

A imaginação em Descartes e Kant

Luiz Hebeche

Abstract: this article aims at showing the difference between two mentalist conceptions of the concept of imagination. According to Descartes and Kant, imagination is conceived of from a monocentric subject, although for each of them its function is radically distinct. As per Descartes, imagination is that which thought has to be away from; as per Kant, in turn, its role is crucial for the transcendental reflection.

Key words: imagination, Descartes, Kant.

Resumo: este artigo procura mostrar a diferença entre duas concepções mentalistas do conceito de imaginação. Tanto para Descartes como para Kant a imaginação é concebida desde o monocentrismo do sujeito, mas para cada um desses filósofos a sua função será radicalmente distinta; para Descartes a imaginação é aquilo de que o pensamento tem de afastar-se, para Kant ao contrário seu papel é decisivo para a execução da reflexão transcendental.

Palavras-chave: imaginação, Descartes, Kant.

Descartes

Na era moderna Descartes rejeitou a tradição aristotélica das divisões da alma (superior/inferior) quando acentuou o dualismo entre *phantasia aisthetique* e *phantasia*

logistique, afastando totalmente a imaginação do pensamento. Não há mais ambigüidades conceituais aqui; sob a rigorosa inspeção da consciência, a imaginação será afastada da alma e ficará ligada aos órgãos corporais, restringindo-se então apenas ao plano dos sentidos. Na *Segunda Meditação* ele afirma: “imaginar é basicamente contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal” (Descartes, 1996, p.22). Mas tudo que existe – a imaginação, inclusive - depende da verdade primeira: eu sou uma coisa pensante. O caráter vascilante da imaginação está em sua ligação com aquilo que origina nossos erros, as sensações, como tato, olfato, visão, etc.. O conhecimento de mim mesmo, como coisa pensante, só será alcançado à medida que me afastar dessa reunião de membros que se chama corpo humano, ou seja, afastar-me das coisas que são “fingidas e inventadas pela imaginação” (*feintes e inventées par l’imagination*)(*ibid.*, p.22), pois os termos “fingir e imaginar” logo me chamam a atenção do meu erro. Claro que imagino, mas só porque eu sou é que eu imagino. Ou melhor, só por que eu sou uma coisa pensante é que eu existo e, portanto, que eu quero, sinto, imagino. Desde a certeza de que eu sou uma coisa pensante (*res cogitans*) é que posso apreender a natureza da imaginação e, portanto, de que sonhos e quimeras são ilusões que se originam no corpo. Só a vigília da consciência, porém, pode entender a natureza enganosa das imagens, pois se poderia acreditar que, como muitos sonhos nos provocam imagens fortes, poderíamos então sair do estado de vigília para, em sonho, captar a intensidade e a vivacidade dessas imagens. Mas isso nos afastaria de que a verdade da imaginação não se encontra nela, mas na certeza de mim mesmo. É preciso então que o espírito (*l’esprit*) contorne a imaginação para reconhecer que a verdade dela se encontra nele. A natureza da imaginação está em que ela faz parte do pensamento, e que o pensamento não seja parte dela. Eu sou e por isso imagino. Essa distinção depende única e exclusivamente da “inspeção do espírito”. Essa inspeção afasta as imagens sensíveis, os sonhos, alucinações, para reter apenas as idéias inatas que são propriedade exclusiva do espírito. Para explicar melhor isso, Descartes concebeu o exemplo do pedaço de cera que pode mudar de cor, de paladar, de olfato, da forma sólida para a líquida, etc., mas, nesse

processo, sempre haverá algo permanente: as idéias inatas de extensão, flexibilidade e mutabilidade. Ou seja, o pedaço de cera poderá se alterar e, portanto, não nos enganar, mas a inspeção do espírito reconhece idéias que não dependem dos sentidos e, portanto, idéias que não dependem da imaginação. Ou seja: jamais a imaginação nos dará essas idéias; ao contrário, ela tende a nos afastar delas. Na *Sexta Meditação*, Descartes distingue a pura intelecção e a concepção da imaginação, isto é, ele distingue entre conceber no espírito e o imaginar vinculado ao corpo. A distinção entre concepção (*conception*) e imaginação é importante porque ele pretende distinguir o espírito que reconhece a si mesmo apenas como pensamento, e a imaginação como atividade corporal. Por exemplo, quando imagino um triângulo, posso logo visualizar uma figura composta de três linhas, mas já não posso facilmente imaginar uma figura de mil lados e, menos ainda, uma figura miriágonos sem uma representação muito confusa. Ou seja, posso conceber no espírito as propriedades que estabelecem as diferenças entre os polígonos, mas a confusão de imaginar esses polígonos me leva a tomar cuidados, “contenção do espírito para imaginar”, isto é, para desenhá-los no papel ou na lousa tenho de fazer um esforço de atenção, mas para conceber a natureza desses polígonos não há nenhum processo corpóreo, sua verdade é imediata ao meu espírito. A imaginação, portanto, não é de nenhum modo “necessária à minha natureza, à minha essência, ou seja, à natureza de meu espírito”, pois, sem ela, eu permaneço sempre o que sou, e, se meu espírito nada tem a ver com ela, é porque a imaginação depende de outra coisa que não o meu espírito: o meu corpo. Essa duplicidade, porém, é que leva, pela imaginação, o meu espírito a ser ameaçado em sua essência, pois, afastando-se de si, imaginando, o espírito se volta para o corpo. Acredito que daí possa, pelos sentidos, concluir pela existência dos corpos, mas, desde a imaginação, apenas posso conjecturar que os há, porém “eu não encontro nada que, desta idéia distinta da natureza corporal que tenho em minha imaginação, possa tirar algum argumento que conclua necessariamente a existência de algum corpo” (ibid, p.58). Descartes não está rejeitando a faculdade da imaginação, pois “eu tenho um corpo a que estou estritamente conjugado”, só que a “idéia

