sujeito. (Pode-se, todavia, utilizar a mesma expressão para a quantidade lógica do juízo, desde que se acrescente ‘validade universal’ (*Allgemeingültigkeit*) para diferenciá-la da meramente subjetiva, que é sempre estética.)”⁴⁴⁰. Esse assentimento universal não é, contudo, a postulação de um assentimento, como seria no caso de um juízo lógico, mas apenas a atribuição de um assentimento a todos, como um caso da regra cuja confirmação é esperada não de conceitos, mas do *assentimento dos outros*. É o que Kant chama de “voz universal em relação à satisfação sem a mediação dos conceitos”⁴⁴¹. Nesse sentido, a voz universal é apenas uma mera ideia. Por não ser determinável por conceitos, portanto, por regras oriundas do entendimento, o gosto, enquanto faculdade ou talento, “necessita dos *exemplos* daquilo que, no decorrer da cultura, contou por mais tempo com assentimento”⁴⁴². Com efeito, uma faculdade de julgar que não se guia por regras, mas que busca regras, mediante a faculdade de julgar reflexionante, até as últimas instâncias, deve amparar-se naquilo que é mais concreto no decorrer da cultura de seu uso: os exemplos. Ora, não podemos ignorar esse vínculo entre o gosto, que é guiado por uma faculdade de julgar, e a noção de *exemplo*.

⁴⁴⁰ *KdU*, AA, V, 214-5.

⁴⁴¹ *KdU*, AA, V, 216.

⁴⁴² *KdU*, AA, V, 283.

É momento de retomarmos um comentário feito no Capítulo 3. No início da *Analítica dos princípios*, Kant estabelece um paralelismo entre faculdades superiores da mente e as representações vinculadas a elas: (i) entendimento e conceitos, (ii) faculdade de julgar e juízos e (iii) razão e inferências⁴⁴³. Lá também o filósofo escreve, de modo a delimitar o âmbito onde deve tratar do julgamento, que o entendimento e a faculdade de julgar “têm o cânone do seu uso objetivamente válido, portanto verdadeiro, na lógica da verdade, e pertencem, portanto, à sua parte analítica”⁴⁴⁴. Kant determina, além disso, o escopo da *analítica dos princípios* a partir do uso da faculdade de julgar: “a *analítica dos princípios* será, portanto, tão somente um cânone para a *faculdade de julgar*, um cânone que a ensina a aplicar aos fenômenos os conceitos puros do entendimento, os quais contêm a condição para as regras *a priori*. Por essa razão, eu me servirei da denominação *doutrina da faculdade de julgar* ao tomar como tema os verdadeiros *princípios do entendimento*, de modo a caracterizar esse empreendimento com maior precisão”⁴⁴⁵. A seguir, o filósofo vincula justamente, como vimos no capítulo anterior, a faculdade de julgar à atividade de *subsumir*: “Se o entendimento em geral é definido como a faculdade das regras, a faculdade de julgar é, então, a faculdade de *subsumir* sob regras, i. e., de distinguir se algo está sob uma dada regra (*casus datae legis*) ou não”⁴⁴⁶. A passagem que mais nos interessa, no entanto, é aquela em que a faculdade de julgar é tomada como um talento e como passível de melhoramento através de *exemplos*, que enfatiza, de nosso ponto de vista, o seu caráter “não autônomo” (ao menos, não autônomo no sentido da autonomia do entendimento, como veremos): “Um médico, pois, ou um juiz, ou um estudioso da política, podem ter regras de patologia, regras jurídicas ou políticas na cabeça, até o grau em que possam tornar-se professores rigorosos no assunto; mas podem facilmente perder-se na aplicação das mesmas, seja porque lhes falta algo na faculdade natural de julgar (mesmo não lhes faltando no entendimento), sendo-lhes até possível compreender o universal *in abstracto*, mas não distinguir se um caso se subsume sob ele *in concreto*; seja porque não tenham sido ensinados, através de exemplos e atividades concretas, a utilizar esse juízo”. Como vimos no Capítulo 3, esta é a única e grande

⁴⁴³ *KrV*, AA, III, A 130, B 169.

⁴⁴⁴ *KrV*, A 131, B 170.

⁴⁴⁵ *KrV* A 132, B 171.

⁴⁴⁶ *KrV*, A 133, B 172.

utilidade dos exemplos: “Os exemplos são, assim, a muleta da faculdade de julgar, algo de que não pode prescindir quem é carente daquele talento natural”⁴⁴⁷.

Não nos parece uma gratuidade que, porquanto a faculdade de julgar careça de exemplos mesmo quando as regras são previamente dadas, como no julgamento cognitivo, careça ainda mais deles quando o julgamento é estético e, portanto, desprovido de regras previamente dadas, como conceitos determinados. Com efeito, a explicitação do caráter concreto dos exemplos no início da *Analítica dos princípios* vinculava-se no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento* à sensificação de conceitos, particularmente dos conceitos puros do entendimento mediante a síntese transcendental da imaginação. É justamente o vínculo do esquematismo com a sensificação que se torna uma questão no esquematismo sem conceitos de que depende um juízo estético de reflexão. Aqui também está em jogo o modo como a imaginação sensifica a unidade desse juízo e como essa sensificação se vincula à animação recíproca e a uma relação harmônica entre a imaginação e o entendimento.

É para responder a essa questão que devemos retomar o papel da imaginação no *1ª Introdução*, na *2ª Introdução* e na *Analítica do belo*. No próximo capítulo, nos concentraremos no §35 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, de modo a estabelecer, por fim, o cotejo entre as duas formas de esquematismo e como o esquematismo sem conceitos expressa o caráter estético da imaginação, contraparte de seu caráter teórico.

II. O livre jogo entre imaginação e entendimento

Na reflexão estética não está em questão, como vimos, a determinação de um objeto mediante ações da faculdade espontânea do saber. É que “não se trata de um conceito determinado, mas, em geral, apenas da regra para refletir sobre uma percepção em benefício do entendimento como uma faculdade dos conceitos”⁴⁴⁸. Em um juízo meramente reflexionante, o entendimento não produzirá um conceito que unifique a síntese da imaginação sobre o diverso. Na verdade, nesse caso, imaginação e entendimento mantêm uma relação uma com o outro *na* faculdade de julgar, que reflete no interior da relação que ambas as faculdades mantêm diante de uma dada percepção.

⁴⁴⁷ *KrV*, A 134, B 173.

⁴⁴⁸ *EE*, 220.

Aqui se prefigura a harmonia que se dá, na reflexão estética, entre o entendimento e a imaginação, relação em que a imaginação não se subordina à unidade do entendimento e a que Kant chama, como vimos, um “livre jogo”. Na *1ª Introdução*, o filósofo se limita, a princípio, a falar de um *acordo* recíproco entre a apreensão do diverso de um objeto dado na intuição, isto é, a apreensão na imaginação, e a exposição de um conceito do entendimento, mas *sem* que esteja, contudo, *determinado qual conceito é esse*. Esse acordo recíproco entre as duas faculdades consiste em um reforço mútuo da atividade conjunta na reflexão estética. Não é, portanto, o entendimento que coroa essa relação, como na *1ª Crítica*, mediante a elevação da síntese da imaginação à unidade do conceito. Não nos parece que haja, também, uma síntese intelectual, tal como Kant discutiu na *Dedução B*. É a reflexão promovida pela faculdade de julgar em vista dessa harmonia subjetiva que a leva a perceber o objeto conforme a um fim. Essa é, entretanto, uma finalidade apenas subjetiva. Nenhum conceito é requerido ou produzido pelo entendimento. Dessa atividade subjetiva entre a imaginação (que lida diretamente com a sensibilidade enquanto sentimento) e o entendimento (que lida com as regras) pela mediação da faculdade de julgar não pode resultar, portanto, um *juízo de conhecimento*, mas sim um *juízo estético de reflexão*. Por mais trivial que seja esta consideração, advertir que o sentido de *estético*, nesse caso, não deve aproximar-se do sentido dado por Kant na *Crítica da Razão Pura* é bastante útil para compreender esse novo âmbito do qual participa a faculdade da imaginação: dada a caracterização da reflexão estética, que não envolve a determinação de um objeto, é preciso distingui-la daquela atividade exposta na *Estética transcendental*, que dizia respeito a como a faculdade receptiva é afetada e às condições formais dessa afecção, de que depende a constituição da experiência. Na medida em que a reflexão estética não determina um objeto e, portanto, não resulta em um juízo de conhecimento, a estética, no sentido da *Crítica da Faculdade de Julgar*, não deve remeter a uma estética transcendental enquanto ciência que pertence à faculdade de conhecimento. “Estético” aqui, na medida em que se consolida em uma tradição que deriva das reflexões de Baumgarten, deve ser entendido a partir da referência ao sentimento de prazer e desprazer, cuja representação é unificada em um juízo estético de reflexão. Sentimento (*Gefühl*) não tem o mesmo significado de sentido (*Sinn*) enquanto mera modificação do nosso estado, não sendo, desse modo, um sentido objetivo, “cuja determinação pudesse ser usada para o *conhecimento* de um objeto”, na medida em que “intuir ou conhecer algo com prazer não é uma mera relação da representação com o

objeto, mas uma receptividade do sujeito”⁴⁴⁹. O sentimento, na base de um juízo estético de reflexão, nada comporta de conhecimento de um objeto, porquanto suas determinações têm significado meramente subjetivo. Sem mencioná-lo diretamente, Kant tece uma crítica a Baumgarten, para quem a Estética, enquanto “teoria das artes liberais, como gnoseologia inferior” (isto é, da faculdade da sensibilidade), “como arte de pensar de modo belo”, é uma “ciência do conhecimento sensitivo”⁴⁵⁰. Se o amplo domínio ao qual Baumgarten aplica a estética inclui aquele do sentimento de prazer e desprazer, a estética não pode ser uma ciência: “não pode haver uma estética do sentimento como ciência do mesmo modo como há uma estética da faculdade de conhecimento”⁴⁵¹. Nesse sentido próprio, o estético é reservado não à intuição em sua relação com o objeto, mas às ações da faculdade de julgar em seu caráter reflexionante vinculado ao sentimento de prazer e desprazer, que é subjetivo. No sentido que remete à *Estética transcendental*, ocorre de a estética, enquanto ciência dos princípios da sensibilidade, ser ordenada segundo a atividade do entendimento, que, mediante seus conceitos, determina a intuição, ao passo que, na remissão às ações da faculdade de julgar reflexionante, dá-se uma harmonia entre a imaginação (faculdade que lida diretamente com a sensibilidade) e o entendimento (faculdade dos conceitos) a partir da representação oferecida pelo sentimento de prazer e desprazer.

Na 2ª *Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant apresenta o argumento de modo ainda mais claro, especialmente na seção intitulada “Da representação estética da finalidade da natureza”. Na representação de um objeto, o elemento subjetivo é aquele que estabelece a relação com o sujeito, e não com o objeto. Esse elemento aponta para a constituição subjetiva da representação de um objeto. Como vimos até aqui, há representações subjetivas que fazem *parte do* conhecimento. São aquelas representações que servem para a *determinação* do objeto — um princípio fundamental do idealismo transcendental. Uma das representações subjetivas que fazem parte do conhecimento é o próprio espaço enquanto forma *a priori* da sensibilidade. Na representação sensível das coisas fora de mim, o espaço é o elemento subjetivo da representação, graças ao qual o objeto pode ser pensado enquanto fenômeno, isto é, enquanto um objeto que *aparece para mim*. A *sensação* (no caso do espaço, a sensação externa) exprime do mesmo modo

⁴⁴⁹ *EE*, 222.

⁴⁵⁰ Baumgarten, *Estética*, prolegômenos, §1.

⁴⁵¹ *EE*, 222.

o elemento subjetivo da representação das coisas fora de mim. Com efeito, essa caracterização de subjetivo refere-se às formas subjetivas através das quais o objeto nos aparece e à sensação enquanto afecção. Essa caracterização não carrega, entretanto, o mesmo significado de *subjetivo* enquanto expresso em um juízo estético de reflexão. Em um juízo estético, o fundamento de determinação é uma sensação que jamais pode tornar-se conceito de um objeto, que é o próprio sentimento de prazer ou desprazer. Os conhecimentos se fundam também em sensações, mas que, não sendo ligadas ao sentimento, podem ser unificadas em um conceito de objeto, ao passo que a sensação ligada ao sentimento de prazer ou desprazer é meramente subjetiva. É a sensação imediatamente ligada ao sentimento de prazer ou desprazer que permite que o juízo fundado nela seja qualificado como estético. Tanto é assim que, mesmo que o sentimento de prazer ou desprazer seja efeito de algum conhecimento — um conhecimento que eu apreenda enquanto aprazível —, não posso conhecer através dele nada no objeto da representação. Nesse sentido, não terei desse objeto que estimula o sentimento de prazer ou desprazer nenhum conceito, uma vez que não há uma *determinação do* objeto, mas apenas uma animação das faculdades. É essa animação das faculdades, em particular da imaginação e do entendimento, que está na base do sentimento de prazer ou desprazer. A representação desse sentimento não se relaciona, portanto, com o objeto, mas tão somente com o sujeito — mais exatamente, com as faculdades *do* sujeito. Para tanto, isto é, para que haja uma animação entre essas faculdades, é necessário que atue outra faculdade que possa estabelecer a adequação das faculdades envolvidas nessa animação. Essa faculdade é a faculdade de julgar reflexionante, que há de buscar uma finalidade *formal e subjetiva* do objeto, sem qualquer universalidade que seja objetiva como é aquela do conceito.

Para que entendamos essa busca por uma finalidade formal e subjetiva, vinculada a uma representação do sentimento de prazer ou desprazer, é importante que retomemos uma passagem da seção cujo título é a afirmação de que, como citamos acima, “o princípio da finalidade formal da natureza é um princípio transcendental da faculdade de julgar”: como vimos no Capítulo 3, quando discutíamos o esquematismo, se “o entendimento diz que toda modificação tem sua causa (lei universal da natureza)”, “a faculdade de julgar transcendental nada tem a fazer senão indicar *a priori* a condição de subsunção sob o conceito dado do entendimento — que é a sucessão das determinações de uma única e mesma coisa”⁴⁵² (a tradução da linguagem do entendimento para a

⁴⁵² *KdU*, 183.

linguagem da imaginação no esquematismo dos conceitos puros, a passagem da regra abstrata do entendimento para a regra concreta do esquema enquanto determinação *a priori* do tempo). Se, no entanto, está em jogo não uma lei universal da natureza, mas a pressuposição de uma concatenação de suas leis empíricas contingentes, a faculdade de julgar reflexionante assume um princípio de finalidade, que não é um conceito da natureza (como um conceito do entendimento) nem um conceito da liberdade (como um conceito da razão), uma vez que *nada* atribui ao objeto da natureza, “mas apenas representa o único modo como devemos proceder na reflexão sobre os objetos da natureza em vista de uma experiência completamente concatenada, sendo, por conseguinte, um princípio subjetivo (máxima) da faculdade de julgar”⁴⁵³. Como veremos no Capítulo 5, é a essa ideia de finalidade que devemos nos reportar quando pensarmos na regra que a faculdade de julgar em seu uso reflexionante busca para o juízo de gosto, e ela é que deve ser, enquanto partícipe da unidade do juízo, esquematizada pela imaginação.

