

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

CLAUDIO SEHNEM

A imaginação na Crítica da Razão Pura

São Paulo
2009

Claudio Sehnem

A imaginação na Crítica da Razão Pura

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, sob a orientação do Prof. Dr. Márcio Suzuki.

São Paulo
2009

*«No meio do caminho tinha uma pedra
Tinha uma pedra no meio do caminho
Tinha uma pedra
No meio do caminho tinha uma pedra.*

*Nunca me esquecerei desse acontecimento
Na vida de minhas retinas tão fatigadas.
Nunca me esquecerei que no meio do caminho
tinha uma pedra
Tinha uma pedra no meio do caminho
No meio do caminho tinha uma pedra».*

Carlos Drummond de Andrade

AGRADECIMENTOS:

Em primeiro lugar devo agradecer ao meu orientador, o Prof. Marcio Suzuki, pela imensa paciência com a qual aguardou o meu trabalho; aos professores Pedro Pimenta e Maria Lucia Cacciola pelas sugestões na Qualificação.

Devo agradecer igualmente aos meus amigos: Amâncio, Lorena, Augusto, Neto e Brum, pela grande amizade e apoio.

Agradeço imensamente à minha família: minha mãe Vera, meu pai Protázio (*in imaginarium*) e meu irmão Felício, pela grande força que me deram nestes anos.

Também devo agradecer à **Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo** (FAPESP) pela bolsa que me foi concedida.

Dedico este trabalho à Priscila Angélica que, com muito amor, sempre esteve ao meu lado.

RESUMO

SEHNEM, C. A imaginação na Crítica da Razão Pura. 2008. 81 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

De acordo com a primeira edição da Dedução Transcendental de 1781, a faculdade da imaginação é a faculdade fundamental que une de um lado a intuição e, de outro, o entendimento. Essa união só pode ser possível, entretanto, se a imaginação possuir um caráter não apenas sensível – pois ela é uma faculdade que pertence à sensibilidade – mas também intelectual. Mostrar, neste sentido, que ela é essa faculdade fundamental – sensível e intelectual – torna possível uma «doutrina da imaginação», a partir da qual se estabelece uma determinada leitura da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Para isso é necessária uma compreensão do tempo (na Estética Transcendental) e de como o pensamento categorial se constitui em relação a ele através dessa «doutrina da imaginação», ou seja, através de uma explicação das relações entre a imaginação e o tempo e dela com as categorias do pensamento.

Palavras-chave: imaginação – espaço – tempo – esquemas – princípios

ABSTRACT

SEHNEM, C. The imagination in the Critique of pure reason. 2008. 81 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

According to the first edition (1781) of the Transcendental Deduction, the faculty of imagination is the fundamental faculty which binds, on the one hand, the intuition, and on the other hand, the understanding. This union can only be possible, however, if the imagination has not only a sensible character - for it is a faculty that belongs to the sensibility - but also an intellectual character. To show, in this sense, that imagination is that fundamental faculty - both sensible and intellectual - makes possible a "doctrine of imagination", from which is founded a certain reading of Kant's Critique of Pure Reason. For this, is necessary an understanding of time (in the Transcendental Aesthetic) and of how the categorial thought is constituted in relation to it through a "doctrine of imagination", that is, through an explanation of the existing relations between imagination and time and also between imagination and the categories of thought.

Key-words: imagination – space – time – schemes – principles

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO:	8
1. CAPÍTULO – A EXPOSIÇÃO METAFÍSICA DO ESPAÇO	16
A forma do espaço:.....	17
A sinopse	27
Forma da intuição e intuição formal	28
2. CAPÍTULO – A IMAGINAÇÃO PRODUTIVA E OS MODOS DA SÍNTESE	31
A apreensão na intuição	31
A imaginação reprodutiva	40
A apercepção e a reconhecimento no conceito	49
3 CAPÍTULO – OS ESQUEMAS E OS PRINCÍPIOS	54
Os esquemas.....	55
Os princípios.....	63
CONCLUSÃO	77
BIBLIOGRAFIA GERAL	79