distinta do corpo” só é possível quando eu tenho a idéia clara e distinta de mim mesmo, isto é, que sou fundamentalmente uma “coisa pensante e inextensa”, que então “minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que pode existir sem ele”. Portanto, a faculdade de imaginar – que posso dispensar para conceber-me clara e distintamente a mim mesmo – é distinta de mim e não pode ser concebida sem mim, isto é, sem uma “substância inteligente a que esteja ligada”(ibid.,p.62). Esta ligação será o papel da glândula pineal. Interessa-nos, porém, destacar que todo esse processo introspectivo do espírito é feito de modo extralingüístico. As idéias inatas são nomeadas pelas palavras. A linguagem descreve um processo mental interno. Esse “meu espírito” extralingüístico, vasculhando a si mesmo, afasta-se até mesmo das palavras - fingir, enganar, imaginar - à medida que elas expressam ilusões e enganos que impedem, portanto, que eu atinja a verdade de mim mesmo: uma coisa pensante.

A introspecção do espírito não é apenas um processo incorpóreo, mas também extralingüístico. As palavras nomeiam as idéias. Nas segundas respostas às objeções das *Meditations*, Descartes nos explica o que entende pelo nome de “pensamento” (*le nom de pensée*): algo que está em nós de tal modo que somos imediatamente conscientes; por “imediatamente” deve entender-se aquilo que depende apenas do pensamento: as idéias. Ora, com o “nome idéia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos, de tal sorte que não posso expressar nada por palavras enquanto eu não entendo o que digo, isto é, enquanto eu não tiver certeza que tenho em mim a idéia da coisa que é significada pelas minhas palavras. Desse modo eu não chamo com o nome de idéia apenas as imagens que dependem da imaginação (*fantaisie*), ao contrário, eu não as chamo aqui por este nome enquanto elas são imagens corporais, isto é, enquanto elas são apenas dependentes de certas partes do cérebro (*cerveau*), mas somente enquanto elas informam ao espírito mesmo, e que podem ser aplicadas a certas partes do cérebro” (1996, p.124ss). Nessa posição agostiniana a linguagem apenas descreve tanto as idéias do espírito puro quanto os processos cerebrais,

ou seja, a linguagem é como um meio subsidiário que porta informação de algo que se processa independente dela. As palavras não nomeiam só as imagens cerebrais, mas também nomeiam aquilo que já está previamente assegurado pelo pensamento. A certeza do cogito está para além da precariedade da linguagem capaz de expressá-la.

Kant

Na obra crítica de Kant, a noção de imaginação é oposta às interpretações que meramente a confundem com as das representações sensíveis; e, ao contrário, ela passa a fazer parte das condições de possibilidade do conhecimento objetivo. Pode-se aqui também estabelecer um paralelo com o conceito de querer, pois, semelhante a este, temos basicamente duas posições exemplares: a de Descartes, que vincula a imaginação à sensibilidade, e a posição kantiana, que a toma como espontaneidade pura, ou seja, que a concebe como uma atividade infável. Em Kant, porém, a faculdade da imaginação adquire um estatuto decisivo no sistema das faculdades da mente humana. Ele mesmo reconhecia que nenhum psicólogo havia pensado que a imaginação fosse um componente necessário da percepção, isto é, de que não se podem receber as percepções de modo meramente passivo, pois aí também está envolvida uma faculdade (*Einbildungskraft*) que tem a função de sintetizar essas percepções (KrV, A120-121). A sua função no sistema da mente, esquematizando os conceitos do entendimento e os conectando com os dados da intuição sensível, dá à imaginação um destaque que jamais teve na história da filosofia. Isso já estava incipiente na filosofia alemã que Kant estudou, especialmente na metafísica de C. Wolf e na estética de A. G. Baumgarten. Wolf atribuía à imaginação o poder de poetizar e de inventar, de conceber novas formas e criar novas concepções matemáticas, enquanto, para Baumgarten, ela estava vinculada não apenas ao conhecimento empírico, mas à verdade da beleza. Ou seja, a imaginação estética liga a sensibilidade com um modo de saber que não é apenas