Com efeito, a faculdade que participa dessa apreensão do objeto é justamente uma das faculdades que participam dessa relação de animação: a imaginação. Kant destaca aqui algo que remete ao que discutimos no Capítulo 3: a apreensão das formas na imaginação nunca pode ocorrer sem que a faculdade de julgar reflexionante, mesmo que involuntariamente, a compare com a sua faculdade de relacionar intuições a conceitos. No caso de uma apreensão cuja representação estimule o sentimento de prazer ou desprazer, essa comparação é estabelecida por um acordo não intencional entre a imaginação (enquanto faculdade das intuições *a priori*) e o entendimento (enquanto faculdade dos conceitos). É através dessa representação, que desperta o sentimento de prazer ou desprazer, que esse acordo não intencional entre imaginação e entendimento é provocado. Dada uma representação, a imaginação e o entendimento se favorecem mutuamente, o que redundará em uma animação do sentimento de prazer em razão do acordo recíproco que se dá entre imaginação e entendimento na apreensão da forma de um objeto contemplado enquanto aprazível. Mas é a faculdade de julgar, mediadora dessa relação, que vai considerar o objeto vinculado a essa apreensão como conforme a fins, de que vai resultar um juízo estético sobre a finalidade do objeto. Uma vez que essa relação harmônica entre o entendimento e a imaginação não se guia por meio de um conceito determinado, a finalidade buscada pela faculdade de julgar é uma finalidade subjetiva. Na *Analítica do belo*, Kant insiste, como vimos, que esse juízo tem uma “pretensão à

⁴⁵³ *KdU*, 184.

universalidade” (cujo fundamento é o próprio acordo mútuo entre imaginação e entendimento). É a essa pretensão à universalidade que devemos relacionar o que Kant chama de uma *finalidade formal* e que diferencia o juízo de gosto de um juízo estético de sentidos, um juízo que, diferente do de gosto, é meramente privado, e vinculado não ao aprazível, mas ao meramente agradável. É essa finalidade formal que se vincula ao fato de Kant mostrar como o juízo estético de reflexão é fundado em princípios próprios da faculdade de julgar: a reflexão, nesse caso, antecede o sentimento de prazer, o que quer dizer que essa finalidade subjetiva é *pensada* antes de ser *sentida*. Essa antecedência da reflexão com relação ao sentimento permite sustentar que o juízo estético pertença, “nessa medida, ou seja, seguindo seus princípios, à faculdade superior de conhecimento, mais especificamente à faculdade de julgar, sob cujas condições subjetivas — e ainda assim universais — é subsumida a representação do objeto”⁴⁵⁴, uma tese que permite diminuir a lacuna que se poderia presumir do âmbito teórico em relação ao âmbito estético, como defendido por Fricke. Com efeito, veremos que o pertencimento à faculdade superior de conhecimento remete ao modo como a faculdade de julgar participa da reflexão estética, isto é, da harmonia que se estabelece entre imaginação e entendimento, que pode ser lida, de nosso ponto de vista, tanto como uma analogia com relação ao acordo entre imaginação e entendimento que permite o surgimento de um juízo de conhecimento, quanto como uma etapa comum entre a formação de um juízo estético, como o de gosto, e de um juízo de conhecimento, na medida em que ambos dependem de uma reflexão pensada enquanto um acordo entre imaginação e entendimento — tese esta não muito distante daquela de Lebrun, segundo a qual as figuras da reflexão, pensadas na *Crítica da Faculdade de Julgar*, ensejam considerar uma anterioridade lógica da 3ª em relação à 1ª, em que essas figuras estão pressupostas.

Ora, esse juízo, é preciso insistir, não se funda em nenhum conceito *disponível* do objeto. Aqui chegamos a um momento decisivo do discurso kantiano a respeito do juízo estético de reflexão. O objeto que é apreendido tem, como mencionamos, uma *forma* (se a separarmos de seu elemento material, enquanto representado como sensação); se julgarmos que a forma desse objeto é o fundamento de um prazer na representação desse objeto, então esse prazer é necessariamente ligado à representação. Ao ser ligado a essa representação do objeto, essa representação não vale apenas para o sujeito que apreende essa forma do objeto, mas para toda pessoa que julga, como Gibbons procura ressaltar em

⁴⁵⁴ *EE*, 225.

sua tese⁴⁵⁵. É nesse momento que o objeto é julgado belo, e a faculdade de julgar por meio desse prazer, que vale para toda pessoa que julgar (portanto, de maneira universalmente válida) se denomina gosto. Kant escreve: “uma vez que o fundamento do prazer é posto tão somente na forma do objeto para a reflexão em geral — não, portanto, em uma sensação do objeto ou na relação a um conceito que contivesse alguma intenção —, a representação do objeto na reflexão, cujas condições valem *a priori* universalmente, concorda apenas com a legalidade do uso empírico da faculdade de julgar em geral (unidade da imaginação com o entendimento) no sujeito; e, uma vez que essa concordância do objeto com a faculdade do sujeito é contingente, ela ocasiona a representação de uma finalidade do objeto em vista das faculdades de conhecimento do sujeito”⁴⁵⁶.

No §8 da *Analítica do belo*, Kant se aprofunda no caráter dessa universalidade. Aqui se destaca um daqueles supostos paradoxos da *Crítica da Faculdade de Julgar*, que mencionamos nos capítulos precedentes. Kant escreve que “se deve estar plenamente convencido de que, através do juízo de gosto (sobre o belo), a satisfação com um objeto diz respeito a *todos*, mesmo que não esteja fundada em um conceito”⁴⁵⁷. Ainda mais paradoxal: “essa pretensão à validade universal pertence tão essencialmente a um juízo pelo qual declaramos algo belo que, sem tê-la em mente, ninguém teria a ideia de empregar essa expressão, e tudo que apraz sem conceito seria contado como agradável — caso em que cada um de nós guarda seus pensamentos para si e não supõe o assentimento dos outros ao próprio juízo (que é, no entanto, o que acontece todo tempo no juízo de gosto sobre a beleza)”⁴⁵⁸. Desse modo, na medida em que o filósofo transcendental se coloca a investigar o fundamento de um juízo de gosto, deve levar em consideração que, diferente do juízo que se refere ao meramente agradável (como no juízo estético dos sentidos), há nele uma pretensão à universalidade. Essa pretensão à universalidade é uma exigência de assentimento universal em razão de uma reflexão estética fundada na harmonia entre as faculdades de conhecimento e para a qual a faculdade de julgar busca uma regra. O fato de essa universalidade não poder basear-se

⁴⁵⁵ Gibbons, *op. cit.*, p. 94: “Um juízo que considera a finalidade da forma de um objeto não é uma afirmação sobre a constituição do objeto: isto é, não afirma que o objeto é de fato um fim, mas apenas que *nós* devemos *julgá-lo* de acordo com a ideia de um fim. No caso do juízo de gosto, tomamos o objeto como se possuísse uma ‘finalidade sem fim’ (CJ 220)”.

⁴⁵⁶ *KdU*, 191.

⁴⁵⁷ *KdU*, 214.

⁴⁵⁸ *KdU*, 214.

em conceitos do objeto é o que a torna estética, isto é, como dissemos acima, desprovida de uma quantidade objetiva do juízo, mas dotada apenas de uma quantidade subjetiva, de que resulta uma validade comum. No que toca à quantidade lógica, é importante enfatizar que todos os juízos de gosto são singulares, porque é necessário manter o objeto ligado *imediatamente a meu sentimento de prazer ou desprazer*, mas sem conceitos. Se formulo um juízo que resulta da comparação de vários juízos de gosto, não obtenho um juízo de gosto cuja quantidade lógica seja a de um juízo universal, mas um juízo lógico fundado em um juízo estético. Um juízo de gosto é um juízo como “esta rosa é bela”, ao passo que um juízo como “todas as rosas são belas” é um juízo lógico, e um juízo “a rosa é agradável por seu perfume”, ainda que estético e singular, não é um juízo de gosto, mas um juízo dos sentidos, porque é meramente privado e desprovido da pretensa universalidade do juízo de gosto. Kant explica: “Ele se diferencia do primeiro, com efeito, na medida em que o juízo de gosto traz consigo uma *quantidade estética* da universalidade, isto é, da validade para todos, a qual não pode ser encontrada no juízo sobre o agradável”⁴⁵⁹. Quanto a juízos que não sejam sobre o belo nem sobre o agradável, mas sobre o bom, “ainda que determinem também a satisfação com um objeto, têm universalidade lógica, e não meramente estética; pois eles valem como conhecimento do objeto e, por conseguinte, para todos”⁴⁶⁰. Nesse ponto, Kant invoca a metáfora da “voz universal” pressuposta no julgamento da beleza: quando julgamos um objeto belo, não julgamos a partir de conceitos ou regras que *coajam* o julgamento; quem julga um objeto belo, não o faz segundo razões ou princípios, e, no entanto, acredita que, ao julgá-lo belo, veicula uma voz universal que pretende o assentimento de todos, algo em que se baseia a ideia de um *sensus communis* do gosto, que é quando uma faculdade de julgamento, quando reflete, leva em consideração (*a priori*) o modo como todos os demais refletem, como se vinculasse o seu juízo ao da razão humana como um todo.

Uma vez que discutimos algumas das razões pelas quais um juízo de gosto não pode fundar-se em um conceito de objeto levando em consideração a natureza desse juízo e o julgamento reflexivo que ele pressupõe, é importante agora que aprofundemos o papel da imaginação nesse processo de apreensão da forma do objeto e como Kant discute a relação que ela estabelece com o entendimento.

⁴⁵⁹ *KdU*, 217.

⁴⁶⁰ *KdU*, 217.

III. Síntese entre a representação do sentimento e a reflexão estética

Na apreensão de um objeto que desperta o sentimento de prazer ou desprazer, Kant ressalta que, para que a comunicabilidade universal do estado mental seja possível, o fundamento da representação desse estado mental não pode ser o próprio objeto *dado*, porque, nesse caso, não estaria em questão o gosto enquanto um sentimento que o sujeito julga universal, mas sim o mero agradável da sensação, que é *privado*. Nesse momento, em particular no §11 da *Analítica do belo*, Kant chega a uma conclusão determinante para o juízo de gosto: para que ele tenha essa pretensão à universalidade, que é subjetiva, ela não pode fundar-se no objeto (no agradável), mas também não pode fundar-se, como vimos, no conceito do objeto (como no juízo do bom). Então, o fundamento de determinação do juízo sobre a comunicabilidade universal da representação deve ser o próprio *estado mental* que é encontrado na relação das faculdades de representação entre si. Se recorrermos novamente à *1ª Introdução*, veremos que, uma vez que a condição meramente subjetiva do juízo não admite um conceito determinado do objeto, o fundamento de determinação deve ser dado no sentimento de prazer, de tal modo que um juízo estético como o de gosto é sempre um juízo de reflexão. Esse juízo levanta uma pretensão à universalidade e à necessidade, pois exige que seu “fundamento de determinação repouse *não apenas no sentimento* de prazer e desprazer, por si só, mas também, *ao mesmo tempo, em uma regra* das faculdades superiores do conhecimento, mais especificamente, aqui, naquela da faculdade de julgar — a qual, portanto, é legisladora *a priori* no que diz respeito às condições da reflexão, e demonstra *autonomia*”⁴⁶¹. E aqui chegamos novamente à atividade na reflexão estética em que é enfatizada a atividade da imaginação, que é o livre jogo entre ela e o entendimento, um acordo recíproco entre essas faculdades. Kant escreve que “encontrar a beleza em uma coisa exige a mera reflexão (sem qualquer conceito) sobre uma dada representação”⁴⁶² e que “o prazer é um estado da mente em que uma representação entra em acordo consigo mesma”⁴⁶³; quando esse acordo é em vista da própria conservação desse estado (“pois o estado de forças da mente favorecendo-se reciprocamente se conserva a si mesmo”⁴⁶⁴, escreve Kant), o juízo sobre a representação é o juízo estético de reflexão. Com efeito,

⁴⁶¹ *EE*, 225 — ênfases nossas.

⁴⁶² *EE*, 229.

⁴⁶³ *EE*, 230.

⁴⁶⁴ *EE*, 230.

em razão desse vínculo da faculdade de julgar com a reflexão sobre uma dada representação, a autonomia dela não é objetiva como aquela do entendimento em relação às leis teóricas da natureza ou aquela da razão em relação às leis da liberdade. Não é uma autonomia que seja válida por meio de conceitos de coisas ou por meio de ações possíveis, razão pela qual Kant a denomina uma *heautonomia*: a faculdade de julgar não dá a lei à natureza nem à liberdade, mas dá a lei apenas para si mesma, e não é uma faculdade de produzir conceitos de objetos, “mas apenas de comparar casos que se apresentem com aqueles que lhe sejam dados em outra parte, e de indicar *a priori* as condições subjetivas de possibilidade dessa ligação”⁴⁶⁵. Com efeito, diante dessa passagem, é possível sustentar, como quer Fricke, que haja também um tipo de síntese na reflexão estética, ou, mais exatamente, uma possibilidade de síntese, que se mantém subjetivamente, e que diz respeito à reflexão operada pela faculdade de julgar entre o material apreendido pela imaginação, em sua relação com a sensibilidade enquanto sentimento, e o entendimento, com vistas a uma regra que a faculdade de julgar dá a si mesma. Há, nessa regra, uma unificação, que se expressa, de nosso ponto de vista, na cópula do juízo de gosto e que deve ser, de algum modo, sensificada. Ora, essa atividade de sensificação da unidade do juízo de gosto é o próprio esquematismo da imaginação quando esta atua na reflexão estética. Esse é um problema no qual nos aprofundaremos no Capítulo 5, e que vai consolidar o caráter estético da imaginação, o qual já está posto desde a *1ª Introdução*. Basta considerarmos as passagens em que Kant ressalta que a relação entre a imaginação e o entendimento deve ser considerada de modo subjetivo no sentido de uma faculdade afetar favoravelmente a outra, o que redundará na referência não a um *objeto*, mas ao *estado mental*. Essa representação sensível do estado do sujeito, que é *sentida*, uma vez que é “ligada subjetivamente à *sensificação* dos conceitos do entendimento pela faculdade de julgar, (...) pode (...) ser atribuída à sensibilidade; e um juízo pode ser denominado estético, isto é, sensível (quanto ao efeito subjetivo, não ao fundamento de determinação), por mais que julgar (objetivamente) seja uma ação do entendimento (como faculdade superior de conhecer em geral, e não da sensibilidade”⁴⁶⁶.

A qualificação *livre* que acompanha a expressão *jogo* remete justamente a uma atividade imaginativa que não é, em contraposição ao que acontece na *Crítica da Razão Pura*, orientada segundo a unidade de um conceito do entendimento. Kant escreve: “As

⁴⁶⁵ *EE*, 225.

⁴⁶⁶ *EE*, 223, ênfase nossa.

faculdades cognitivas que são colocadas em jogo por essa representação estão aqui em um jogo livre, pois nenhum conceito determinado as limita a uma regra particular do conhecimento”⁴⁶⁷. Não havendo um conceito, essa comunicabilidade subjetiva universal de um juízo de gosto se funda no próprio estado mental do livre jogo da imaginação com o entendimento, o que quer dizer que as duas faculdades concordam entre si, como concordariam com relação a um conhecimento em geral, mas sem que a imaginação promovesse uma síntese sobre um diverso que fosse elevada a um conceito pelo entendimento. Na verdade, a imaginação se volta para o próprio sentimento, que é ligado à reflexão, atividade que depende, por sua vez, da faculdade de julgar, sem a qual não é possível a unificação do juízo de gosto segundo uma regra dada a si mesma por essa faculdade. A adequação que se estabelece entre a imaginação e o entendimento, mesmo que análoga àquela que se dá para um conhecimento (que garante a ela a comunicabilidade universal), permanece, sem o concurso de um conceito do objeto, em uma relação subjetiva. Se “o conhecimento, como determinação do objeto com o qual representações dadas (em qualquer sujeito) devem concordar, é o único modo de representação que vale para todos”⁴⁶⁸, então, no caso do juízo de gosto que pretende valer para todos, a relação subjetiva deve ser “universalmente comunicável”, “tal como acontece com todo conhecimento determinado, que, em todo caso, sempre se baseia naquela relação como condição subjetiva”⁴⁶⁹. Em outros termos, em todo conhecimento há uma relação subjetiva entre as faculdades de conhecimento, a saber, a concordância entre a imaginação e o entendimento. É nessa relação que o conhecimento se baseia. No entanto, para o conhecimento consolidar-se, deve tornar-se objetivo, isto é, deve unificar o objeto sob um conceito. Como o próprio Kant escreve: “a uma representação pela qual um objeto é dado pertencem, para que dela possa em geral resultar um conhecimento, a *imaginação* — para a concatenação do diverso da intuição — e o *entendimento* — para a unidade do conceito que unifica as representações”⁴⁷⁰. Na reflexão estética, essa relação permanece subjetiva, e é o estado mental, em que a própria relação entre as faculdades consiste, que é fundamento do juízo estético e o seu índice de universalização. Essa relação subjetiva é, com efeito, a própria adequação entre a imaginação e o entendimento, que se dá, como vimos, *também* em vista de um conhecimento possível. Kant conclui,

⁴⁶⁷ *KdU*, 217.