INTRODUÇÃO:

«Sempre que falamos na ‹natureza› ou na ‹essência› de algo estamos em realidade nos referindo a esse núcleo interior de cuja existência jamais podemos ter tanta certeza quanto temos da escuridão e da densidade»

Hannah Arendt

Surgindo aos poucos no interior da Crítica da Razão Pura, a imaginação vai sendo apresentada por Kant como a força (*Kraft*) fundamental a partir da qual as duas faculdades que permitem o conhecimento, a sensibilidade e o entendimento, têm sua origem. A primeira menção a uma suposta unidade genética destas duas faculdades surge logo ao final da Introdução, em B29, em que Kant aponta a necessidade prévia de saber,

«como introdução ou prefácio, que há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a sensibilidade e o entendimento».

Nesta passagem, a pressuposição de uma origem comum das duas outras «*Vermögen*» é apresentada como uma hipótese a ser desvendada. Esta pressuposição ainda há de perdurar, e se tornará a própria questão da obra kantiana, no decorrer da Dedução Transcendental das Categorias. Esta dedução, diz Kant, é a «*explicação do modo pelo qual esses conceitos se podem referir a priori a estes objetos*» (B117). Uma vez que não se podem derivar tais conceitos da experiência, por estes conterem uma contingência alheia aos interesses de um tribunal da razão pura (*quid juris?*), é preciso, pois, buscar uma origem *a priori* destes conceitos, pois somente assim há de se constituir uma Dedução Transcendental.

Na Estética Transcendental, por outro lado, a validade objetiva a priori do espaço e do tempo foi provada e determinada, e disso Kant dá como exemplo a geometria «*que segue seu caminho seguro através de puros conhecimentos a priori, sem que tenha de pedir à filosofia um certificado da origem pura e legítima do seu conceito fundamental de espaço*» (B120). No entanto, diz Kant, o uso do espaço nesta ciência refere-se exclusivamente ao mundo sensível exterior, cuja evidência é imediata. Mas com os conceitos do entendimento ocorre algo bastante distinto, pois eles não determinam os objetos «*por predicados da intuição e da sensibilidade, mas pelo pensamento a priori e referem-se aos objetos em geral sem qualquer condição da sensibilidade*» (B120). Portanto torna-se necessária uma dedução das categorias, a fim de provar a validade objetiva dos conceitos do entendimento. A necessidade desta dedução mostra ainda uma outra exigência: «*os conceitos puros do entendimento suscitam a necessidade inevitável de procurar, não só a sua dedução transcendental, mas também a do espaço*» (B120). Isso porque, como diz Kant logo no início da Estética Transcendental, a intuição, cujas formas puras são o espaço e o tempo, «*é o fim para o qual tende, como meio todo o pensamento*» (B33). Ou seja, mesmo que as categorias do entendimento não se refiram *imediatamente* aos objetos, elas se referem, contudo, necessariamente à intuição, e uma origem a priori das categorias deve implicar, portanto, uma *origem* a priori das formas puras da intuição (que não serão deduzidas, afinal, mas apenas *expostas*); isso porque encontrando a origem tanto do espaço e do tempo, quanto das categorias, é possível dar às categorias a sua validade objetiva a priori, pois esta não pode ser encontrada senão em sua ligação com a intuição:

«Sem esta referência original à experiência possível, em que surgem todos os objetos (Gegenstände) do conhecimento, não se compreenderia a sua relação com qualquer objeto (Objekt)» (B127).