conceitual. Na *Metaphysica*, Baumgarten funde a imaginação inventiva (*facultas fingendi*) e a imaginação reprodutiva (*phantasia*) na disposição poética (*dispositio poetica*). No entanto, o desenvolvimento desse conhecimento não apenas conceitual da sensibilidade tem vários passos que Kant tentará unificar em alguns conceitos-chave, como o da faculdade formativa (*Bildungsvemögen*), que se bifurca na *Bildungskraft*, isto é, em poder de coordenar os objetos dados na intuição, e na *Einbildung*, como capacidade de produzir imagens na ausência dos objetos da intuição. Kant então tenta combinar, numa concepção totalmente distinta da de Descartes, a noção de imaginação formativa e criativa de Baumgarten com a posição abstrativa de Wolf, ainda que ela, nesse primeiro momento, seja concebida de modo ainda pré-crítico, pois esse poder de unificar o múltiplo (*Abbildung*) é concebido segundo leis empíricas de associação. A imaginação é ainda vinculada à memória: “é como um depósito das nossas representações” (Makkreel, 1990, p.17). Na sua *Antropologia do ponto de vista pragmático*, Kant ainda preserva muitas dessas posições quando liga a imaginação com a faculdade de lembrar, ou de tornar presente o passado, ou com a faculdade de prever ou de representar algo no futuro. A imaginação faz parte então das faculdades rememorativas ou adivinatórias. A faculdade de prever (*praevisio*) é parte do interesse prático que os homens têm de usar suas forças no futuro, a faculdade de divinatória (*facultas divinatrix*) se caracteriza por uma espécie de intuição profética; a faculdade de designação (*facultas signatrix*) é então a faculdade do conhecimento do presente, isto é, a faculdade que pela ação do espírito (*Handlung des Gemüts*) faz a designação. Essa designação é o meio pelo qual a mente, no presente, conecta o passado e o futuro (*Anthropologie* §§ 34, 35, 36, 37, 38). Temos aí um prolongamento das primeiras posições em que as imagens antecipatórias (*Vorbildung*) e as imagens em que se preserva o que já ocorreu (*Nachbildung*) são reunidas no presente (*Abbildung*). Ou seja, desde então Kant reunia a seqüência do tempo na experiência imediata do presente, isto é, o presente está de algum modo contagiado pelas imagens do passado e pelas perspectivas do futuro. Kant atacará, na filosofia crítica, os resíduos metafísicos dessas posições. Em linhas gerais,

porém, algumas delas ainda continuarão nas suas obras principais, como é o caso da relevância do conceito de imaginação. No entanto, essa relevância não será uniforme. As influências de Wolf e de Baumgarten persistirão nas diferentes funções da faculdade da imaginação na 1ª e na 3ª Críticas, como produtora de juízos determinantes ou de juízos reflexivos. Na 1ª Crítica, ela estará vinculada aos fundamentos do conhecimento das ciências naturais, o conhecimento dos objetos da experiência; na 3ª Crítica, ela estará vinculada à recepção estética dos objetos. Mesmo na *Crítica da Razão Pura* a imaginação terá posições diferentes na primeira e na segunda edições, uma vez que a questão central – na dedução transcendental das categorias – é estabelecer a conexão entre a intuição sensível e os pressupostos intelectuais do conhecimento humano. Esse conhecimento só teria validade se sua diversidade fosse reunida na unidade da consciência. Essa unidade é assegurada pelas regras estabelecidas pelas categorias. Nessa prova o papel que desempenha a imaginação é maior na primeira edição. Para Heidegger aí se encontra o genuíno pensamento de Kant. Nosso interesse pela interpretação de Heidegger está em que ele aponta os limites da filosofia do sujeito; ao contrário de posições como, por exemplo, a de Allison, que veremos sucintamente. Para Heidegger, o fato de que Kant tenha reescrito sua obra não indica apenas uma dificuldade argumentativa, mas revela os limites do projeto de encontrar no sujeito transcendental as bases do conhecimento objetivo. E o conceito de imaginação mostra essas ambigüidades, pois sua relevância anda junto da sua obscuridade. Seu tratamento diferente na segunda edição indica “o recuo de Kant diante dessa raiz desconhecida (*unbekannten Wurtzel*)” (Heidegger, 1991, p.160).