⁴⁶⁸ *KdU*, 217.

⁴⁶⁹ *KdU*, 218.

⁴⁷⁰ *KdU*, 217.

com isso, que essa comunicabilidade subjetiva universal do modo de representação em um juízo de gosto, uma vez que não pressupõe um conceito determinado, constitui o próprio estado mental no livre jogo da imaginação e do entendimento, mas “na medida em que concordem entre si, tal como é requerido para um *conhecimento em geral*”⁴⁷¹. Aqui Kant estabelece ou uma analogia com o juízo de conhecimento ou exprime uma etapa comum entre a reflexão estética e a produção de um juízo de conhecimento. E é a partir dessa concordância entre imaginação e entendimento, que constitui a própria comunicabilidade subjetiva universal, que Kant conclui que o julgamento meramente subjetivo — que é, aqui, o próprio julgamento estético do objeto ou da representação pela qual ele é dado — *precede* o prazer que se sente com ele e é, nesse sentido, o próprio fundamento desse prazer. É a harmonia das faculdades de conhecimento, isto é, o acordo entre a imaginação e o entendimento sem a determinação de um conceito, que é o fundamento do próprio sentimento de prazer e também o que garante que o juízo de gosto não seja um mero juízo privado, como o do agradável: “é somente naquela universalidade das condições subjetivas do julgamento do objeto, porém, que se funda essa validade subjetiva universal da satisfação que associamos à representação do objeto que denominamos belo”⁴⁷². Nessa pretensão à universalidade, Kant ressalta a semelhança do juízo de gosto com o juízo de conhecimento, na medida em que, ao denominarmos algo belo, atribuímos a todos os demais o prazer que sentimos, *como* algo necessário no juízo de gosto, *como* se o belo devesse ser considerado uma propriedade essencial do objeto, *como* se fosse determinada nele por conceitos, ainda que a beleza não seja nada se não for vinculada ao sentimento, portanto, ao domínio subjetivo da harmonia entre as faculdades.

Nesse momento, já temos uma compreensão suficiente do papel da imaginação na formação de um juízo de gosto para acrescentar à função produtiva dessa faculdade (como discutida nos Capítulos 1, 2 e 3) outros elementos que reforçam essa qualificação e que, nesse sentido, lançam nova luz sobre a importância transcendental dessa faculdade, como preconizado por Mörchen, Makkreel, Gibbons e outros comentadores. Se o gosto, deve ser considerado o julgamento de um objeto em relação à *legalidade* do entendimento e à *liberdade* da imaginação, a imaginação também não poderá ser entendida como reprodutiva (momento em que, como vimos no Capítulo 2, essa faculdade se subordina

⁴⁷¹ *KdU*, 218.

⁴⁷² *KdU*, 218.

às leis da associação), mas deve ser considerada, tal como a imaginação transcendental investigada nos capítulos precedentes, uma faculdade produtiva e espontânea. Aqui, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a produtividade e a espontaneidade devem ser entendidas como a capacidade criadora da imaginação de formas arbitrárias de intuições possíveis. Se o objeto fornece a forma, para a formação de um juízo de gosto a imaginação é livre para projetar o diverso que compõe essa forma em consonância com a legalidade do entendimento. Essa consonância, porque é subjetiva e não envolve, por isso, conceitos — sendo, portanto, uma legalidade sem leis — permite que uma aparente contradição permaneça, isto é, a legalidade de uma faculdade em coexistência com a liberdade da outra, que é a condição peculiar de um juízo de gosto.

IV. A criatividade imaginativa: ideias estéticas

A partir dessas considerações, devemos concluir que não pode haver uma regra objetiva (como uma categoria) do gosto que determine o que é belo. O fundamento de determinação do juízo de gosto é a reflexão estética que conduz ao sentimento do sujeito na animação recíproca entre a imaginação e o entendimento, e não o conceito de um objeto. Agora é o momento de retomarmos duas considerações. A primeira é a de Makkreel, segundo a qual o que se destaca no juízo estético é a função imaginativa de *apresentar* ou *expor* (*darstellen*) na intuição, em lugar da função de *sintetizar* o diverso. A discussão a respeito dessa função dará ocasião para compreendermos um outro aspecto da produtividade da imaginação em seu caráter estético, que é a produção de *ideias estéticas*. A segunda consideração é aquela de Trebels, Freyberg e Fricke, segundo a qual mesmo no julgamento estético há, ainda, uma síntese da imaginação sobre o diverso da intuição.

Na “Observação I” ao §57, que compõe a seção da *Dialética da faculdade de julgar*, Kant se volta para uma representação produzida pela imaginação que partilha com as chamadas ideias da razão a característica de também não poder tornar-se o conhecimento de um objeto. Tal como as ideias da razão — que, ainda que se relacionem a um conceito segundo um princípio (objetivo), não podem fornecer um conceito de objeto —, as chamadas ideias estéticas também não podem fornecer um conhecimento. Sobre elas Kant escreve: as ideias estéticas “se relacionam a uma intuição segundo um princípio meramente subjetivo da concordância das faculdades de conhecimento entre si

(da imaginação e do entendimento)”⁴⁷³. Desse modo, ambas as representações, isto é, as ideias da razão e as ideias estéticas, podem ser incluídas no conjunto de representações relacionadas a um objeto segundo um certo princípio, sem, contudo, fornecerem um conhecimento. Se nas ideias da razão esse princípio é objetivo, nas ideias estéticas é um princípio subjetivo, já que se vincula apenas à concordância entre as faculdades de conhecimento, a saber, a imaginação e o entendimento.

O que é mais importante para nossos propósitos é ressaltar o modo como o discurso kantiano acerca das ideias estéticas expande a compreensão sobre o caráter produtivo da imaginação, agora enfatizado em seu caráter estético. É preciso destacar que uma ideia estética é uma intuição da imaginação. Devemos ressaltar, entretanto, duas consequências e um aspecto dessa afirmação. O primeiro é a razão pela qual Kant chama de *ideia* essa representação da imaginação. Não se deve dar um peso excessivo, de nosso ponto de vista, a essa denominação. A ideia estética é uma ideia pelas razões que já vimos discutindo ao longo deste capítulo: é uma representação que se relaciona com um objeto (através de uma sensação) a partir de um princípio subjetivo, dado pela faculdade de julgar reflexionante no momento em que a imaginação e o entendimento são postos em relação um com o outro, sem que essa representação forneça um conhecimento do objeto. É por essa razão que essa representação, enquanto uma intuição oriunda da imaginação, deve ser chamada de *ideia*.

Outra consequência que deve ser ressaltada é justamente a da relação entre a imaginação e a sensibilidade. Insistimos, desde a Introdução e ao longo dos capítulos precedentes, na relação imediata que a imaginação estabelece com a sensibilidade, atuando diretamente sobre ela através de seu poder sintético, que expressa o seu caráter espontâneo. Temos, aqui, uma expressão evidente, de nosso ponto de vista, desse vínculo estreito entre a imaginação e a sensibilidade, agora ressaltado, entretanto, no âmbito estético. Kant, quando se refere a uma ideia estética, toma-a como uma intuição *da* imaginação e, nesse sentido, se reporta ao modo como a imaginação reage a uma afecção.

Por fim, um aspecto fundamental da ideia estética é que não se pode encontrar um *conceito* adequado para ela, o que a distingue de uma ideia da razão, para a qual, em contrapartida, não se pode encontrar uma *intuição* adequada. Nas palavras de Kant, “uma *ideia estética* não pode tornar-se conhecimento, pois ela é uma *intuição* (da imaginação)

⁴⁷³ *KdU*, 342.

para a qual nunca se poderá encontrar um conceito adequado”⁴⁷⁴. Nesse sentido, a ideia estética pode ser compreendida como o inverso representacional da ideia da razão, já que “uma *ideia da razão* não pode tornar-se conhecimento, pois contém um *conceito* (do suprassensível) para o qual nunca poderá ser dada uma intuição adequada”⁴⁷⁵. Sendo assim, nem para a ideia estética nem para a ideia da razão estabelece-se a condição necessária do conhecimento, que é, como vimos, a interdependência recíproca entre intuição e conceito. Contudo, se à ideia da razão não corresponde uma intuição, à ideia estética não corresponde um conceito.

Aqui é possível, a partir desse sentido de ideia estética, tecer uma consideração que retoma nossas conclusões a respeito do esquematismo dos conceitos puros do entendimento, que é um procedimento no qual a imaginação efetivamente *expõe* (no sentido de *apresentar, darstellen*) um conceito na intuição através da síntese *a priori*. Se à ideia estética produzida pela imaginação não corresponde um conceito, ela é uma representação *inexponível (inexponible)* da imaginação. Com efeito, para que compreendamos essa negação, Kant recorre novamente à comparação com a ideia da razão. Uma vez que não corresponde à ideia da razão uma intuição, é possível dizer que ela é *indemonstrável (indemonstrabel)*, isto é, não é possível *apresentá-la* ou *expô-la* (no sentido de *darstellen*) na intuição. Para que não haja uma confusão terminológica, é importante que entendamos o sentido preciso de *inexponível* enquanto *inexponible* e o sentido preciso de *indemonstrável* enquanto *indemonstrabel*.

Uma das condições necessárias para que um conceito pertença ao entendimento é que ele seja demonstrável, o que quer dizer que o objeto que corresponde a esse conceito deve ser *apresentado* ou *exposto (dargestellt)* na intuição, seja pura ou empírica. Eis o exemplo dado por Kant: “O conceito de *grandeza* pode ser dado na intuição *a priori* do espaço, como, por exemplo, de uma linha reta etc.; o conceito de *causa* pode ser dado na impenetrabilidade, no choque dos corpos etc.”⁴⁷⁶. Tratamos de exemplos semelhantes a esses quando nos voltamos, no Capítulo 3, aos esquemas de cada um dos conceitos puros do entendimento expostos segundo padrões temporais. Tanto o conceito de *grandeza* quanto o conceito de *causa* podem ser acompanhados por uma intuição (no caso, empírica). Nos termos de Kant, o pensamento desses conceitos “pode ser provado

⁴⁷⁴ *KdU*, 342.

⁴⁷⁵ *KdU*, 342.

⁴⁷⁶ *KdU*, 342.

(demonstrado, mostrado [*demonstriert, aufgezeigt*]) em um exemplo”⁴⁷⁷. Neste e no Capítulo 3 comentamos que o exemplo é a representação que torna concreto o conceito (ou a apresentação *in concreto*, isto é, na intuição, do conceito). Não à toa, Kant identifica o verbo *provar* (*beweisen*) ou *demonstrar* (*demonstrieren*), nesse sentido em particular, com os verbos latinos *ostendere* (ostentar, mostrar) e *exhibere* (exibir, expor). Vimos no Capítulo 3 que, no esquematismo dos conceitos puros do entendimento, a imaginação *expõe* o conceito. No caso, em particular, da matemática, a imaginação *expõe* o conceito na intuição *a priori* de modo a construí-lo. Quando a imaginação *expõe* um conceito na intuição empírica mediante os esquemas por ela produzidos, esse conceito ganha uma realidade objetiva. Essas considerações podem ser entendidas, inclusive, como desdobramentos da fórmula segundo a qual conceitos sem intuições são vazios — isto é, indemonstrados.

Se as ideias da razão não têm intuições que correspondam a elas, não podem ser demonstradas ou provadas, isto é, não podem ser apresentadas ou expostas na intuição e, desse modo, não possuem uma realidade objetiva. Já as ideias estéticas são, elas mesmas, intuições da imaginação, mas intuições que um conceito do entendimento não pode alcançar. Nos termos de Kant, o entendimento, com seus conceitos, “não alcança toda a intuição interna da imaginação que ela *liga* [ênfase nossa] em uma dada representação”⁴⁷⁸. Nesse caso, não cabe dizer que as ideias estéticas sejam indemonstráveis, porque efetivamente se mostram na intuição enquanto são intuições. Mas é possível dizer que são *inexponíveis* no sentido de não poderem ser “alcançadas” por um conceito. A redução de uma representação da imaginação a um conceito equivaleria, segundo Kant, a essa *exposição* no sentido de uma intuição *exponível* (e não, portanto, no sentido de um conceito *dargestellt*, isto é, exposto na intuição). Desse modo, no julgamento estético, o entendimento como que não dá conta da intuição da imaginação, que é ligada a uma representação que escapa aos seus conceitos. Não podemos pensar essa ligação senão como um tipo de *síntese*, que é pressuposta. Aqui fica ainda mais evidente o fato de a imaginação, em seu caráter estético, não se subordinar às regras do entendimento. Uma vez que não há essa redução a um conceito, é possível dizer que a ideia estética é uma representação *inexponível* da imaginação (sem um conceito que lhe corresponda) em seu *livre jogo* com o entendimento.

⁴⁷⁷ *KdU*, 342.

⁴⁷⁸ *KdU*, 344.

Com isso, é oportuno retomarmos a ideia de *finalidade* em um julgamento estético. Kant nos disse que a disposição entre imaginação e entendimento é conforme um fim buscado pela faculdade de julgar em seu aspecto reflexionante. É possível sustentar, de nosso ponto de vista, que a ideia estética, enquanto intuição da imaginação em seu livre jogo com o entendimento, vincule-se a essa finalidade, já que o fim último do julgamento estético é a própria concordância entre essas faculdades de conhecimento, concordância sem a qual não é possível a satisfação que acompanha o julgamento estético. Essa mesma concordância, enquanto concordância de nossas faculdades de conhecimento, pode ser pensada como estando de acordo com a leis da natureza enquanto um sistema, ideia que regula a reflexão operada pela faculdade de julgar. Veremos, no próximo capítulo, que essa ideia bem pode ser *uma* das chaves para compreendermos a esquematização sem conceitos na reflexão estética.

CAPÍTULO 5

O QUE SIGNIFICA “ESQUEMATIZAR SEM CONCEITOS”? SERIA ESSE PROCEDIMENTO A EXPRESSÃO EXEMPLAR DO CARÁTER ESTÉTICO DA IMAGINAÇÃO?

Existe um bom gosto. Essa proposição não é um problema, e aqueles que duvidam disso não são capazes de conseguir as provas que requerem.

Batteux, in *As belas-artes reduzidas a um mesmo princípio*.

I. Esquematismo cognitivo e esquematismo estético

Kant afirmou, como vimos, que o esquema é um “terceiro elemento (...) homogêneo com as categorias, de um lado, e com os fenômenos, de outro”, e que torna possível “a aplicação das primeiras aos últimos”. O esquema é também “uma determinação transcendental do tempo” homogênea a uma categoria, bem como “um mero produto da imaginação”, “um procedimento universal da imaginação para fornecer a um conceito a sua imagem”; ainda, o esquema, enquanto um esquema de um conceito puro do entendimento, “é apenas a síntese pura, de acordo com uma regra da unidade”, dada pelas próprias categorias. Todas essas definições e expressões que procuram elucidar o que seja o esquema e o esquematismo estão dispersas no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento* e foram discutidas ao longo da dissertação, especialmente no Capítulo 3. Todas elas, no entanto, parecem entrar em contradição com a expressão cuja compreensão deve, se formos bem-sucedidos, conceder um termo para esta dissertação: no §35 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant escreve que, no que podemos chamar de reflexão ou experiência estética, “a imaginação esquematiza sem conceitos”, e que isso constitui a sua “liberdade” nesse âmbito. Um intérprete como Claudio La Rocca vê, aí, uma aparente contradição, que impõe, de saída, o problema do papel da imaginação na experiência estética, “sobretudo em relação a outra faculdade, a faculdade de julgar, cuja relação com a imaginação é tão importante como, à primeira vista, obscura”⁴⁷⁹. La Rocca vai ainda mais além quando ressalta um dos sentidos de esquema apresentados por Kant no capítulo *Do esquematismo dos conceitos*

⁴⁷⁹ La Rocca, Claudio. “Schematizzare senza concetto. Immaginazione ed esperienza estetica in Kant”. In: *Rivista di estetica*, XXXVII, n. s., 4, 1997, p. 3.

puros do entendimento, que é aquele de dar a um conceito a sua imagem: “como se pode falar em *esquematizar sem conceitos*, se o esquema nada mais é do que uma mediação entre conceito e imagem?”⁴⁸⁰.