Se deve haver uma unidade originária entre estas duas faculdades, é porque há entre elas uma certa homogeneidade, e a exigência dessa homogeneidade irá aparecer numa passagem mais distante, no Apêndice à Dialética, onde Kant apresenta outro argumento que carrega em si a necessidade de se buscar pela unidade originária:

«Os diferentes fenômenos de uma mesma substância mostram, à primeira vista, tal heterogeneidade, que se tem de admitir de início quase tantas espécies de faculdades quantos os efeitos produzidos, tal como na alma humana a sensação, a consciência, a imaginação, a memória, o engenho, o discernimento, o prazer, o desejo, etc.. Ao princípio, uma máxima lógica impõe que se restrinja tanto quanto possível essa aparente diversidade, que se descubra, por comparação, a identidade oculta e se indague se a imaginação, aliada à consciência, não será memória, engenho e discernimento, e até porventura entendimento e razão» (B677).

Nesta passagem Kant alerta para o fato de que aos diversos fenômenos da natureza devem corresponder faculdades específicas pelas quais eles são apreendidos. Se se exige uma unidade genética na natureza, possível pelas similaridades entre os fenômenos e, se para cada fenômeno deve haver uma faculdade correspondente, é necessário pois, que também no *Gemüt* se encontre uma unidade das faculdades. O que temos então é de um lado, as diversas manifestações das coisas dadas no mundo, os fenômenos, e a relação que a razão possui com eles. É o conhecimento empírico da natureza, fundado na experiência e que, pela natureza da própria razão, deve ser conduzido também na natureza a uma unidade genética suprema. De outro lado, que é o que de fato nos interessa aqui, do mesmo modo que a razão exige uma unidade genética na natureza, também exige

uma unidade genética das forças diversas do *Gemüt* que correspondem a cada tipo de fenômeno. Ora, são os sentidos e o entendimento que constituem as duas faculdades básicas que possibilitam a experiência; e de duas faculdades tão heterogêneas – uma sempre receptiva e outra sempre espontânea – não se poderia esperar outra coisa senão um grande abismo entre elas e a impossibilidade de se buscar uma ligação. Mas, se a possibilidade de que dois objetos, duas espécies de objetos completamente distintas, venham a pertencer ao mesmo gênero, é devida ao fato de que existe entre eles uma certa similaridade, «*uma identidade oculta*», uma marca que caracteriza uma e outra espécie, tornando-as assim as mesmas com relação ao gênero a que pertencem; se isso é assim com os fenômenos, e se também deve ser assim no interior da razão, então as duas faculdades fundamentais, a intuição e o entendimento, devem ter algo que lhes seja similar, e é justamente a imaginação que pode produzir estas similaridades e é ela também que está assim a exercer o papel de força fundamental, a raiz comum da intuição e do entendimento: «*o lugar da imaginação lhe é designado, assim, pelo próprio projeto do empreendimento crítico*» (TORRES, 1975, p. 94).

E é por isso – pela mediação que faz a imaginação entre as similaridades entre intuição e entendimento – que, com a luz que se joga sobre ela, não encontramos muita coisa que pertença propriamente a ela. Encontramos, na investigação sobre a imaginação, estas outras faculdades, estes outros modos do conhecimento, estreitamente vinculados entre si, mas também dotados cada um deles de especificidades que os tornam completamente distintos entre si. É como diz Rubens Rodrigues:

«*O certo é que Kant prefere falar de uma **função** transcendental da imaginação a falar de uma imaginação como faculdade transcendental, e a*

Crítica dá muito mais ênfase a sua operação ou aos seus resultados do que a sua natureza» (TORRES, 1975, p. 94).

Isto quer dizer que não se pode pensar no caráter sensível da imaginação, sem que sejam mencionadas as formas puras da sensibilidade, e nem na espontaneidade que lhe é, todavia, própria, sem falar do entendimento. E disso decorre, no caso da primeira Crítica, que não se pode também falar dos sentidos sem os objetos que os tornam perceptíveis e nem no entendimento sem que haja «algo» a ser pensado, pois

«é somente a partir da circunscrição do domínio de objetos sobre o qual legisla que cada uma das faculdades superiores do conhecimento revela ao conhecimento transcendental seu caráter próprio» (TORRES, 1975, p. 95).