Na *Crítica da Razão Pura*, a imaginação está ligada à concepção dos juízos sintéticos a priori. A imaginação se divide então em reprodutiva e em produtiva. Há um paralelismo entre a unidade da percepção empírica e da apercepção transcendental, ou melhor, a imaginação empírica é apenas uma mera associação de impressões. No entanto, as três fontes subjetivas do conhecimento (os sentidos, a imaginação reprodutiva e

apercepção empírica) dependem da unidade da apercepção transcendental. É aqui que a imaginação transcendental ocupa um função original, pois sua tarefa é a síntese transcendental que, associada às categorias ou às regras do entendimento, garantirá a objetividade do conhecimento. Ou seja, a imaginação continua sendo “a faculdade de representar na intuição um objeto que não está presente” (B151). Obviamente, esta capacidade já não estará na memória, mas numa espontaneidade pura. A relação entre o empírico e o transcendental, entre as intuições sensíveis e os conceitos, ou ainda, entre o caso e a regra, é feita pelo esquematismo. Este é, portanto, um terceiro termo ou uma representação que faz a mediação entre o mundo inteligível e o mundo sensível. O esquematismo transcendental é homogêneo (*Gleichartichkeit*) tanto à categoria quanto ao fenômeno, e é isso que permite a aplicação deste àquela (B175, A139). Kant sustenta que a condição formal que dá unidade ao sentido interno é o tempo, à medida que todas as representações empíricas se sucedem na ordem linear do tempo. Assim, o tempo vincula-se ao esquematismo do entendimento que possibilita às categorias poderem ser aplicadas aos fenômenos. Essa estrutura formal, que é a condição do conhecimento possível, Kant chama de esquematismo; ele é o processo (*verfahren*) pelo qual o entendimento puro lida com esses esquemas. Esse procedimento do entendimento depende da atividade da imaginação, mas, ao contrário da tradição do empirismo, o esquema se distingue da imagem, tal como a imaginação transcendental produtiva se distingue da meramente reprodutiva, pois as categorias jamais se apóiam nas impressões sensíveis, ou seja, nenhuma imagem de triângulo pode se equiparar com a universalidade do conceito de triângulo. Diz Kant: “o esquema do triângulo só pode existir no pensamento (*Gedanken*) e significa uma regra de síntese da imaginação com vistas a figuras puras no espaço” (B180, A140). Ora, com isso se entende que a imaginação não se restringe a nenhuma imagem especial, mas tem por função conectar as intuições às regras do entendimento puro, isto é, o esquema não pode nunca se reduzir à alguma imagem (*Bild*), pois é apenas uma “síntese pura (*reine Synthesis*) feita em concordância com uma regra de unidade dos conceitos em geral em que se

expressa a categoria” (B181, A142). Esse procedimento é um produto transcendental da imaginação (*transzendentales Produkt der Einbildungskraft*). Portanto, nem a noção de esquema, nem a de imaginação se confundem com a imagem. A função da imaginação é produzir a síntese transcendental e pura que, vinculada ao esquema, reuna a diversidade sob o conceito. O modo como se estabelecem essas conexões escapa ao conhecimento discursivo. Aquilo que converte imagens em conceitos permanece na obscuridade. Desse modo, a imaginação que produz o esquema pode ser também submetida à mesma constatação que Kant, na segunda edição, dava ao “esquematismo do nosso entendimento que, no que diz respeito aos fenômenos e à sua mera forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente arrancaremos à natureza e poremos a descoberto diante de nossos olhos” (B181, A142). Dessa arte oculta faz parte a atividade sintetizante da imaginação, uma vez que possui a característica de agir sobre essas imagens, de modo que possa reduzir a uma só o diverso da intuição, isto é, ela não coleta as intuições de modo passivo, mas a recepção das imagens é uma atividade constante e, por isso, capaz de dar uma unidade ao diverso. Ela não é uma mera recepção, mas uma atividade de receber as intuições. Ela é uma faculdade ativa da síntese. Kant ocasionalmente chama essa capacidade de reunir o diverso da intuição sensível de “princípio subjetivo empírico” quando reproduz as imagens segundo regras empíricas (A 120, 121). Esse princípio, porém, tem de estar submetido a um princípio objetivo dado de modo totalmente a priori pelas regras do entendimento. O entendimento é a faculdade das regras, sem ele as imagens vagueariam a esmo na mente humana. A questão é então como as imagens são reunidas sob uma unidade, isto é, como elas caem sob uma regra. Em outras palavras: como a imaginação transcendental liga a imaginação empírica numa regra a priori que é seu fundamento objetivo? Temos aí um paralelismo: regra empírica e regra a priori; imaginação reprodutiva empírica e imaginação transcendental; princípios subjetivos e princípios objetivos. Obviamente que a função da imaginação transcendental estará vinculada à capacidade de forjar sínteses a priori, mas ela tem de estar relacionada às