Não consideramos que Kant tenha mudado de ideia nem que tenha cometido qualquer equívoco, seja na *Crítica da Razão Pura*, seja na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Vamos partir da pressuposição metodológica segundo a qual deve haver uma coerência nos elementos do sistema de filosofia que procuramos reconstruir. O fato é que o contexto de enunciação mudou, de tal maneira que, se nos referimos a uma atividade da imaginação no domínio estético do gosto, não podemos entendê-la se nos restringirmos apenas ao sentido que o domínio cognitivo dava aos mesmos termos dos quais Kant agora faz uso. Isso não quer dizer que o sentido desses termos tenha mudado inteiramente. Aqui encontramos a ocasião de enfatizarmos algo que frisamos na Introdução, a saber, que esta dissertação não é composta por dois comentários, um sobre o papel da imaginação na *Crítica da Razão Pura*, outro sobre o papel da imaginação na *Crítica da Faculdade de Julgar*, e um silêncio que pudesse dividir as duas partes coordenadas sintagmaticamente pela força da arbitrariedade. Defendemos, na verdade, que, para tratar da imaginação no domínio estético, devemos fazer remissões ao domínio cognitivo, porque há algo de comum na expressão desses dois caracteres da imaginação, aos quais chamamos, desde o início, de caracteres teórico e estético. Essa interpretação, no entanto, não é uma violência ao texto kantiano, mas é, na verdade, de nosso ponto de vista, a explicitação da própria intenção de Kant, sobretudo quando o filósofo discute o domínio estético a partir dos mesmos termos cujo sentido fora estabelecido no domínio teórico ou cognitivo: *entendimento, imaginação, universalidade, necessidade, finalidade, faculdade de julgar, reflexão, intersubjetividade* e, por fim, *esquema*. Essa permanência no vocabulário gera, de fato, uma tensão nos conceitos, tanto porque carecem de uma nova perspectiva, quanto porque são frequentemente arranjados de modo, como mencionamos, a criar aparentes paradoxos, como o da *finalidade sem fim*, a da *legalidade* do entendimento associada à *liberdade* da imaginação; o da relação entre a imaginação e um juízo que não é fundado em um conceito; por fim, como expressão cuja tensão se intensifica quando nos voltamos para o esquematismo da primeira *Crítica*, a expressão *esquematizar sem conceitos*. Kant estabelece a estrutura do domínio estético comparando-o, amiúde, com o domínio teórico (e, como vimos, também com o domínio prático) porque está em questão, aqui, uma

⁴⁸⁰ La Rocca, *op. cit.*, p. 5.

maneira de lidar com a natureza a partir daquelas mesmas faculdades que atuavam no domínio teórico (e no prático), o que expressa, a nosso ver, novos aspectos das mesmas faculdades ou, no limite, uma extensão do conjunto de ações daquelas mesmas faculdades. É o que se passa com a imaginação e, conseqüentemente, com a própria esquematização enquanto uma expressão da atividade dessa faculdade. Como o sentido de cada um desses termos é determinado pelo contexto em que é utilizado, só podemos entender a esquematização na reflexão estética se levarmos a sério a própria reflexão estética, isto é, se retomarmos as conclusões sobre aquilo em que ela consiste e buscarmos entender como ela se relaciona com outros domínios, como o teórico, no qual a expressão “esquematismo” e seus cognatos também eram, como vimos, utilizados. Para tanto, serão muito úteis os comentários de intérpretes cujas teses se aproximam ou se identificam com essa que defendemos, como é o caso de La Rocca e Fricke.

Procuramos mostrar no Capítulo 4, a partir de uma reconstrução dos argumentos de Kant, que o julgamento estético se funda *a priori* em um estado mental que consiste na concordância entre a imaginação e o entendimento, comparável à concordância dessas faculdades na formação de um juízo lógico como o de conhecimento, o qual, contrariamente a um juízo de gosto, se funda em conceitos de um objeto. No caso de um juízo de gosto, a síntese da imaginação não é elevada a um conceito determinado do entendimento que a unifique em um conhecimento, mas, como defendemos, se vincula à ligação do sentimento à própria reflexão operada pela faculdade de julgar, que busca uma regra que unifique essa atividade e que possa, com isso, dar unidade ao juízo de gosto. Essa concordância que se dá entre a imaginação e o entendimento, a que Kant chama de um *livre jogo*, expressa, por um lado, o caráter subjetivo da reflexão estética e, por outro lado, como vimos no Capítulo 4, resulta em juízos que têm uma pretensão à universalidade justamente por serem fundados nessa atividade reflexiva das faculdades. Essas considerações permitem compreender, do ponto de vista das faculdades, uma *liberdade* da imaginação que não era encontrada naquela atividade sintética que se identificava com o esquematismo dos conceitos puros do entendimento tal como apresentado na *Crítica da Razão Pura*. Na reflexão estética, essa liberdade imaginativa é enfatizada pelo modo como a faculdade da imaginação produz representações às quais não correspondem conceitos determinados — razão pela qual são consideradas, como

vimos, representações inexponíveis (ideias estéticas) —, de tal modo que a imaginação participa da atividade que funda um juízo cuja unidade não é dada por um conceito de objeto, mas pela própria *ligação* entre a representação de um sentimento e a reflexão sobre essa representação, para a qual a faculdade de julgar reflexionante, voltada para a atividade unificadora do entendimento, busca uma *regra* até às últimas instâncias. Vejamos como Kant retoma essas articulações no §35, cuja compreensão é o núcleo deste capítulo da dissertação, uma vez que é nesse parágrafo que se encontra a afirmação segundo a qual, para a formação de um juízo de gosto, a imaginação esquematiza sem conceitos, e nisso consiste a sua liberdade.

O filósofo dá início a esse parágrafo estabelecendo uma distinção entre os juízos de gosto e os juízos lógicos a partir do tipo de subsunção de que depende cada um deles, critério este que já nos encaminha para a diferença fundamental entre o esquematismo de um conceito puro do entendimento e o esquematismo sem conceitos da reflexão estética. Se o predicado de um juízo lógico é o conceito objetivo dado, o predicado de um juízo estético como o de gosto não pode ser o conceito objetivo dado. A essa altura é redundante dizer, embora fundamental fixar, que, enquanto o juízo lógico subsume uma representação sob conceitos do objeto, o juízo de gosto não pode, pelo contrário, subsumir uma representação sob o conceito de um objeto. Essa redundância, que ao leitor pode parecer uma repetição viciosa, é importante na medida em que, em torno dessa afirmação, gravitam consequências cujo exame constitui a solução de diversos problemas levantados. Se o juízo de gosto pudesse ser o resultado da subsunção de uma representação sob o conceito de um objeto, seria passível de um assentimento universal e necessário, imposto por meio de provas (*Beweise*) ou demonstrações (*Demonstrationen*). Como vimos ao fim do Capítulo 4, uma das condições necessárias para que um conceito pertença às ações originárias do entendimento é que ele seja demonstrável, o que quer dizer que o objeto que corresponde a esse conceito deve ser *apresentado* ou *exposto* (*dargestellt*) na intuição. Ora, um juízo de gosto *não* subsume uma representação sob um *conceito* de objeto; logo, não é possível que seja resultado de uma demonstração ou prova no sentido de uma exposição do objeto do conceito na intuição. Kant identifica, a propósito, como dissemos no capítulo precedente, os verbos *provar* e *demonstrar*, nesse sentido em particular, com os verbos latinos *ostendere* (*ostentar, mostrar*) e *exhibere* (*exibir, expor*). No esquematismo dos conceitos puros do entendimento, a imaginação *expõe* o conceito na intuição, de tal modo a dar curso a sua demonstração. Logo, na atividade da imaginação para a formação de um juízo de gosto, não deve haver a

exposição de um conceito na intuição, tal como há no esquematismo dos conceitos puros do entendimento. Com efeito, seguramente a imaginação não esquematiza, na reflexão estética, com vistas à exposição de um conceito determinado na intuição.

Kant prossegue, no §35, afirmando que, a despeito de o juízo de gosto não ser o resultado de uma prova, ele pode fornecer, contudo, um tipo especial de universalidade e necessidade, que é aquela que diz respeito à atividade subjetiva das faculdades de conhecimento: se a universalidade e necessidade não podem ser fornecidas, como em um juízo lógico, segundo conceitos do objeto, podem ser fornecidas, em contrapartida, “de maneira meramente subjetiva”⁴⁸¹, como discutimos precedentemente quando nos referimos ao fato de a reflexão anteceder e fundar o sentimento de prazer ou desprazer. No §35, Kant retoma essa explicação do seguinte modo: “Agora, como os conceitos em um juízo constituem o seu conteúdo (aquilo que pertence ao conhecimento do objeto), e o juízo de gosto não é determinável por conceitos, ele se funda somente na condição formal subjetiva de um juízo”⁴⁸². Em outros termos, como o juízo de gosto não se funda no objeto (o conteúdo), deve fundar-se na sua condição formal, isto é, no modo como as próprias faculdades de conhecimento concorrem para a sua formação. De nosso ponto de vista, se o predicado de um juízo de gosto não pode ser o conceito objetivo de um objeto, deve ser a representação desse estado mental que decorre da interação entre as faculdades de conhecimento. Há uma passagem da *Primeira Introdução* que nos encoraja a propor essa interpretação. Kant escreve que “um juízo estético em geral pode (...) ser definido como aquele juízo cujo predicado jamais pode ser conhecimento (conceito de um objeto), ainda que possa conter as condições subjetivas para um conhecimento em geral. Em tal juízo, o fundamento de determinação é a sensação. Agora, há uma única sensação, assim chamada, que jamais pode tornar-se conceito de um objeto, e ela é o sentimento de prazer e desprazer”⁴⁸³. Quando enunciamos um juízo com a forma geral “Isto é belo”, o predicado desse juízo é, desse modo, a representação do sentimento de prazer que acompanha a resposta estética a um objeto e que se funda na concordância recíproca entre a imaginação e o entendimento, justamente o processo mental que anima esse sentimento: o fundamento no juízo estético de reflexão “é a sensação produzida no sujeito pelo jogo harmônico das duas faculdades cognitivas da faculdade de julgar, a imaginação e o entendimento, na medida em que, na representação dada, a faculdade de apreensão de

⁴⁸¹ *KdU*, 287.

⁴⁸² *KdU*, 287.

⁴⁸³ *EE*, 224.

uma [a imaginação] e a faculdade de exposição da outra [o entendimento] se favoreçam reciprocamente, constituindo uma relação que, em tal caso, produz, através dessa mera forma, uma sensação que é o fundamento de determinação de um juízo; o qual, portanto, denomina-se estético e está ligado, como finalidade subjetiva (sem conceito), ao sentimento de prazer e desprazer”⁴⁸⁴. Essa finalidade subjetiva, sobre a qual comentamos no capítulo precedente, é uma chave interessante para pensarmos em que consiste a regra buscada pela faculdade de julgar reflexionante e que pode consistir no elemento que dá unidade para o juízo de gosto, no sentido de dar as condições para a cópula entre a representação do objeto cuja forma é apreendida e a representação predicativa em que consiste a estimação ou avaliação do sentimento produzido pelo estado mental consolidado no momento dessa apreensão.

O filósofo prossegue no §35: “A condição subjetiva de todos os juízos é a própria capacidade ou faculdade de julgar. Esta, utilizada em vista da representação pela qual um objeto é dado, exige a concordância de duas faculdades de representação, quais sejam, a imaginação (para a intuição e a composição do diverso intuitivo) (*für die Anschauung und die Zusammensetzung des Mannigfaltigen derselben*) e o entendimento (como o conceito como representação da unidade dessa composição) (*für den Begriff als Vorstellung der Einheit dieser Zusammensetzung*)”⁴⁸⁵. Aqui Kant é explícito quanto à função de cada uma dessas faculdades na reflexão estética: a imaginação lida com a intuição, como discutido no Capítulo 4, e com a *composição (Zusammensetzung) do diverso intuitivo*, afirmação que dá um importante subsídio para a tese de Fricke de que há efetivamente uma síntese imaginativa na reflexão estética. “A reflexão estética que se realiza no livre jogo das faculdades”, escreve Fricke, “é também uma espécie de síntese, para a qual entretanto o entendimento não fornece uma regra”⁴⁸⁶. Desse modo, é possível sustentar que a imaginação, nessa atividade, também exerce aquela função que é índice de sua espontaneidade e de seu caráter transcendental: ela liga sua intuição interna a uma dada representação, compondo o diverso intuitivo. Qual o papel, aqui, do entendimento, se não há conceitos que unifiquem essa representação e que lhe garantam uma universalidade e uma necessidade equivalentes às do juízo lógico? Para responder a essa questão, é útil que retomemos algumas conclusões extraídas da *Analítica da Crítica da Razão Pura* a respeito da função do entendimento com relação a juízos em geral. Kant

⁴⁸⁴ *EE*, 224.

⁴⁸⁵ *KdU*, 287.

⁴⁸⁶ Fricke, “‘Esquematizar sem conceitos’: a teoria kantiana da reflexão estética”, p. 8.

afirma que todas as ações do entendimento podem ser reduzidas a juízos, de tal maneira que o entendimento *em geral* (*Verstand überhaupt*) pode ser representado como uma *faculdade de julgar* (*Vermögen zu urteilen*)⁴⁸⁷. Essa mesma passagem é retomada na *Primeira Introdução* quando o filósofo afirma que “*julgar* pertence exclusivamente ao entendimento (tomado em sentido mais amplo)”⁴⁸⁸ — e é sobretudo o que está entre parêntesis que devemos ressaltar. De fato, nesse contexto, Kant enfatiza o entendimento enquanto uma faculdade espontânea cujas ações podem ser reduzidas à representação por meio de conceitos, enquanto funções da *unidade* (*Einheit*) nos juízos. No caso do juízo de gosto, a unidade do juízo não é dada por conceitos determinados, o que não quer dizer que o próprio juízo não tenha uma unidade que represente a composição do diverso intuitivo. A imaginação, enquanto faculdade que lida com intuições, não tem a capacidade de realizar uma tal representação. É preciso que haja uma faculdade que seja responsável pela representação dessa unidade enquanto unidade em um juízo. Com efeito, essa faculdade é o próprio entendimento enquanto uma *Vermögen zu urteilen*, isto é, uma faculdade de julgar. Que não a confundamos, todavia, com a faculdade de julgar enquanto uma *Urteilkraft*, cuja função, como já vimos, é estabelecer, em um juízo, a relação entre o particular e o universal mediante uma subsunção, como Kant escreveu no início da *Doutrina transcendental da faculdade de julgar* (*Urteilkraft*) e na *Primeira Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar*. A *Crítica da Razão Pura* também nos ensinou, como discutimos nos Capítulos 2 e 3, que os conceitos dão unidade a um juízo, e que um juízo é aquilo que submete determinadas representações a uma unidade. Nesse sentido, a cópula (“*e*”) que compõe um juízo indica a referência de uma relação de representações, universais e/ou singulares, a uma unidade. Essa condição do juízo deve valer não apenas para juízos lógicos, como os de conhecimento, mas também para aqueles aos quais nos dedicamos no Capítulo 4, isto é, os juízos estéticos de reflexão, como é o caso do juízo de gosto, embora, no caso deste, a unidade não possa ser dada pelo conceito de um objeto. O conceito de um juízo de gosto não é dado previamente, não é determinado. Nesse caso, refletindo sobre a composição do diverso intuitivo, a faculdade de julgar reflexionante busca a representação da unidade dessa composição até às últimas instâncias. É nesse cotejo de representações oriundas de diferentes faculdades de conhecimento que consiste a harmonia ou animação recíproca que se estabelece entre a imaginação, que lida com a intuição para a composição do diverso, e o entendimento, no qual é buscada a

⁴⁸⁷ *KrV*, A 69, B 94.