E quanto à esta faculdade «do meio», parece não ter voz nenhuma, manifestando-se ora como a sensibilidade, ora como a espontaneidade do entendimento. E o preço que se paga por tentar buscar uma compreensão do que seja a imaginação na filosofia kantiana, é ser obrigado a lidar com a fluidez da definição da imaginação, *«que lhe permite renovar-se localmente cada vez, em função dos problemas determinados que a solicitam»* (TORRES, 1975, p. 95).

No fim das contas a imaginação continua a ser uma faculdade hipotética, desde a suposição de uma «raiz comum» ao fim da Introdução. E a validade objetiva que lhe é atribuída não é outra coisa que o resultado de uma consideração transcendental das faculdades, pela qual se postula *«a unidade sistemática das diversas forças de uma substância e se estabelece um princípio apodítico da razão»* (B678). Ou seja, é a lógica da razão, que se manifesta na dedução dos conceitos, que exige uma unidade fundamental de suas faculdades, de suas forças. Mas isto não nos leva por fim a uma *exposição* da faculdade da imaginação. Não há uma

exposição sistemática da imaginação do mesmo modo que aquela que é feita para a intuição e depois para o entendimento. O que existe é a indicação dessa unidade das forças e dos resultados desta síntese unitária: de um lado as representações do espaço e do tempo e de outro a unidade sintética da apercepção (TORRES, 1975, p. 94). É isso o que se pode ver na verdade, acerca da imaginação: os seus produtos e o abismo entre eles, a brecha por onde se poderia encontrar um caminho até estas profundezas:

«Nos princípios dos filósofos também esta pressuposição transcendental (a de uma força fundamental) se encontra escondida de modo surpreendente, muito embora nem sempre o tenham reconhecido ou confessado a si mesmos» (B680).

Kant o confessa, mas ao mesmo tempo reconhece que a obscuridade ainda permanece: «*A imaginação quer passear no escuro*» (Rx. 132). E se ela passeia na escuridão, ao acendermos a luz, ela se refugia nas *funções* do conhecimento. É na designação de um não-lugar (TORRES, 1975, p. 94), de uma condição apátrida (HEIDEGGER, 2003, p.120), que ela encontra sua função unificadora e fundamental que reúne a sensibilidade e o entendimento.

Com esse raciocínio¹ compreende-se porque Kant falará, não mais em dois troncos que possibilitam o conhecimento, mas em três *fontes* subjetivas sobre as quais se funda a possibilidade do conhecimento, tal como Kant apresenta abruptamente, em passagem da Edição de 1781, apontando também o surgimento desta força, a imaginação (*Einbildungskraft*), situando-a *entre* as duas anteriores:

«Há, porém, três fontes primitivas (capacidades ou faculdades da alma) [Fähigkeiten oder Vermögen der Seele], que encerram as condições de

¹ «...a definição, a identificação, a própria designação da imaginação pura decorrem de um raciocínio, de uma espécie de inferência a partir dos resultados, e não de uma descrição desse poder <de que só muito raramente temos consciência>» (TORRES, 1975, p. 95).

possibilidade de toda a experiência e que por sua vez, não podem ser derivadas de qualquer outra faculdade do espírito [Vermögens des Gemüts]; são os sentidos [Sinn], a imaginação [Einbildungskraft] e a apercepção [Apperzeption]. Sobre elas se fundam 1) a sinopse do diverso a priori pelos sentidos; 2) a síntese do diverso pela imaginação; finalmente, 3) a unidade dessa síntese pela apercepção originária. Todas estas faculdades têm, além de um uso empírico, um uso transcendental, que apenas se refere à forma e unicamente é possível a priori» (A94).