categorias, pois sem isso não haveria nenhum conhecimento objetivo. No entanto, a atividade sintética dá à imaginação transcendental uma característica distinta das regras. Ainda que Kant considere o entendimento como a faculdade de produzir regras mediante a comparação dos fenômenos e, portanto, de ser a legislação sobre a natureza (A 126, 127), não se pode dizer que se produzam regras sem uma faculdade fazer sínteses a priori. Essa capacidade sintética é basicamente a reunião do diverso na unidade, e isso se dá à medida que essa unidade é retida no tempo presente. Kant então associa essa unificação a priori com uma forma pura da sensibilidade: o tempo. Toda síntese envolve o tempo enquanto forma do sentido interno (B 178, 179). E a imaginação tem a função de representar o passado e o futuro, isto é, sintetizar é dar unidade àquilo que escapa e àquilo que está por ocorrer. A unidade do diverso se dá no presente. E a função da imaginação é tornar presente o que está ausente. Tudo o que ocorre se deve ao tempo. Só o ser-humano tem tempo; e sob essa forma geral interna está a possibilidade de toda experiência. Desse modo, a imaginação tem um caráter temporal, pois essa capacidade de tornar algo presente envolve a retenção daquilo que está ausente, do que já passou ou do que ainda não ocorreu. Semelhante à imaginação, o tempo é extraconceitual. Certamente isso influenciou a ontologia de Heidegger e definiu sua leitura da *Crítica da Razão Pura*, pois ao identificar a imaginação com o tempo originário ele pretende desvincular-se da noção de tempo como uma mera sucessão de agoras, pois “o tempo não é um âmbito qualquer em que a imaginação transcendental tivesse caído para só então entrar em atividade” (Heidegger, 1991, p.175s.). Na leitura de Heidegger, a imaginação extraconceitual – enquanto uma produtora não-causal de síntese – coincide com um tempo originário que subjaz à mera sucessão de agoras.

Ao contrário de Allison, que realiza uma “interpretação e defesa” do idealismo transcendental, Heidegger faz uma “violência interpretativa”, à medida que ele lê a filosofia kantiana desde o ponto de vista da ontologia da finitude; por isso, para ele, a força

interpretativa não é apenas um capricho (ibid., p.202). No prefácio à segunda edição de seu livro, Heidegger reconhece que sua interpretação está “cheia de erros e deficiências” e nos incita a tentar aprender com esses erros. Levamos sua advertência em consideração, alertando que o nosso interesse pela posição de Heidegger está em que ele interpreta a filosofia transcendental da consciência desde uma posição que já não coincide com ela. Seu esforço foi o de romper com o modelo da consciência oriundo do cartesianismo, pois embora, para Kant, não se tenha um conhecimento da consciência de nós mesmos, tem-se ainda a noção de que a identidade do “eu penso” está ainda vinculada à unidade da diversidade das intuições sensíveis, ou seja, a condição da experiência possível é dada, ao fim e ao cabo, pela unidade sintética da apercepção transcendental “temos consciência a priori da identidade permanente de nós mesmos”. Esse princípio *a priori* está firmemente estabelecido e podemos chamá-lo de *princípio transcendental da unidade (transzendentaler Prinzip der Einheit)* de todo o diverso de nossas representações” (A 116, 117). E uma vez que unidade da consciência é a condição para o conhecimento objetivo, então a trama do mundo da consciência é reduzida à uniformidade das regras. Na 1ª Crítica o preço pago para estabelecer as bases do conhecimento é reduzir o mundo da consciência ao princípio transcendental da unidade. O conceito de imaginação é concebido dentro dessa posição; no entanto, esta também mostra as ambigüidades e os limites da filosofia transcendental. Mesmo a defesa que Allison pretende do idealismo transcendental deixa transparecer as dificuldades insuperáveis deste, quando reconhece que a síntese transcendental da imaginação está associada ao tempo e, portanto, que ela tem como função representar o que já se foi e o que ainda não ocorreu. Ou seja, a capacidade de tornar presente o que está ausente só é possível a partir da noção de um tempo (e espaço) único. Continua, porém, a dificuldade de justificar como a unidade do tempo está vinculada à unidade da apercepção transcendental. Ou melhor: como se dá a conexão entre a imaginação e as regras? Nas palavras de Allison, a pergunta fundamental que surge dessas análises é: “o que a atividade da imaginação tem a ver com as funções lógicas dos juízos?”(Allison, 1983, p.161). Aqui