⁴⁸⁸ *EE*, 222.

representação para a unidade dessa composição. Aqui, não temos, portanto, uma *determinação*, em que, para uma dada representação, se buscaria o conceito que lhe desse o fundamento. O juízo de gosto, como se deve insistir, se funda nesse princípio subjetivo dado pela faculdade de julgar reflexionante ao manter juntas as representações dadas pelo entendimento e aquelas dadas pela imaginação em uma relação harmônica cujo resultado é um estado mental sem o qual não é possível o sentimento de prazer. É o que Kant discute no §35, quando ressalta justamente essa função da atividade de julgar reflexionante: “como o juízo não tem aqui por fundamento um conceito do objeto, ele só pode consistir na subsunção da própria imaginação (em uma representação pela qual um objeto é dado) sob a condição de que o *entendimento em geral (Verstand überhaupt)* [portanto, enquanto *Vermögen zu urteilen*] avance da intuição aos conceitos”⁴⁸⁹. Na medida em que o juízo de gosto não é fundado no conceito do objeto, não é possível que a faculdade de julgar, em seu aspecto determinante, busque, para a representação do diverso intuitivo, o conceito do objeto enquanto fundamento dessa representação. Resta à faculdade de julgar em seu aspecto reflexionante subsumir a representação intuitiva da imaginação sob a condição de que o entendimento possa buscar conceitos para ela, o que, sem a disponibilidade de um conceito determinado do entendimento, resulta em uma *reflexão* até às últimas instâncias, para encontrar a regra de reflexão sobre a apreensão do diverso dado.

Com efeito, se há um esquematismo da imaginação nessa atividade reflexiva, é preciso entender qual sua função e como ele se relaciona com a liberdade da imaginação em seu caráter estético. Deste modo o filósofo conclui o §35: “Como a liberdade da imaginação reside justamente no fato de ela esquematizar sem conceitos, o juízo de gosto se baseia então em uma mera sensação da animação recíproca entre a imaginação em sua *liberdade* e o entendimento com sua *legalidade*; ele se baseia, portanto, em um sentimento que permite julgar o objeto segundo a finalidade da representação (pela qual um objeto é dado), fomentando assim o livre jogo da faculdade de conhecimento; e o gosto, como faculdade de julgar subjetiva, contém um princípio da subsunção — mas não das intuições sob *conceitos*, e sim da *faculdade* de intuir ou representar (isto é, a imaginação) sob a *faculdade* dos conceitos (isto é, o entendimento), na medida em que a primeira, *em sua liberdade*, concorda com o último *em sua legalidade*”⁴⁹⁰.

⁴⁸⁹ *KdU*, 287.

⁴⁹⁰ *KdU*, 287.

Com isso, é preciso, agora, compreender a expressão “a imaginação esquematiza sem conceitos” à luz dessas considerações acerca da reflexão estética. Essa abordagem da reflexão estética, desde o Capítulo 4, teve por função mostrar em que sentido, se há um esquematismo da imaginação nessa atividade, ele não pode consistir na esquematização de um conceito, isto é, na exposição de um conceito na intuição. Para entender a razão pela qual, a despeito da ausência de um conceito, ainda é possível falar de uma esquematização da imaginação, devemos retomar a tese defendida no Capítulo 3: o que entendemos por esquematismo de um conceito puro do entendimento e em que deve consistir o esquematismo enquanto uma atividade geral da imaginação?

Dissemos que o esquema, no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, ainda que seja uma representação produzida pela imaginação, é mais bem entendido como o produto de um *método* ou um *procedimento* da imaginação de sensificar categorias, o que permite falar mais propriamente de um *esquematismo* ou de uma *esquematização*, que são termos que remetem justamente a uma *atividade*. Nesse sentido, essa representação não deve ser entendida como algo estático, mas como uma representação que resulta de uma atividade espontânea da imaginação. No Capítulo 3, o esquema foi tomado como o resultado da determinação transcendental do tempo a partir de uma síntese *a priori* realizada pela imaginação, o que nos permitiu o uso da metáfora segundo a qual, através do esquematismo, há a tradução de uma linguagem do entendimento, que é a das categorias, para uma linguagem da imaginação, que interpreta a exposição dessas categorias segundo padrões temporais. O esquema resulta, desse modo, de uma ação que é a própria síntese figurativa (como mencionada no §24 da *Dedução B*) voltada para o sentido interno (que é a condição de todos os conhecimentos). Essa síntese, no esquematismo de um conceito puro do entendimento, se realiza segundo a unidade do próprio conceito, que é, *no mesmo processo*, a exposição desse conceito na intuição, isto é, no próprio sentido interno — o tempo. Em suma, o esquema de um conceito puro do entendimento resulta do procedimento de *sensificar* uma categoria, expondo-a na intuição através da síntese figurativa da imaginação. É a esse *procedimento de sensificação* que devemos nos reportar para a avaliação da esquematização da imaginação à qual Kant se refere no §35 da *Crítica da Faculdade de Julgar*. Nesse caso, concordamos com Fricke quando ela procura ler a reflexão estética à luz do esquematismo da *Crítica da Razão Pura*: “A reflexão estética assemelha-se à esquematização que visa

à formação de um conceito empírico e de seu esquema”⁴⁹¹. Devemos entender, contudo, em que ela se assemelha e, mais importante, em que ela se distingue do esquematismo que visa a formação de um conceito empírico e de seu esquema.

É o vínculo do esquematismo com a sensificação pela imaginação que deve ser compreendido segundo a especificidade do esquematismo sem conceitos de que depende o juízo de gosto. No sentido de uma sensificação de um conceito puro do entendimento, ou de “um conceito que o entendimento capta”⁴⁹², como o filósofo escreve no §59 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, a exposição esquemática deve ser entendida como uma *demonstração*⁴⁹³, justamente naquele sentido que discutimos acima. Ela é uma demonstração por ser a exposição de conceito na intuição. Não havendo um conceito determinado disponível, essa sensificação deve restringir-se, a nosso ver, à sensificação da mera unidade da composição, sem a qual o juízo de gosto não é possível. Vejamos como outras posições podem favorecer essa.

Fricke aponta para uma diferença que, de nosso ponto de vista, pode ser a chave para entender em que consiste a esquematização da imaginação na reflexão estética, isto é, para que entendamos *o que* de fato é e *como* é esquematizado. A intérprete nota que a reflexão estética se distingue “da esquematização cognitiva e empírica em respeito ao tipo de unidade, de regra de esquema e de conceito que busca obter: pois não se trata de um conceito do entendimento, do conceito de um gênero ou tipo, e tampouco de um esquema correspondente a um conceito, mas de um supra-conceito e de seu esquema que permitam compreender a estrutura interna de um objeto individual e sua beleza — se esse for o caso”⁴⁹⁴. Com efeito, defendemos que nesse caso também está em processo uma sensificação não de um conceito, mas sim da representação daquela unidade (*Einheit*) da composição representada pelo juízo de gosto, que deve ser a própria regra buscada pela faculdade de julgar reflexionante, e de que necessariamente deve participar o entendimento em geral, isto é, o entendimento enquanto uma *Vermögen zu urteilen*, em sua tentativa de avançar da intuição ao conceito, que é o modo como essa faculdade concorre com a imaginação para dar uma unidade à composição do diverso intuitivo. O juízo de gosto, nesse sentido, também possui uma unidade, que não é dada por conceitos determinados, e que deve ser sensificada pela imaginação, isto é, posta *in concreto*,

⁴⁹¹ Fricke, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁹² *KdU*, 351.

⁴⁹³ *KdU*, 352.

⁴⁹⁴ Fricke, *op. cit.*, p. 9-10.

portanto, em relação direta com a sensibilidade enquanto sentimento, a fim de que a regra de reflexão não seja uma mera regra abstrata. Vejamos quais elementos sustentam essa posição.

II. Esquematização sem conceitos, regra e síntese

Por mais que o juízo de gosto não seja fundado em um conceito, a faculdade de julgar reflexionante busca para ele, na reflexão estética, uma regra, razão pela qual Kant afirma que o entendimento, para fornecer uma unidade à composição do diverso intuitivo, avança de uma intuição a um conceito, uma vez que a faculdade de julgar não possui a autonomia de produzir um conceito. Na segunda introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar*, o filósofo ressaltava que “a faculdade de julgar estética é (...) uma faculdade particular de julgar as coisas segundo uma regra, mas não segundo conceitos”⁴⁹⁵. Se não é um conceito determinado que está em jogo, destaca-se apenas a regra para “refletir sobre uma percepção em benefício do entendimento *como* uma faculdade dos conceitos”⁴⁹⁶. Como vimos, em um juízo meramente reflexionante, a imaginação e o entendimento são considerados na relação que têm “de manter um frente ao outro *na* faculdade de julgar em geral, comparada com a relação que eles efetivamente mantêm em uma percepção dada”⁴⁹⁷.

Como se dá esse acordo recíproco e como a faculdade de julgar, a partir dele, busca uma regra que possa unificar a composição do diverso apreendido com o predicado que representa o estado mental que se segue a essa apreensão? E qual a relação do entendimento com essa atividade? Há uma passagem na *Primeira Introdução* em que Kant realiza uma descrição mais clara dessa atividade mental. No Capítulo 4, destacamos que é a forma do objeto, julgada como bela, que é apreendida, e que não poderia ser simplesmente a matéria do objeto, a sensação, na medida em que inviabilizaria a pretensão à universalidade e necessidade do juízo de gosto. Kant escreve: “Se, pois, a forma de um objeto dado na intuição empírica é de tal modo constituída que a *apreensão* do seu diverso na imaginação concorda com a *exposição* de um conceito do entendimento (sem estar determinado qual conceito), então o entendimento e a imaginação entram em acordo recíproco na mera reflexão para favorecer a sua atividade, e o objeto é percebido como conforme a um fim apenas para a faculdade de julgar, sendo a mera finalidade,

⁴⁹⁵ *KdU*, 194.

⁴⁹⁶ *EE*, 220.

⁴⁹⁷ *EE*, 220 — ênfase nossa.

portanto, considerada como somente subjetiva; em todo caso, não é requerido nem produzido nenhum conceito determinado do entendimento para isso e o próprio juízo não é um juízo de conhecimento. — Tal juízo se denomina um *juízo estético de reflexão*⁴⁹⁸. Examinemos essa longa passagem. Dada a apreensão da forma do diverso pela imaginação, não haverá, nesse caso, uma *coação* do entendimento sobre a imaginação, no sentido de unificar a sua síntese sob uma regra previamente disponível, um conceito determinado do entendimento. Não quer dizer, com isso, que o entendimento não vá buscar um conceito e que o juízo de que resulta essa atividade subjetiva não vá ser dotado de uma unidade. Além disso, é preciso que enfatizemos o papel dessa finalidade. A forma apreendida enquanto um diverso não é unificada em um conceito de objeto, mas é, como Kant escreve nessa passagem, percebida como conforme a um fim. É com essa finalidade que a faculdade de julgar, que busca um universal para um particular, vai lidar. Com efeito, mesmo não sendo um conceito nem um universal em um sentido estrito, essa finalidade está de acordo com a faculdade de julgar reflexionante, que há de buscá-la enquanto regra, e será a essa finalidade que o estado mental do sujeito deve ligar-se, no sentido de ser conforme a esse fim. No início da *Dedução dos juízos de gosto*, Kant ressalta o modo como o entendimento concorre para essa atividade, sem que coaja, entretanto, a imaginação: “Somente ali onde a imaginação, em sua liberdade, desperta o entendimento, e este, sem conceitos, *coloca a imaginação em um jogo conforme a regras*, pode a representação comunicar-se não como pensamento, mas como o sentimento interno de um estado mental conforme a fins⁴⁹⁹. Com efeito, é para a representação particular do sentimento, que é despertado pela apreensão da forma do objeto, que a faculdade de julgar busca uma representação, ao mesmo tempo em que a imaginação é colocada em um jogo com o entendimento conforme a regras. A própria regra, no entanto, como deve ser a finalidade, é meramente subjetiva: a faculdade de julgar dá a lei a si mesma, isto é, não se submete aos conceitos do entendimento ou às ideias da razão. Como Kant escreve na *Primeira Introdução*: “a própria regra, com efeito, é somente subjetiva, e a concordância com ela só pode ser conhecida naquilo que exprime igualmente a mera relação do sujeito⁵⁰⁰. Leia-se também, no mesmo parágrafo da *Dedução dos juízos de gosto*, como Kant define essa experiência estética: “o gosto é, portanto, a faculdade de

⁴⁹⁸ *EE*, 220-1.

⁴⁹⁹ *KdU*, 295-6.

⁵⁰⁰ *EE*, 226.

julgar *a priori* a comunicabilidade dos sentimentos que se ligam a uma dada representação (sem a mediação de um conceito)”⁵⁰¹.

Nesse sentido, se consideramos que o esquematismo é uma sensificação operada pela imaginação da própria unidade do juízo de gosto, é possível que consideremos que haja, sim, uma síntese, expressa através dessa ligação, e que haja não um conceito determinado, mas uma regra a ser sensificada, que bem pode ser aquela dada pela própria finalidade posta para a faculdade de julgar, que é justamente o que dá sentido para a representação do sentimento, porquanto é tomada como conforme à própria organização subjetiva das faculdades de conhecimento. Nós vimos no Capítulo 3 que o esquema é uma regra que expõe *in concreto* uma regra abstrata, que é a própria categoria. É de se supor se também no caso da experiência estética o esquematismo não operaria essa mesma colocação de uma regra *in concreto*, com a diferença de que essa regra não pode ser uma categoria, mas a unidade do juízo de gosto dada pela finalidade conforme a qual um objeto é julgado belo ou não.

Essa hipótese não é muito diferente daquela formulada por Fricke e pode ser comparada com a de La Rocca. O intérprete italiano dá importantes indicações de como podemos interpretar a expressão “esquematizar sem conceitos” e o vínculo dessa expressão com a atividade livre da imaginação. Em primeiro lugar, La Rocca compara o contexto da reflexão estética com o do esquematismo dos conceitos puros do entendimento. Se o esquema era apresentado na *Crítica da Razão Pura* como *ein Drittes*, isto é, um terceiro termo ou um terceiro elemento, no contexto da reflexão estética, quando se esquematiza sem o conceito, o esquema “permanece agora sozinho com a imagem”⁵⁰². A partir da evidência da colocação de Kant — esquematizar *sem conceitos* —, La Rocca expõe a conclusão necessária segundo a qual, se há uma subsunção nessa esquematização, ela não pode ser de intuições sob conceitos. Kant escreve no §35, como vimos, que, “como o juízo não tem aqui por fundamento um conceito do objeto, ele só pode consistir na subsunção da própria imaginação (em uma representação pela qual um objeto é dado) sob a condição de que o entendimento em geral avance da intuição aos conceitos”⁵⁰³. La Rocca, a princípio, se orienta pela literalidade do texto: se a subsunção não é das intuições sob os conceitos, é “da faculdade de intuir (ou de exposições,

⁵⁰¹ *KdU*, 296.

⁵⁰² La Rocca, *op. cit.*, p. 5.

⁵⁰³ *KdU*, 287.

Darstellungen, acrescenta-se) sob a faculdade de conceitos”⁵⁰⁴. Mas se tomarmos esse sentido ao pé da letra, defrontaremos com alguns problemas, muito bem elaborados pelo intérprete: na reflexão estética (que é o assunto do §35), “a operação de subsunção é aquela própria da faculdade de julgar reflexionante e — pior — de sua especificação, que é o juízo de gosto. E ainda: se a esquematização é uma operação da imaginação, faz sentido pensar que uma faculdade se encarrega de seu subsumir? O esquematismo estético é uma autossunção da imaginação sob o entendimento — ou tudo é realmente privado da outra faculdade?”⁵⁰⁵. A resposta a esses problemas constitui a proposta de La Rocca para compreender em que consiste esquematizar sem conceitos.