A partir dessas considerações, minha pretensão é buscar expor as articulações entre a imaginação e as duas outras faculdades do conhecimento da maneira como eu o vejo: a imaginação é uma faculdade fundamental, porque é ela que facilita ao entendimento seu vínculo necessário com a intuição para que haja conhecimento. Como diz Hannah Arendt: «*na Crítica da Razão Pura, a imaginação está a serviço do intelecto*» (ARENDR, 2003, p. 127). Estar a serviço do intelecto, do entendimento, significa dotá-lo das condições pelas quais ele pode determinar a sensibilidade. O vínculo com a sensibilidade, vínculo que a imaginação fornece a *serviço do intelecto*, é o esquema, que contém a própria essência da transcendência e do *caráter intelectual* da imaginação.

Neste sentido o trabalho é dividido em três partes, seguindo as indicações do próprio Kant, com relação as faculdades do conhecimento.

No primeiro capítulo eu procuro estabelecer as condições pelas quais é possível compreender o que significa dizer que a imaginação produz as representações do espaço e do tempo. A partir da exposição metafísica do espaço, constrói-se a condição fundamental do conhecimento sensível que é a sinopse. É esta sinopse que será reproduzida, esquematizada e reconhecida no conceito. Como diz Schmidt: «*na sinopse através dos sentidos está o motor da imaginação*» (SCHMIDT, 1924, p. 25).

No segundo capítulo, apresento os três modos da síntese da imaginação e as relações que cada um deles tem com a temporalidade (sobretudo a apreensão e a reprodução), já abordando aí também a questão da síntese e do caráter intelectual da imaginação, (a síntese da reconhecimento).

E por fim, no terceiro capítulo, trato dos esquemas e dos princípios (com exceção do da modalidade), como condições pelas quais o entendimento, através das categorias, é capaz de determinar o tempo e dar à imaginação o seu caráter intelectual.

1. CAPÍTULO – A EXPOSIÇÃO METAFÍSICA DO ESPAÇO

«...o sentido existe em nós, ainda quando não vemos o que poderíamos ver».

Santo Agostinho

O principal problema a ser resolvido com relação à imaginação e à intuição é o fato de que é por esta relação que são produzidas as representações do espaço e do tempo (A99), condições puras da sensibilidade, constituintes da faculdade da intuição. É por intermédio de uma síntese da imaginação, a da apreensão, como ato de uma espontaneidade que é própria da imaginação, que o espaço e o tempo podem ser *expostos* doutrinariamente como uma Estética Transcendental, de modo a fazer com que essa Estética contenha *«as regras da concordância do entendimento com as leis da sensibilidade»* (KANT, 1999, p. 32). Enquanto meras condições de possibilidade, a *«exposição transcendental, comparada à exposição metafísica, não levanta qualquer dificuldade particular»* (DELEUZE, 1963, pg. 23).

Mas ao tomar o espaço e o tempo, não apenas como condições puras de possibilidade do conhecimento, mas sobretudo como representações produzidas pela imaginação, como resultados desta síntese, a exposição metafísica do espaço e do tempo torna-se uma peça importante para se compreender como se dá esta relação entre a imaginação e as formas puras que ela produz, pois a exposição metafísica é a exposição daquilo que representa *«o conceito enquanto dado a priori»* (B23), ou seja, representa o espaço e o tempo enquanto formas simplesmente dadas a priori. Resta saber como é que são-nos dadas estas formas e toma-se aqui, sobretudo, a forma do espaço.

A forma do espaço:

A primeira das formas puras, mediante a qual é possível a ordenação do múltiplo dado é o espaço. Abstraindo-se da sensação e, portanto, também da matéria a qual ela corresponde, é preciso tomar o espaço como sendo uma intuição pura e a priori; e também como um múltiplo dado, igualmente puro, que serve de condição a um múltiplo empírico. É esse múltiplo puro que Kant analisa na exposição metafísica, em quatro argumentos diferentes. Como mostra Allison, os dois primeiros argumentos dizem respeito à *aprioridade* do espaço, e os outros dois à prova de que ele é uma intuição. Eis o primeiro argumento de Kant:

«O espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas. Efetivamente, para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é, como algo situado num outro lugar do espaço, diferente daquele em que me encontro), e igualmente para que as possa representar como exteriores [e a par] umas das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requer-se já o fundamento da noção de espaço. Logo, a representação de espaço não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenômenos externos; pelo contrário, esta experiência externa só é possível, antes de mais, mediante essa representação» (B38).