temos o problema do esquematismo, isto é, de como a imaginação se liga com as categorias e de como essa conexão se vincula com a sensibilidade humana. Esse é o problema central da *Crítica da Razão Pura*. Um exemplo dessas dificuldades pode ser encontrada no próprio Allison quando propõe uma leitura distinta da *Dedução Transcendental*, pois, segundo ele, não é convincente o argumento de que a unidade da consciência acarrete a unidade do tempo, por isso se propõe a fazer uma manobra invertida para tentar vincular a síntese transcendental da imaginação com a apercepção e as categorias. Ele parte, então, da unidade do tempo para a unidade da apercepção, ou seja, ele parte da tese de que é, antes, a unidade do tempo o que garante a objetividade da experiência. A unidade da consciência depende da unidade de um tempo único (Allison, p.162). Com esse movimento invertido, ele pretende mostrar como a síntese transcendental da imaginação, na segunda edição, “vincula as categorias com as formas da sensibilidade humana ao conectar ambas com essa síntese”(ibid., p.162). Desse modo ele pretende refutar a posição de Heidegger de que Kant, aí, teria recuado. No entanto, ele próprio reconhece que essa questão central não foi respondida por Kant, mas afirmada dogmaticamente. E mais: Allison reconhece que “infelizmente”, nesse mesmo argumento a síntese transcendental da imaginação é obscurecida porque Kant nega, ao fim e ao cabo, fazer uma clara distinção entre imaginação e entendimento, e, “num claro contraste” com o que formulara na primeira edição, Kant caracteriza a síntese agora como ação do entendimento sobre a sensibilidade, e ainda que o “entendimento sob o nome de síntese transcendental da imaginação determina o sentido interno”(B153). E Allison – recorrendo a Heidegger, a quem tenta refutar (ibid., p163, notas 63, 64, p.355) -, continua afirmando que essas formulações também estão em desacordo com a *Dedução metafísica* em que o ato de síntese é constituinte antes da imaginação do que do entendimento, mas entram em conflito com a primeira edição onde “a imaginação é considerada como a função fundamental da alma” (ibid., p.163). Ou seja, quando Heidegger fala em recuo de Kant é precisamente isso que quer destacar, não para encontrar na filosofia de Kant solução para problemas nela originados, mas para apontar

seus limites. Isto é, interessa-nos compreender os limites da filosofia transcendental postos pela sua atividade mais obscura, ou seja, que a unidade da consciência depende do vínculo dogmaticamente assegurado entre a espontaneidade da síntese e as categorias da mente. E essa atividade transcendental da imaginação é, semelhante à vontade, uma ação inefável, como um motor sem inércia que move tudo, mas que não é tocado por nada. A conexão entre os juízos cognitivos, do tipo “tal e tal é o caso” e a imaginação, é impossível, porque ela está além de qualquer juízo. Seja qual for o procedimento argumentativo, a unidade da apercepção transcendental pressupõe uma atividade sintética que, por sua vez, está além de todo conceito. A questão de como se poderia encontrar uma conexão entre a imaginação e as categorias pode ser colocada assim: 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? Não há respostas aqui, pois aquilo que seria a condição fundamental para o pensamento puro permanece uma região totalmente opaca para o pensamento.

Na *Crítica do Juízo* (KU), tem-se um novo enfoque, pois se, antes, a imaginação tinha que se adequar às regras do entendimento, agora ela se relaciona com a sensibilidade além das regras do entendimento. O entendimento dá a lei, mas a imaginação é uma “legalidade livre”(KU § 22). Ou seja, Kant acentua o livre jogo da imaginação através dos juízos reflexivos. Se no juízo determinante da razão teórica o particular é subsumido na regra geral, no juízo reflexivo tem-se o oposto: dado o particular tem-se de encontrar o universal. Ou seja, Kant dá um passo muito maior e atribui à imaginação um poder que não se encontra na 1ª Crítica. Portanto, o que Heidegger entendia por um recuo diante do desconhecido não pode ser aplicado de modo generalizado à obra de Kant. Ele não tematiza a imaginação na *Crítica do Juízo*, limitando-se apenas a afirmar que nessa obra ela tem uma função diferente. A nosso ver, precisamente aí é que Kant resolve avançar nesse território desconhecido. A faculdade da imaginação terá um papel decisivo no fechamento