Uma resposta para essa questão é aquela, como vimos, de tomar um sentido “transitivo” do verbo “esquematizar”: o sentido de simplesmente produzir um esquema para um conceito. Nesse sentido, caímos no problema da presuntiva ausência de um conceito determinado disponível: afinal, que conceito seria esse? Um conceito produzido após a reflexão estética, a partir de uma análise, como é o conceito empírico? Se é isso, não fica claro no texto de Kant. Outra alternativa, então, é tomar o verbo em um sentido “intransitivo”, justamente aquele que aparece no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, de um procedimento. Nesse caso, de modo semelhante às aquelas propostas que pensam o esquematismo como uma “tradução” para a linguagem da imaginação (como as de Biemel, Makkreel e Ferrarin, discutidas no Capítulo 3), La Rocca também pensará o procedimento esquemático na reflexão estética. Em primeiro lugar, o comentador propõe a seguinte interpretação do esquematismo como apresentado na *Iª Crítica*: “O esquema não é uma terceira representação entre imagem e conceito, mas o procedimento de interpretação que ocorre entre os dois, em ambas as direções: traduzindo em termos imaginativo-icônicos os conceitos e em termos linguístico-conceituais as imagens. Esse procedimento assume a forma peculiar e fundante no caso das categorias, de modo que se possa falar de dois tipos de esquematismo, empírico e transcendental, em que o segundo, como é óbvio, oferece as condições de possibilidade do primeiro”⁵⁰⁶. Como transpor essa concepção do esquematismo de um ponto de vista teórico ou cognitivo para o esquematismo de um ponto de vista estético?

Para responder a essa questão, La Rocca se concentra inicialmente na atuação da faculdade de julgar e na finalidade como um princípio dessa atuação na reflexão estética.

⁵⁰⁴ La Rocca, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁰⁵ La Rocca, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁰⁶ La Rocca, *op. cit.*, p. 7-8.

No âmbito teórico, La Rocca reconhece que “as condições de atuação dessa faculdade de julgar pressupõem as condições individuais na lógica transcendental (para levar, como se dizia naquele lugar, a síntese das representações a — *auf* — conceitos, não sob — *unten* — conceitos)”⁵⁰⁷ e também pressupõem “a estruturação conceitual do âmbito sensível, com a aplicação das categorias às formas da intuição, implementada no esquematismo transcendental”⁵⁰⁸. Abordamos essas duas condições respectivamente nos Capítulos 2 e 3 desta dissertação. Mas elas não são suficientes na *3ª Crítica* “para garantir a predicabilidade efetiva dos objetos empíricos, ou seja, oferecem apenas uma primeira e geral tessitura lógica dos fenômenos espaço-temporais, que, no entanto, pode não ser suficiente para levar à criação de classes de objetos — conceitos — e então à possibilidade para o entendimento ‘ir’ das intuições aos conceitos”⁵⁰⁹, como afirmado no §35. Com isso, não levando à criação de conceitos nem se baseando no conceito de um objeto, a faculdade de julgar deve partir de um princípio formal, que é justamente, como defendemos acima, o princípio da finalidade, segundo o qual “a natureza deve ser pensada como de acordo — indeterminado — com a nossa faculdade de conhecer, portanto, como se fosse predisposta por nosso conhecimento”⁵¹⁰. É de se perguntar, então, como esse princípio formal e analógico se vincula à atividade imaginativa e, por extensão, à esquematização operada na reflexão estética. Para responder a essa questão, La Rocca retoma a noção de “tradução” que está implícita no esquematismo: “A afirmação de que a imaginação é subsumida sob o princípio da finalidade enquanto condição ‘pela qual o entendimento em geral chega da intuição a conceitos’ significa que esta também faz referência a uma conformidade indeterminada entre as faculdades cognitivas e o mundo sensível — digamos, mais exatamente: à possibilidade de traduzir signos espaço-temporais em termos conceituais — mas o faz no modo específico que a peculiaridade da experiência em questão sugere”⁵¹¹. Para La Rocca, desse modo, não significa que o juízo estético não envolva necessariamente conceitos, mas, tal como vamos defender, é que não envolve conceitos determinados, e que, de algum modo, permanece nessa mesma atividade esquemática aquela tradução. Para o intérprete italiano, com isso, “no juízo de gosto não ocorre a subsunção de uma intuição sob um conceito, quer dizer, uma interpretação direta em termos linguístico-conceituais de uma imagem; portanto, não há

⁵⁰⁷ La Rocca, *op. cit.*, p. 8.

⁵⁰⁸ La Rocca, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁵⁰⁹ La Rocca, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁵¹⁰ La Rocca, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁵¹¹ La Rocca, *op. cit.*, p. 10.

um esquematismo objetivo ou cognitivo. Entretanto, não se segue daí que a função esquemática seja suspensa justamente naquilo que lhe é mais peculiar, isto é, *na atividade de tradução entre o código icônico e o linguístico-conceitual*, e que envolve qualquer outra função não identificada”⁵¹². Essa tradução entre o código icônico e o linguístico-conceitual é justamente aquilo que chamamos de uma sensificação operada no processo esquemático.

É justamente na relação entre imaginação e entendimento, mais exatamente na vivificação entre essas duas faculdades, que La Rocca vai encontrar um sentido para essa tradução esquemática no esquematismo da reflexão estética: “a função da tradução entre iconicidade e linguagem é realizada agora talvez no máximo do sentido que Kant exprime com a ideia do ‘vivificar-se recíproco’ da imaginação e do entendimento e com a referência àquele *Lebensgefühl* que (...) ‘une à língua, como mera letra, o espírito’”⁵¹³, tal como Kant escreve no §49 da *Crítica da Faculdade de Julgar*. O §49, com efeito, é aquele em que Kant trata das faculdades mentais que constituem o gênio e que toma a faculdade da imaginação como uma dessas faculdades mentais, bem como retoma o conceito de ideias estéticas, do qual tratamos ao fim do Capítulo 4, e que será importante para a defesa da tese de La Rocca. Com efeito, a esquematização, enquanto sensificação ou tradução daquela regra em termos icônicos, ocorreria no próprio processo de *vivificação recíproca* entre entendimento e imaginação, que é uma expressão utilizada por Kant no §49.

É no §49, a propósito, que Kant define o *espírito* enquanto o princípio animador da mente. Esse princípio só pode animar a alma *conforme a fins* (é preciso enfatizar) que colocam as forças da mente em movimento: “em um jogo que se conserva por si mesmo e reforça ele mesmo as forças para tal”⁵¹⁴. Ora, esse princípio, segundo Kant, é exatamente a expressão do caráter produtivo da imaginação no âmbito estético: o princípio é a faculdade de expor *ideias estéticas*, definidas no §49 como “uma representação da imaginação que dá muito a pensar sem que, no entanto, um pensamento determinado, isto é, um *conceito*, possa ser-lhe adequado; uma representação, portanto, que nenhuma linguagem alcança ou pode tornar compreensível”⁵¹⁵. Mais à frente, o filósofo escreve: “se a um conceito é submetida uma representação da imaginação que, embora pertencente à sua apresentação, dá mais a pensar, por si mesma, do que um

⁵¹² La Rocca, *op. cit.*, p. 10-11.

⁵¹³ La Rocca, *op. cit.*, p. 11.

⁵¹⁴ AA, V, *KdU*, 313.

⁵¹⁵ AA, V, *KdU*, 314.

determinado conceito jamais permitiria compreender, e assim amplia esteticamente, de um modo ilimitado, o próprio conceito, então a imaginação é aqui criadora e coloca a faculdade das ideias intelectuais (a razão) em movimento, dando ocasião a pensar mais, a respeito de uma representação (o que de fato pertence ao conceito do objeto), do que nela mesma se poderia compreender ou aclarar”⁵¹⁶. Com efeito, La Rocca lê a expressão “sem conceitos”, presente no §35, em relação a essa noção de ideia estética e, por extensão, ao caráter produtivo da imaginação em seu aspecto estético: “a ideia estética é associada a um dado conceito, e é conectada com uma multiplicidade de *Teilvorstellungen*, que não são nada senão *Merkmale*, notas conceituais”⁵¹⁷. Com isso, especialmente se considerarmos o §49, não está excluída da reflexão estética a tradução (ou menos a tentativa de tradução) de representações linguístico-conceituais em imagens, e vice-versa. Na verdade, exclui-se o conceito como fundamento e fim do juízo, “mas a experiência estética se configura como a experiência de máxima potenciação do intercâmbio entre linguisticidade e imagens”⁵¹⁸. No entanto, a afirmação kantiana de que a “imaginação pensa”, se de fato é mais um desses aparentes paradoxos da *Crítica da Faculdade de Julgar*, resultaria em um problema insolúvel se não lançássemos mão desse esquematismo sem conceitos, que, sendo esquematismo, a remete ao âmbito cognitivo da tradução, e que, desprovido de conceitos, nos traz novamente ao âmbito estético — em que não há conceito determinado que possa corresponder às ideias da imaginação. A partir desse esquema de leitura, La Rocca pode propor então um sentido mais preciso para o que seja o esquematismo estético: “A imaginação que pensa seria um absurdo ou um paradoxo, se o esquematismo estético não fosse um processo no qual as conexões imaginativas e uma atividade linguístico-conceitual do entendimento, indeterminada, se conectam e se reforçam mutuamente. Esquematizar sem conceitos é possível então porque não quer dizer outra coisa que dar lugar a um intercâmbio que move de uma forma sensível para produzir ligações entre imagens que, no entanto, estão todas voltadas para o possível, e múltiplas traduções em conceitos, sem que esse processo deva estabelecer-se em um conceito determinado e na simples cognição conceitual da imagem”⁵¹⁹. E nesse momento La Rocca responde, lateralmente, à tese de Hebeche, da qual falamos na Introdução e no Capítulo 1 desta dissertação: “O *Unnennbares* da passagem citada não é

⁵¹⁶ AA, V, *KdU*, 314-5.

⁵¹⁷ La Rocca, *op. cit.*, p. 12.

⁵¹⁸ La Rocca, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁵¹⁹ La Rocca, *op. cit.* p. 13.

precisamente o inefável, mas aquilo que não é nominável, que não se pode *benennen*, quer dizer, identificar com um ato de referência. Kant está longe de identificar cada significação linguística com referência empírica: trata-se, em vez disso, na experiência estética, de instituir um campo semântico mais vasto (Kant diz: ‘um campo de representações afins que se estende a perder de vista’ (§49), um campo de possibilidade de interpretação rico e multiforme”⁵²⁰.

A ênfase nesse intercâmbio entre imaginação e entendimento como sendo aquilo em que consiste o próprio esquematizar sem conceitos se aproxima da proposta de Guillermit, quando o comentador, ao comparar a atividade da faculdade de julgar no esquematismo da *Crítica da Razão Pura* com a atividade dessa faculdade na reflexão estética da *Crítica da Faculdade de Julgar*, como que coloca em lugar desse esquematismo o próprio acordo entre as faculdades de conhecimento. Escreve o comentador francês: “Mas se nós podemos considerar essa comparação do ponto de vista objetivo — como foi no caso da *Crítica da Razão Pura*, que, ao tratar do juízo lógico de conhecimento, constituía uma doutrina da faculdade de julgar elaborando uma teoria do ‘esquematismo’ —, também pode ser considerada de um ponto de vista subjetivo, como faz a *Crítica da Faculdade de Julgar*: o jogo dessas faculdades, tornadas livres pelo fato de que o entendimento não mais legisla pelos seus conceitos, e que a imaginação não mais os esquematiza, coloca a mente em certo estado que é sentido em um sentimento — de prazer, se seu exercício é mutuamente favorecido, de desprazer, se for desarmonioso”⁵²¹. Guillermit, a propósito, tal como também defendemos acima, representa o sentimento de prazer ou desprazer como sendo o predicado que é ligado, por uma síntese, ao objeto julgado belo, de tal modo que essa unidade do juízo de gosto sem a qual não haveria essa ligação é que deve ser sensificada pela imaginação, atividade em que consiste o seu esquematizar sem conceitos (determinados). Nesse sentido, Guillermit, quando se volta para a dedução do juízo de gosto, evidencia que Kant reencontra “o problema geral da razão pura que ele tinha formulado em sua primeira *Crítica*: como os juízos *sintéticos*, isto é, extensivos, e *a priori*, isto é, independentes da experiência, são possíveis? Pois os juízos de gosto são tanto sintéticos, uma vez que ultrapassam o conceito e a intuição do objeto ao adicionarem a ele um predicado que não é um conhecimento (o sentimento de prazer), quanto são também *a priori*, já que pretendem a adesão de todos como necessária. Para ser mais preciso, o que é representado *a priori* como regra válida para todos, não é

⁵²⁰ La Rocca, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁵²¹ Guillermit, *op. cit.*, p. 70.

o prazer, mas o valor universal desse sentimento percebido como ligado no espírito à simples contemplação de um objeto”⁵²².

Com efeito, a partir dessa tese que se aproxima da de Guillermit, La Rocca pode reinterpretar a passagem do §35 segundo a qual o juízo consiste na “subsunção da própria imaginação”. Para La Rocca, “as faculdades não se subsumem propriamente entre elas, como as representações. Mas seus códigos representativos podem subsumir-se, ou mais propriamente traduzir-se um no outro, e é isso que acontece com a *Zusammenstimmung* da imaginação e do entendimento, no qual o código icônico e o linguístico-conceitual instituem um processo particular de intercâmbio”⁵²³.

Em suma, para La Rocca, a esquematização sem conceito é a lida da imaginação com uma forma sensível de modo a produzir imagens que possam traduzir-se em conceitos, sem que sejam determinados. É uma interpretação possível, com a qual concordamos em vários pontos, ainda que nos pareça mais interessante enfatizar justamente o fato de o juízo de gosto ser dotado, como todos os juízos, de uma unidade que deve ser sensificada. Mas antes de apresentarmos o desfecho dessa interpretação e do caráter estético da imaginação, gostaríamos de apresentar também a interpretação de Cristel Fricke, com a qual construímos, nesta dissertação, um franco diálogo.

Para nós, Fricke tem razão quando afirma que a expressão “esquematizar” como está no §35 da *Crítica da Faculdade de Julgar* torna-se compreensível se se considera esse ato como sendo *produzir* um esquema, que é um dos sentidos que encontramos, como vimos, no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, muito embora, como já defendemos, consideramos que seja mais exato considerar essa produção de esquemas não no sentido unívoco da produção de uma representação, mas do livre curso de um processo de sensificação. Apesar disso, Fricke tem razão quando afirma que não devemos entender esse esquema, segundo ela, como o esquema de uma categoria. E, aliás, pelo que vimos no Capítulo 3, não precisamos entender o esquematismo como exclusivo de categorias, já que pode haver esquemas de conceitos empíricos. Os esquemas podem ser esquemas de conceitos que o entendimento produz espontaneamente, como são os conceitos puros. Mas o entendimento não produz espontaneamente os conceitos empíricos, mas chega a eles por meio de uma análise de representações sensíveis dadas, como é o caso do conceito de um cachorro, exemplo dado por Kant no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento* e discutido

⁵²² Guillermit, *op. cit.*, p. 129-30.

⁵²³ La Rocca, *op. cit.*, *loc. cit.*

por nós nos Capítulos 1 e 3. Nesse sentido, se é possível afirmar que a categoria antecede o esquema, não faz tanto sentido, segundo Fricke, afirmar que o conceito empírico possa anteceder ao esquema que corresponde a ele. Podemos perfeitamente compreender o ato de esquematizar — e Fricke procura mostrar isso — como a “atividade da imaginação e da faculdade de julgar com vistas à formação de um conceito empírico e de seu esquema”⁵²⁴. A conclusão necessária é que, no caso de um esquematismo sem conceitos, a esquematização procede sem a regra de um conceito dado, que é aquilo que a distingue da esquematização das categorias. Desse modo, Fricke encontra uma interessante chave de leitura: “a reflexão estética assemelha-se assim à esquematização que visa à formação de um conceito empírico e seu esquema”⁵²⁵. Mas a esquematização de um conceito empírico, como o de cachorro, ainda pertence ao domínio teórico da atividade imaginativa ou à esquematização cognitiva e empírica. Com efeito, é justamente com relação ao tipo de unidade, de regra de esquema e de que conceito que há de se distinguir a esquematização estética e, com isso, o domínio estético da atividade imaginativa, tal como supomos acima. Fricke também recorre à ideia de finalidade para compreender o que é efetivamente esquematizado, lançando mão do que ela chama de um “supra-conceito”: “não se trata de um conceito do entendimento, do conceito de um gênero ou tipo, e tampouco de um esquema correspondente a um conceito, mas de um supra-conceito e de seu esquema que permitam compreender a estrutura interna de um objeto individual e sua beleza — se esse for o caso”⁵²⁶.