do sistema da razão pura. Da relação com a sensibilidade ter-se-ão os juízos reflexivos estéticos, e, quando se relaciona com a razão, os juízos sublimes. Com o fundo flexível dos juízos reflexivos estéticos, Kant reduzirá o papel dos juízos teóricos, pois o que é belo ou não, independe tanto de juízos éticos como de juízos cognitivos. Seu julgamento depende da comunidade. Ele é antes resultado da adesão do que da argumentação racional. Daí surgiram diferentes interpretações. Hannah Arendt viu, na passagem da validade objetiva para a validade exemplar, uma perspectiva de uma nova fundamentação não-dogmática da vida pública (Arendt, 1982, p.79-85), enquanto Gadamer ainda vê nessa obra uma posição subjetivista da estética (Gadamer, 1990, p.48s.). A nosso ver, dificilmente se poderá negar que Kant ainda mantém-se nos limites da filosofia da consciência; ele pretende estabelecer o sistema de “todas as faculdades da mente humana”, a atividade da imaginação na sua maior liberdade continua extraconceitual e, portanto, uma atividade infável obscura. Ele afirma de modo oposto à sua concepção inicial do esquematismo que não pode haver uma regra do gosto objetiva, que através dos conceitos possa determinar o que é belo, ou seja, que a origem do estético é o sentimento do sujeito e não, o conceito de um objeto, cujo fundamento é o juízo determinante. Por isso não há modelos ideais de beleza antes da ação da imaginação sobre a sensibilidade. Afasta-se, assim, todo modelo pensado desde juízos determinantes. Os modelos estéticos ou metafísicos dependem da livre atividade do sujeito transcendental. Não há, portanto, uma unanimidade estabelecida por qualquer regra ideal. A unanimidade alcançada pelos juízos de gosto é de outra natureza. “A comunicabilidade universal da sensação (da complacência ou não-complacência) é feita de modo extraconceitual, daí por que a unanimidade, na extensão possível, de todos os povos e épocas com respeito a este sentimento na representação de certos objetos é um critério empírico, se bem que débil e apenas suficiente para a suposição da derivação de um gosto, apenas confirmado por exemplos, do profundamente oculto fundamento comum a todos os homens (*von dem tief verborgenen allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde*), da unanimidade no ajuizamento (*Beurteilung*) das formas sob as quais lhes são dados objetos” (KU §17).

Mais adiante, Kant descreve o *modus operandi* da faculdade da imaginação de sobrepor, comparar, fazer desaparecer as imagens. Aquilo que para a consciência pareceria insuficiente, a imaginação sabe fazer, como, por exemplo, deixar cair uma imagem sobre a outra; isto é, ela sabe revolver os sinais dos conceitos de longo tempo atrás e reproduzir, a partir de várias imagens, uma imagem ou, de uma só, produzir várias, etc. Segundo Kant, a faculdade da imaginação sabe fazer isso de modo totalmente incompreensível para nós (*auf eine uns gänzlich unbegreifliche Art*) (KU §17). Está-se então longe da validade ou da realidade objetiva. A imaginação não mais tem a segurança da unidade do múltiplo na consciência. Que garantias poderia lhe dar o belo ou o sublime? Ao contrário, justamente no fechamento do sistema da filosofia transcendental, a imaginação preserva sua relevância, ao mesmo tempo que aponta para o desconhecido. Na produção dos juízos reflexivos a imaginação torna-se um fosso insondável para a razão. Ou seja, libertada da passividade dos dados sensíveis e da memória do período pré-crítico, onde vagueava nas trevas, agora, fora da coerção das regras do entendimento, a imaginação transcendental pode perder-se no abismo da transcendência.

Ao aproximar a imaginação da temporalidade originária, Heidegger avança em relação a Kant, mas também paga o preço de diluir a gramática da imaginação. É certo que ela faz parte das atividades cotidianas do ser-aí e, portanto, que ela é desvinculada da noção da unidade sintética da apercepção transcendental e do modelo da teoria do conhecimento. Ou seja, que os fundamentos transcendentais da experiência possível dependem da unidade da consciência, ou melhor, de que só há garantia do conhecimento a partir da unidade da consciência. Kant reconhece que o “eu que deve poder acompanhar todas as minhas representações”(KrV §16) não pode ele mesmo ser conhecido, mas isso porque sua identidade já está dada a priori, pois se todo o conhecimento é uma síntese do diverso, o eu não pode ser diverso para si mesmo. Na *Crítica do Juízo*, à medida que cresce o papel da imaginação, diminui o da consciência, a ponto de Kant não mais tratar dela. Isso mostra