É claro que a compreensão da estrutura interna de um objeto individual não quer dizer a afirmação de uma beleza que constitua o próprio objeto. Desde o Capítulo 4, insistimos no caráter subjetivo dessa compreensão da estrutura interna, que se funda, na verdade, em uma atividade subjetiva das faculdades de conhecimento. Importa, no fim das contas, que a “regra” que esteja em questão nessa compreensão seja uma que se refira justamente ao decurso dessas faculdades, que seja uma “regra” subjetiva, uma regra para a própria faculdade de julgar, na qual, como Kant escreveu na *Primeira Introdução*, imaginação e entendimento entram em um livre jogo. Não seria essa regra a própria ideia de finalidade? É o que procuramos indicar acima e está em consonância com a interpretação de Fricke, como escreve a comentadora: “No §10 [da *Crítica da Faculdade de Julgar*] Kant introduzira já a ideia de finalidade da forma [do objeto] enquanto ‘regra’

⁵²⁴ Fricke, *op. cit.*, p. 10.

⁵²⁵ Fricke, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁵²⁶ Fricke, *op. cit.*, *loc. cit.*

da ideia reguladora para as faculdades no decurso de seu livre jogo. A finalidade da forma de um objeto é geralmente a qualidade formal que caracteriza um artefato”⁵²⁷. O exame dessa finalidade permite que retomemos aquela importante ideia da *Primeira Introdução* de um sistema da natureza que seja tomado como de acordo com as nossas faculdades, com nosso poder de conhecê-la, que é o princípio que serve de regra para toda reflexão que visa à formação de um conceito e do conceito correspondente a ele, e se constitui, nesse sentido, como sendo o princípio que dá sentido ao próprio juízo de gosto e lhe concede a unidade que deve ser esquematizada pela imaginação. O filósofo escrevia, na *Primeira Introdução*: “A finalidade é uma legalidade do contingente enquanto tal (...) em relação aos mesmos produtos [da natureza] como sistemas — por exemplo, formações cristalinas, a variada configuração das flores, ou a estrutura interna dos vegetais e animais —, ela procede *tecnicamente*, isto é, ao mesmo tempo como *arte*”⁵²⁸. Mais à frente, o filósofo escreve que é a faculdade de julgar “que torna possível, e mesmo necessário, conceber na natureza, além da necessidade mecânica, também uma finalidade sem cuja pressuposição não seria possível a unidade sistemática na classificação completa das formas particulares segundo leis empíricas”⁵²⁹. Vejamos como Fricke constrói essa vinculação.

A finalidade sem fim constituía um daqueles paradoxos ao qual nos referimos e que poderia ser mais bem compreendido, de nosso ponto de vista, se fosse articulado no interior dos princípios próprios do domínio estético, particularmente naquele em que se destaca o caráter estético da imaginação em sua esquematização sem conceitos. A finalidade sem fim enfatiza o caráter singular do juízo de gosto, na medida em que esse juízo decorre da apreensão da forma de um objeto singular. Essa é a base para a compreensão da finalidade sem fim como princípio de um juízo de gosto, segundo Fricke: “A finalidade sem fim da forma de um objeto é sua estrutura enquanto conhecida por sua particularidade, por sua individualidade, uma estrutura que se nos aparece como se tivesse sido designada intencionalmente, com vistas a um fim, mas um fim cujo conceito não pode ser pensado pelo entendimento. Para pensar um fim como esse, será necessário um supra-conceito, o conceito de uma totalidade dos elementos que constituem a estrutura de um objeto particular e de uma ordem sistemática de uma forma final dessa totalidade”⁵³⁰.

⁵²⁷ Fricke, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁵²⁸ *EE*, 217.

⁵²⁹ *EE*, 219.

⁵³⁰ Fricke, *op. cit.*, *loc. cit.*

Nesse caso, devemos entender a finalidade sem fim em dois sentidos: um que se refere à ausência de conceitos disponíveis que unifiquem a apreensão desse objeto; e um sentido que se refere ao fato de não ser possível afirmar que o objeto fora criado intencionalmente. Como Fricke escreve: “ao refletir sobre ela [a finalidade], referimos sua estrutura a um fim que não pode ser pensado por meio de um conceito do entendimento (‘sem fim’ significa então ‘sem um fim conceitual pensável pelo entendimento’); e também a referíamos hipoteticamente a um fim, mas sem a pretensão de que o objeto tenha sido efetivamente produzido segundo as intenções de um ser racional, e ‘sem fim’ significa, nesse sentido, ‘sem um fim real’, vale dizer, sem que a intenção de um ser racional tenha desempenhado um papel na produção do objeto”⁵³¹. Antes que pareça que estamos confundindo juízo estético de reflexão com juízo teleológico, na mesma seção Kant vincula o juízo estético de reflexão a essa ideia de finalidade: “Se, pois, a forma de um objeto dado na intuição empírica é de tal modo constituída que a *apreensão* do seu diverso na imaginação concorda com a *exposição* de um conceito do entendimento (sem estar determinado qual conceito), então o entendimento e a imaginação entram em acordo recíproco na mera reflexão para favorecer a sua atividade, e o objeto é percebido como conforme a um fim apenas para a faculdade de julgar, sendo a mera finalidade, portanto, considerada como somente subjetiva; em todo caso, não é requerido nem produzido nenhum conceito determinado do entendimento para isso, e o próprio juízo não é um juízo de conhecimento. — Tal juízo se denomina um *juízo estético de reflexão*”⁵³². Note que, se o objeto fosse determinado por um conceito, o juízo seria de conhecimento, e a imaginação produziria para esse conceito, puro ou empírico, um esquema. Mas, na verdade, sem o conceito determinado, temos o acordo recíproco entre o entendimento e a imaginação, e não se tem o conceito de um objeto, mas um objeto que é percebido como conforme à mera finalidade subjetiva. É possível, então, supor que essa finalidade faz a vez da regra do próprio juízo estético de reflexão, como o conceito para o juízo de conhecimento. Vejamos quais desdobramentos Fricke extrai dessa suposição da finalidade enquanto uma “regra” ou um “supra-conceito” vinculado ao princípio da natureza enquanto sistema, que deve ser, por sua vez, esquematizado pela imaginação.

Para Fricke, está na base do §35 da *Crítica da Faculdade de Julgar* justamente a reflexão enquanto tentativa de compreender em vista de que fim o objeto conhecido em sua individualidade pode ter sido criado. Para ela, há nesse parágrafo uma reflexão

⁵³¹ Fricke, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁵³² *EE*, 220-1.

estética “no decorrer da qual buscamos a compreensão da estrutura interna de um objeto individual em sua totalidade, não como mera conjunção de elementos (segundo um ‘conceito completo’, à maneira de Leibniz), mas como unidade sistemática”⁵³³. É nesse momento que a intérprete busca aproximar a atividade esquematizante da *Primeira Crítica* à da *Terceira*, no sentido de que em ambas se destaca uma atividade da faculdade de julgar, que, na reflexão estética, é *semelhante* à atividade cognitiva: “Parece-me que a introdução da esquematização na análise da reflexão estética permite a Kant mostrar em que sentido essa reflexão também consiste numa atividade da faculdade de julgar semelhante a uma atividade cognitiva sem a qual seria impossível qualquer conhecimento empírico”⁵³⁴. De fato, como vimos, Kant estabelece uma semelhança da relação da imaginação e do entendimento, no sentido de que devem concordar um com o outro, com respeito ao que ocorre na atividade cognitiva. A intérprete supõe, no fim das contas, que a única regra que orienta a faculdade de julgar e que deve ser esquematizada no sentido de a imaginação produzir um esquema que lhe possa servir de imagem é o princípio da finalidade da natureza em relação ao nosso poder para conhecê-la, e que é o princípio que dá unidade ao próprio juízo de gosto e está pressuposto inclusive nos juízos de conhecimento: “É esse princípio que serve de regra a toda reflexão que visa à formação de um esquema e do conceito correspondente, ou seja, tanto para a reflexão cognitiva empírica como para a reflexão estética. Em outras palavras, a reflexão estética produzida pelo livre jogo das faculdades de conhecimento que visa uma proporção, uma harmonia entre elas, é, afinal, uma atividade guiada pela faculdade de julgar reflexionante cujo princípio foi mencionado acima”⁵³⁵.

III. *Ritornelo*: possíveis posições acerca do esquematismo estético

Com isso, podemos afirmar que tanto a posição de La Rocca (e de Guillermit) quanto a de Fricke aproximam-se da nossa em alguma medida. A discussão dessas posições sem indicar uma posição que seja, digamos, a decisiva para a compreensão do esquematismo estético é índice, a nosso ver, da dificuldade de entender certos processos da imaginação — frequentemente obnubilados pelo próprio caráter intuitivo e não conceitual dessa faculdade, especialmente na experiência estética. Dissemos, nos

⁵³³ Fricke, *op. cit.*, p. 10-11.

⁵³⁴ Fricke, *op. cit.*, p. 11.

⁵³⁵ Fricke, *op. cit.*, p. 11-12.

primeiros capítulos, que não é incomum que Kant, quando trata da imaginação, utilize certo vocabulário que pertence à esfera semântica à qual podemos chamar de *enigmática*, como se, no momento em que se lança a atenção para essa faculdade, sempre pairasse certo mistério, uma vez que, diferente de faculdades como o entendimento e a razão, a imaginação não deixa à vista um conjunto de regras de atuação, um inventário de leis pelas quais ela poderia ser determinada e compreendida em sua completude. Não acreditamos, com isso, que seja possível uma posição acerca do esquematismo, seja cognitivo ou estético, que dê conta, inteiramente, dos mistérios que enevoam a arte oculta das profundezas da alma, especialmente quando a imaginação, na experiência estética, liberta-se dos grilhões do entendimento e ingressa em uma atividade à qual é difícil corresponder uma linguagem em geral, especialmente uma que seja clara e distinta. Com efeito, essa dificuldade do tratamento da imaginação é também, a nosso ver, o sinal da novidade kantiana na abordagem dessa faculdade. Quando Kant lhe concede, indo muito além de filósofos como Descartes, Espinosa e Hume, um caráter transcendental e espontâneo — enfocando no que é condição de atuação da faculdade e não enfocando nos processos imaginativos mediante uma descrição — e uma posição que julgamos privilegiada no conjunto das faculdades humanas, especialmente aquelas que participam ativamente da cognição e da experiência estética, cria, em certo sentido, uma tensão: aborda uma faculdade intimamente associada à sensibilidade, mas quase sempre tendo que prestar contas às operações das faculdades intelectuais, tanto para *compreendê-la* quanto para *falar* acerca dela.

No que toca, em particular, à esquematização estética em comparação com a esquematização cognitiva, a nossa proposta pode ser retomada do seguinte modo. Não havendo na experiência estética uma síntese da imaginação que seja elevada a um conceito determinado do entendimento, e não havendo, portanto, a unificação de uma apreensão múltipla da sensibilidade em um conhecimento segundo as regras universais do entendimento, há, entretanto, a expressão da atividade da imaginação na ligação da sensibilidade não enquanto sensação, mas enquanto sentimento à reflexão operada pela faculdade de julgar, que, ao mesmo tempo em que mantém entendimento e imaginação em uma animação recíproca na qual é fundado esse sentimento, busca uma regra que possa unificar a contemplação estética, de que resulta a expressão de um juízo cuja forma geral é “Isto é belo”. Com efeito, o predicado desse juízo é a representação do sentimento de prazer que acompanha a resposta estética a um objeto. Esse juízo, como todo juízo, possui uma unidade, representada pela cópula, e na qual é pressuposta uma regra de

unificação. Essa regra buscada pela faculdade de julgar vincula-se à finalidade subjetiva, e que pode ser entendida como o elemento que dá unidade para o juízo de gosto, no sentido de dar as condições para a cópula entre a representação do que é apreendido esteticamente e a representação predicativa em que consiste a avaliação do sentimento produzido pelo estado mental no momento dessa apreensão.

Com efeito, procuramos defender acima que o esquematismo sem conceitos consiste justamente nesse procedimento de sensificação da unidade desse juízo. Se não há um conceito determinado disponível, mas há uma regra que dê unidade ao juízo, deve haver uma sensificação da representação da unidade da composição representada pelo juízo de gosto. Essa unidade deve ser posta, pela imaginação, *in concreto*, o que, nesse contexto, quer dizer que a imaginação deve apresentá-la na sensibilidade, que, na experiência estética, consiste no próprio sentimento, no sentido de mantê-lo vivo enquanto expressão concreta dessa unidade, o que não é possível senão pela manutenção do estado mental em que consiste a própria interação harmoniosa entre imaginação e entendimento, conforme ao fim segundo o qual essa harmonia está de acordo com a própria ideia de que a natureza consiste em leis que concordam com a dinâmica de nossas faculdades cognitivas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É chegada a hora de tomarmos distância e vermos de longe a *cabana*, e não o *edifício* — expressão kantiana —, que pudemos construir até agora, isto é, depois de ter desenhado uma doutrina da imaginação em Kant a partir de certas passagens da *Crítica da Razão Pura* e da *Crítica da Faculdade de Julgar*. Como anunciamos no prefácio, a base metodológica, a que podemos também chamar de um projeto abstrato de construção — ou simplesmente um jeito de conceber o problema e armar a escritura —, consistiu na proposição de uma reconstrução teórica da doutrina da imaginação em Kant, sem abdicar de uma narrativa explicativa que resultasse em contrastes instrutivos, tal como aquele que consistiu na comparação do tratamento kantiano dado à imaginação com aquele dado por Descartes, modesta narrativa que nos serviu como uma espécie de paradigma da concepção reprodutiva da imaginação, quando essa faculdade era tomada como um mero acessório do entendimento e fonte privilegiada do erro. Sem sombra de dúvida, tal afirmação é passível de crítica, dado o arco temporal que percorremos, que incluiu, além de Descartes, Espinosa e Hume. Uma possível crítica é a afirmação de que a imaginação humeana não se reduz a ser reprodutiva, ainda que Kant aparentemente a tomasse como tal. Mesmo a aproximação com Descartes carrega, como vimos, tensões repulsivas, que nos obrigaram a rapidamente afastar os dois filósofos. Esse é, digamos, o preço da narrativa explicativa: como ela é sempre uma *reconstituição* (isto é, não é *dada*, mas *tramada*) e como os filósofos sempre tendem a dar partida por meio de diferentes pressupostos, a somatória dos elementos comparados quase sempre resulta em forças de mesmo sinal.

Outra crítica que pode nos atingir e que aceitaremos sem objeção é a de que insistimos demasiadamente na comparação com Descartes, sem trazer à discussão autores que se debruçaram sobre o problema da imaginação e com os quais Kant estabeleceu um debate mais estreito. É o caso de Wolff, Baumgarten e Tetens. Nesse caso, a obsessão da qual fomos vítimas, essa obsessão de ver no esquematismo algo como uma “Sexta Meditação” de Kant — tanto por razões formais quanto pelo estatuto embaraçado do problema —, acabou por nos fazer dedicar muito mais tempo a Descartes, o que não nos deixou muito tempo para o aprofundamento nesses outros autores, que certamente contribuiriam para a elaboração do problema ao qual chega Kant. A lição que tiramos disso é que devemos sopesar nossas obsessões filosóficas e não as deixar estreitar

demasiadamente o nosso campo de visão — mesmo que, sendo *filosóficas*, e não quaisquer obsessões, nunca deixem de ser produtivas, como atesta esta dissertação.