como o conceito de consciência fôra confundido com unidade da apercepção transcendental. Em Heidegger, essa unidade formal do eu é substituída pela abertura do ser-aí. No entanto, na ontologia da finitude a estrutura do ser-aí é concebida de modo monocêntrico. A noção de ser-com (*Mitsein*) não consegue driblar o modo de conceber o ser-aí isolado. Aliás, a dificuldade de estabelecer uma ponte entre um ser-aí e outro já fora levantada por Cassirer no “debate de Davos”, propondo como alternativa o mundo das formas simbólicas (Heidegger, 1991, p.293). Por isso, é legítimo indagar se a crítica heideggeriana à filosofia da consciência ainda não guardaria uma proximidade com ela. Na esteira da fenomenologia, Heidegger fará uma destruição da ontologia da filosofia moderna. O ser-aí já é sempre ser no mundo. A “si-mesmidade” do eu será afastada de seu vínculo com a unidade do conhecimento objetivo. Ao invés de um “eu penso”, ele colocará a estrutura do cuidado, ao invés do sujeito, ter-se-á a angústia, e no lugar da noção da consciência como a unidade do múltiplo da experiência possível, ou ainda ao invés da consciência moral subsumida na vontade racional pura, recorre-se então a um conceito existencial de consciência. A consciência está ligada à culpa (Heidegger, 1986, §§ 55, 56, 57). Ocorre que toda essa rejeição do cartesianismo e do kantismo é ainda feita, semelhante ao sujeito moderno, no construto monocêntrico do ser-aí. Ou seja, Heidegger avança ao conceber de modo não-teorético o mundo da consciência, mas ainda continua preso ao problema do acesso às outras consciências. A sua volta ao cotidiano não é feita a partir das regras de uso das palavras na linguagem. É por isso que o conceito de imaginação passa a ser apenas uma das atividades do ser-aí. Perde-se assim a sua função na complexidade conceitual do mundo da consciência. Ora, nosso esforço é restituir - como pretendia Wittgenstein - uma visão sinóptica da consciência saindo de uma noção monocêntrica para uma posição em que a palavra “consciência” seja parte do “tapete da vida” (*Lebensstepish*). A crítica de Heidegger à filosofia moderna teria, então, de ser levada adiante, a partir da gramática do mundo da consciência. Muda-se o programa. A ontologia não é possível como

fenomenologia, mas como gramática. A linguagem é a “coisa mesma” a que se deve voltar. Daí por que a essência da imaginação é o modo como essa palavra é usada na linguagem.

Heidegger, ao chamar a atenção sobre a concepção kantiana da imaginação, ajuda-nos a tematizar o modelo da representação em que ela foi concebida, mas sua efetiva correção só é possível desde a crítica à concepção onto-teo-lógica da metafísica originada na posição palavra-objeto, pois não se trata de um erro teórico que possa ser corrigido por uma outra teoria, mas da ilusão gramatical de que as palavras se refiram a processos ou estados mentais. Na concepção kantiana, a idéia estética é o resultado do espírito inefável que vivifica os “poderes da mente”. Ou seja, a força da imaginação enquanto uma das faculdades da mente está para além da linguagem que a expressa. Sem esse espírito, a linguagem é letra morta. Como diz Kant:

A idéia estética é uma representação da imaginação que acompanha um conceito dado e que está vinculada a uma tal diversidade de representações parciais em seu jogo livre, que para ela não pode ser encontrada nenhuma expressão que designe um conceito determinado, e que, portanto, permite acrescentar em pensamento a um conceito muita coisa indizível, cujo sentimento vivifica a faculdade de conhecer e insufla à linguagem, como mera letra, um espírito. (KU §49)

Na *Crítica do Juízo* já não se trata de garantir o conhecimento pela unidade da consciência, por isso cresce a função da faculdade da imaginação, embora esta já não seja basicamente tematizada através da sua vinculação com o tempo. Daí por que essa obra carece de importância para Heidegger. Ao contrário dele, porém, temos de reconhecer que Kant avançou um grande passo, à medida que inverteu a relação entre o entendimento e a imaginação, isto é, de submeter a imaginação à regra, para pensar agora a regra sob a

imaginação. No entanto, ainda mantém a posição de sempre: a imaginação é paradoxalmente uma arte oculta para nós mesmos: ela sabe o que nós não sabemos. Para o primeiro Heidegger, houve um avanço da filosofia crítica em relação à tradição metafísica, à medida que Kant aproximou a imaginação da temporalidade originária, porém seu recuo diante desse âmbito desconhecido não era apenas um defeito do kantismo, mas mostrava que a imaginação ainda não havia sido pensada em sua radicalidade. Dessa façanha resultaria a ontologia da finitude. No entanto, ele permanece ainda no modelo da filosofia da consciência ao conceber a ontologia a partir do ser-aí como um *singulare tantum*. Heidegger afirmara que, em Kant, “a imaginação transcendental não tem pátria (*heimatlos*)” (1991, p.136), mas, como mostramos em outra ocasião¹, diferentemente do idealismo transcendental ou do ser-aí monocêntrico, a pátria da imaginação é a gramática.

Bibliografia e abreviaturas:

ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism: Na Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University, 1983.

ARENDT, H. Imagination. In: *Lectures in Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

DESCARTES, R. Méditations et Principes. In: *Oeuvres de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode - Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990.

¹ Hebeche, L, O mundo da consciência - ensaio a partir da filosofia da psicologia de Wittgenstein, Porto Alegre, Edipuc, 2002.

KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, Werkausgabe, Band XII.

_____. *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, Werkausgabe, Band III.

_____. *Kritik der Urteilskraft* (KU), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, Werkausgabe, Band X.

HEIDEGGER, M. *Kant und das problem der Methaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, Gesamtausgabe, Band 3.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.

MAKKREEL, R. *Imagination and Interpretation in Kant - The Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*. Chicago: The Chicago University Press, 1990.