Esse contraste instrutivo, no entanto, nos serviu para enfatizar o problema geral no qual se insere a faculdade da imaginação: o da irredutibilidade entre entendimento e sensibilidade, ao mesmo tempo em que é necessário estabelecer o vínculo entre essas instâncias. Serviu-nos, nesse sentido, para a leitura à contraluz, de modo a destacar a particularidade de Kant, mesmo que a comparação tenha invadido o longínquo século XVII e ignorado em grande parte o familiar século XVIII. Por isso, quando nos situamos na reconstrução teórica, buscamos destacar o caráter espontâneo da imaginação transcendental, no sentido de efetuar sínteses e produzir representações, características que lhe facultam participar ativamente da percepção e cuja consequência é tornar a imaginação um ingrediente fundamental da cognição — como (assim defendemos) Kant gostaria de enfatizar. Para tanto, lançamos luz sobre a atividade sintética operada por essa faculdade, o que permitiu dar um sentido tanto ao esquematismo cognitivo, da *Crítica da Razão Pura*, quanto ao esquematismo sem conceitos, da *Crítica da Faculdade de Julgar*. Do mesmo modo, a ênfase na relação da imaginação com o entendimento e com a faculdade de julgar permitiu que estabelecêssemos um pano de fundo comum na atuação dessas faculdades no âmbito teórico e no âmbito estético, diminuindo, a nosso ver, o suposto abismo entre a 1ª e 3ª *Crítica*. A consequência dessa escolha, entretanto, foi deixar de fora a relação entre a imaginação e a razão na experiência do *sublime* e na *Crítica da Razão Prática*, um estudo que, somado à investigação da atividade imaginativa nos textos antropológicos, seguramente resultaria em um trabalho muito mais rico acerca da gênese do discurso sobre a imaginação na filosofia de Kant e da doutrina da imaginação nos textos críticos. Ter deixado de lado a *Crítica da Razão Prática* pode, ainda, ter obscurecido nosso tratamento da noção de *finalidade* como exposta na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Talvez fôssemos mais claros se tivéssemos partido da finalidade como tratada na 2ª *Crítica*, algo que Kant certamente não ignorou quando redigiu a 3ª. É pena, já que um trabalho dessa monta e neste momento só pode ficar como tarefa.

Nosso percurso enfatizou a irredutibilidade entre entendimento e sensibilidade, voltou-se em seguida para a relação entre a imaginação e a síntese e procurou mostrar o papel da atividade sintética da imaginação tanto no âmbito cognitivo quanto no âmbito estético, de que resultou o tratamento do esquematismo como uma sensificação do que dá unidade aos juízos, ora as categorias nos juízos de conhecimento, ora apenas a mera

unidade subjetiva de um juízo de gosto. Com efeito, a escolha por seguir esse percurso nos afastou de uma abordagem que destacasse o próprio julgamento, isto é, nos dissuadiu de realizar uma pesquisa acerca da relação do esquematismo com o poder de julgar segundo princípios — caminho que permitiria que trouxéssemos a *Crítica da Razão Prática* para discussão, já que o julgamento pode ser compreendido como um elemento que cimenta as três *Críticas*. Justamente por nosso interesse na imaginação enquanto uma faculdade sintética, acabamos nos afastando dessa senda — o que certamente pode nos render, de alguém mais afeito às interpretações logicistas, a pecha de termos armado uma interpretação psicologista da imaginação e do esquematismo em Kant. Não nos defenderemos dessa acusação, já que reconhecemos que nos embrenhamos muito mais no movediço solo dos atos mentais do que no céu claro das condições do julgamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Edições dos textos de Kant

1.1. Texto em alemão

Kants Gesammelte Schriften — Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: [s. e.], 1904

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1974.

_____. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburgo: F. Meiner, 2006.

1.2. Traduções

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção os Pensadores)

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Tradução de Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção os Pensadores)

_____. *Primeira Introdução à Crítica do Juízo; Analítica do belo (Crítica do Juízo, §§1-22); Da arte do gênio (Crítica do Juízo, §§43-54)*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Textos seletos*. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1985.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Pinto & Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Tradução Ricardo Terra *et al.* São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Critique of the power of judgement*. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.

_____. "Dedução dos conhecimentos puros *a priori* (Reflexão 5923)". Tradução de Luciano Codato. In: *Cadernos de filosofia alemã*, v. 8, 2002, pp. 119-127.

_____. *Notes and fragments*. Translated by Curtis Bowman, Paul Guyer and Frederick Rauscher. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Escritos pré-críticos*. Tradução de Jair Barboza *et al.* São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. "Carta de I. Kant a Marcus Herz". In: *O que nos faz pensar*, n. 32, dezembro de 2012, pp. 42-49.

_____. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Edited by Patrick Frierson and Paul Guyer. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

_____. *Lógica*. Tradução de Guido Antônio de Almeida do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2015.

_____. *Manual de Lógica*. Tradução bilíngue de Fausto Castilho do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis, RJ/Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

2. Outros textos clássicos da filosofia

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BAUMGARTEN, A. G. *Estética. A lógica da arte e do poema*. Tradução de Míriam Sutter Medeiros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

BATTEUX, C. *As belas-artes reduzidas a um mesmo princípio*. Tradução de Natalia Muruyama. São Paulo: Humanitas, 2009.

DESCARTES, R. *Méditations Métaphysiques*. In: _____ *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, v. 9. Paris: Vrin, 1996

_____. *Meditações Metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1996. (Os Pensadores)

_____. *Tratado das paixões da alma*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1996. (Os Pensadores)

_____. *Regras para a orientação do espírito*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

ESPINOSA, B. de. *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP; coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: EDUSP, 2015.

FICHTE, J. G. *Sammtliche Werke*. Edição de Immanuel Hermann Fichte. Berlim: Verlag von Veit und Co., 1845 e 1846, 8 v.

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

SARTRE, J.-P. “A imaginação”. In _____ *O existencialismo é um humanismo, A imaginação, Questão de método*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

_____. *O imaginário*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Editora Ática, 1996.

SCHOPENHAUER, A. *Crítica da filosofia kantiana*. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores)

3. Estudos

ADICKES, Erich. *Kants Systematik als systembildener Factor*. Berlim: Mayer E. Müller, 1887.

- ALLISON, H. E. "Things in themselves, noumena and the transcendental object". In: *Dialectica*, v. 32, n. 1, 1978, p. 41-76.
- _____. "Transcendental Schematism and of the Synthetic *a priori*". In: *Dialectica*, vol. 35, n. 1 — 2, 1981.
- _____. *Kant's transcendental idealism*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- _____. "Beauty and Duty in Kant's *Critique of Judgement*". In: *Kantian Review*, v. 1, march 1997, pp. 53-81.
- _____. *Kant's Theory of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BENNETT, J. F. *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- BIEMEL, W. *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1959.
- CAIMI, M. "Pensamentos sem conteúdo são vazios". In: *Analytica*, v. 6, n. 1, 2001-2002, p. 177-193.
- _____. "Quatro chaves para a leitura da dedução transcendental". In: PERES, Daniel Tourinho et al. (org.). *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008.
- COHEN, H. *La théorie kantienne de l'expérience*. Traduit par Éric Dufour et Julien Servois. Paris: Les Éditions du CERF, 2001 [1871],
- CHAUÍ, M. *Espinosa uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Editora Moderna, 1995.
- CHIPMAN, L. "Kant's categories and their schematism". In: *Kant-Studien*. Berlin: De Gruyter, v. 63, n. 1, 1972, pp. 36-50.
- CURTIUS, E. R. "Das Schematismuskapitel in der *Kritik der reinen Vernunft*". In: *Kant-Studien*. Berlin: De Gruyter, v. 19, 1914, p. 338-66.
- DAHLSTROM, D. O. "Transzendente Schema, Kategorien und Erkenntnisarten". In: *Kant-Studien*. Berlin: De Gruyter, v. 75, n. 1, 1984, p. 38-54.
- DAVAL, R. *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*. Paris: Presses Univ. de France, 1951.

DETEL, W. "Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants Kritik der reinen Vernunft". In: *Kant-Studien*. Berlin: De Gruyter, v. 69, n. 1, 1978, p. 17-45.

FERRARIN, A. "Construction and Mathematical Schematism. Kant on the exhibition of a concept in intuition". In: *Kant-Studien*, 86, Jahrg., Walter de Gruyter, S. 131-174.

_____. *Ensaio sobre Kant e a imaginação. História de um conceito desabrigado*. Tradução de Josiane Guglielmi de Souza. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

FREYDBERG, B. *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*. Bloomington, USA: Indiana University Press, 2005.

FRICKE, C. "Explaining the Inexplicable: The Hypotheses of the Faculty of Reflective Judgement in Kant's Third Critique". In: *Noûs*, 24, pp. 45-62.

_____. "Esquematizar sem conceitos': a teoria kantiana da reflexão estética. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, 7, p. 5-14, 2001.

GIBBONS, S. L. *Kant's theory of imagination: Bridging gaps in judgement and experience*. Oxford, UK: Clarendon Press, 2002.

GLEIZER, M. A. "Primeiras considerações sobre o problema do erro em Espinosa: imaginação, inadequação e falsidade". In: *Analytica*, v. 17, n. 2, 2013, 149-180.

GUILLERMIT, L. *Critique de la faculté de juger esthétique de Kant*. Paris : Editions Pédagogie Moderne, 1981.

GUYER, P. *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 [1987]

HEBECHE, L. "A imaginação em Descartes e Kant". In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, junho 2005, p. 99-110.

HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução para o espanhol de Gred Ibscher Roth. 2. Ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Economica, 1986 [1929].

KEMP SMITH, N. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. London: Macmillan, 1918.

KNELLER, J. *Kant e o poder da imaginação*. Tradução de Elaine Alves Trindade. São Paulo: Madras, 2010 [2007].

KUKLA, R. (ed.). *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006

LA ROCCA, C. "Schematizzare senza concetto. Imaginazione ed esperienza estetica in Kant". In: *Rivista di estetica*, XXXVII, n. s., 4, 1997, p. 3-19.

LEBRUN, G. *Kant e o problema da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993 [1970].

LIEBRUCKS, B. *Sprache und Bewusstsein*, v. 4: *Die erste Revolution der Denkungsart*. Frankfurt: 1968.

LOHMAR, D. "Kants Schemata als Anwendungsbedingungen von Kategorien auf Anschauungen. Zum Begriff der Gleichartigkeit im Schematismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft*". In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 45, 1991, p. 77-91.

LONGUENESSE, B. *Kant e o poder de julgar*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019.

MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie: La réalité mentale*. Paris: PUF, 1997.

MAKKREEL, R. A. *Imagination and Interpretation in Kant: the hermeneutical import of the Critique of Judgment*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.

MAKOWIAK, A. *Kant, l'imagination et la question de l'homme*. Grenoble: Millon, 2009.

MARTINS, C. A. "Introdução à *Antropologia*". In: KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2009.

MATHERNE, S. "Kant and the art of schematism". In: *Kantian Review*, v. 19, issue 02, July 2014, pp. 181-205.

MÖRCHEN, H. *Die Einbildungskraft bei Kant*. Tübingen: Max Niemeyer, 1970 [1928].

NOLAN, J. P. "Kant on Meaning: Two Studies". In: *Kant-Studien*. Berlin: De Gruyter, v. 70, n. 2, 1979, p. 113-30.

OLIVEIRA, E. F. "O caráter imaginativo e a memória no livro II da *Ética* de Espinosa". In: *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 37, jul.-dez., 2017.

_____. "Quando o conceito e o objeto concordam entre si? Sobre uma noção de verdade por correspondência em Kant". In: *Pólemos*, v. 9, n. 17, 2020.

PATON, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1936 (2 volumes)

PERES, D. T. “Imaginação e Razão Prática”. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, 2008, p. 99-130.

PHILONENKO, A. *Commentaire de la Critique de la Faculté de Juger*. Paris : Vrin, 2010.

PIMENTA, O. C. *A imaginação de Kant e os dois objetos para nós: e ainda, a propósito da doutrina do esquematismo e das duas deduções das categorias*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências 2012.

PIPPIN, R. B. “The schematism and empirical concepts”. In: *Kant-Studien*. Berlin: De Gruyter, v. 67, n. 2, 1976, pp. 156-71.

PRICHARD, H. A. *Kant's theory of knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1909.

REICH, K. *The Completeness of Kant's Table of Judgments*. Translated by Jane Kneller and Michael Losonsky. Stanford: Stanford University Press, 1992.

RIEHL, A. *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Leipzig: Engelmann, 1887, vol. 2.

SCAGLIA, L. *Kant's notion of transcendental schema. The constitution of objective cognition between epistemology and psychology*. Berlin: Peter Lang, 2020.

SOUZA, G. F. R. *Sonhar de olhos abertos: um estudo sobre os conceitos de erro e de privação na filosofia de Espinosa*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

STRAWSON, P. F. Strawson, *The bounds of sense: An essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 2006 [1966].

_____. “Imagination and Perception”. Republicado em *Freedom and Resentment and Other Essays*. New York: Harper & Row, 1974, pp. 45-65.

TREBELS, A. H. *Einbildungskraft und Spiel. Untersuchungen zur Kantischen Ästhetik*. Bonn : H. Bouvier, 1967.

TORRES FILHO, R. R. *O Espírito e a Filosofia. A Crítica da Imaginação Pura, em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

VACARI, U. R. *O problema da imaginação nas duas edições da “dedução transcendental das categorias”*. Dissertação de Mestrado, UFSCar, 2008.

WARNOCK, G. J. “Concepts and Schematism”. In: *Analysis*, IX, 1949, pp. 77-82.

WINTERBOURNE, A. T. “Construction and the role of schematism in Kant’s philosophy of mathematics”. In: *Trans/form/ação*, São Paulo, 13: 107-121, 1990.

ZAMMITO, J. H. *The genesis of Kant’s Critique of Judgment*. Chicago: The University Chicago Press, 1992.

4. Abordagens em história da filosofia

CHAUÍ, M. “Texto e contexto: a dupla lógica do discurso filosófico”. In: *Cadernos Espinosanos*, n. 37, jul.-dez., 2017, p. 15-31.

FEBVRE, L. “Prefácio”. In: MORAZÉ, C. *Trois Essais sur Histoire et Culture*. Paris: Colin, 1948.

FLASCH, K. «Comment conviendrait-il d’écrire l’histoire de la philosophie au Moyen Âge? À propos du débat entre Claude Panaccio et Alain de Libera concernant la valeur de la recherche dans ce domaine». In: *Medioevo*, 1994, XX, p. 1-29.

GOLDSCHMIDT, V. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”. In: _____. *A religião de Platão*. Tradução de Oswaldo Porchat Pereira. 2 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

GUÉROULT, M. “Légitimité, histoire, philo”. In : _____. *Philosophie et histoire de la philosophie*. Paris: Vrin, 1956.

JAQUET, C. “Force et droit chez Pascal et Spinoza”. In: *Spinoza à l’oeuvre*. Paris: Publications de la Sorbonne, p. 149-64.

LIBERA, A. « Retour de la philosophie médiévale ? ». In : *Le débat*, n. 72, nov.-déc. N° thématique : *La philosophie qui vieut*. Paris : Gallimard, 1992, p. 155-95.

_____. *Pensar na Idade Média*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. *A filosofia medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MAINGUENEAU, D. *Gênese dos discursos*. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

OLIVEIRA, E. F. “Uma reflexão sobre a história da filosofia a partir da historiografia da filosofia medieval: entre a reconstituição histórico-filosófica e a reconstrução teórica”. In *Primeiros Escritos*, São Paulo, n. 8, 2017, p. 9-36.

_____. “Leibniz leitor de Anselmo: um caso exemplar de *deslize filosófico*”. In: *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, n. 41, jul.-dez., 2019, p. 339-69.

PANACCIO, C. *Les mots, les concepts et les choses : la sémantique de Guillaume d’Occam et le nominalisme d’aujourd’hui*. Montréal/Paris : Bellermin/Vrin, 1991.

_____. « De la reconstruction en histoire de la philosophie ». In : BOSS, G. (Éd.). *La philosophie et son histoire : essais et discussions*. Zurique: Éd. du Grand Midi, 1994, p. 173-95.

SMITH, P. J. *Ceticismo filosófico*. São Paulo/Curitiba: EPU/Editora da UFPR, 2000.

TORRES FILHO, R. R. “Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula”. In *Cadernos de Filosofia Alemã* 7, 2001, p. 67-86.