O segundo argumento:

«O espaço é uma representação necessária a priori, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço. Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação a priori, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos» (B39).

Se o espaço não é um conceito extraído da experiência externa então ele só pode ter sua origem a priori, o que deve lhe garantir sua pureza absoluta, como um *sentido (Sinn)* externo. Portanto o espaço, como um sentido subjetivo, serve de fundamento sensível para distinguir o próprio sujeito de outros objetos diferentes dele próprio e que, portanto, situam-se *fora* dele, mas também como condição para que os objetos sejam distintos uns dos outros, condição esta que também deve ela mesma, enquanto condição sensível pura, apresentar-se como múltipla, como mostra Kant em uma passagem do texto da Anfibolia:

«uma parte do espaço, embora possa ser completamente semelhante e idêntica a uma outra, está todavia fora dela e é, uma parte diferente da outra, que se lhe acrescenta para constituir um espaço maior, e isto terá que ser válido para tudo o que é, ao mesmo tempo, em diversos lugares do espaço, por muito semelhante ou idêntico que seja no demais» (B320).

Ou seja, há uma multiplicidade de espaços que na verdade são apenas um e o mesmo espaço que é dado anteriormente como fundamento para tudo aquilo que pode ser posto em uma experiência sensível. Mas ao mesmo tempo em que se exige a pressuposição do espaço como forma pura do sentido externo, não se pode ter sua percepção sem que haja algo nele que seja *visto externamente a nós*. Na primeira tese acerca do espaço enunciada por Kant na Dissertação de 70 aparece o seguinte:

*«O conceito de espaço não é abstraído de sensações externas. Pois não se pode conceber algo como posto exterior a mim a não ser representando-o como em lugar diverso daquele em que eu próprio estou, nem as coisas como exteriores umas às outras a não ser colocando-as em lugares diversos do espaço. Portanto, a possibilidade de percepções externas, como tais, **supõe** o conceito de espaço, não o **cria**; do mesmo modo também, o que está no espaço afeta os sentidos, mas o próprio espaço não pode ser haurido dos sentidos» (KANT, 2005, pg. 254).*

Diz-se que o espaço não é abstraído de sensações externas, o que parece contradizer a necessidade de abstração exigida por Kant para buscar os princípios puros da sensibilidade, mas neste caso, o papel das sensações externas é o de tornar justamente o próprio princípio puro perceptível. Assim forma-se um círculo: o espaço é pressuposto como condição fundamental da sensibilidade mas, ao mesmo tempo só é perceptível com a presença de um objeto que nele seja representado. Allison, refutando essa aparente circularidade, afirma que este «*ausser mir*» do argumento kantiano já é indicação suficiente para compreender que o sentido externo não «*implica nenhuma necessidade lógica*» (ALLISON, 1992, pg. 145). Isso porque ele considera que a pressuposição kantiana acerca do espaço como forma anterior da sensibilidade, não implica necessariamente uma referência ao espaço (ALLISON, 1992, pg. 144),² pois, «*é concebível que outros <seres sensíveis> possuam este conhecimento sob outras condições*» (ALLISON, 1992, pg. 145). Certo, pois a crítica de Kant choca-se frontalmente com as filosofias de origem leibniziana, que pressupunham que o espaço e o tempo eram conceitos do entendimento referidos diretamente às coisas elas mesmas ou às suas relações. Ora, um conhecimento assim seria possível para Deus, cujo objeto já seria o próprio conceito. Levando-se em conta a possibilidade de outros tipos de conhecimento *externo*, de fato o sentido deste «*ausser mir*» não precisa referir-se necessariamente ao espaço. Esse argumento de Allison encontra respaldo na Refutação do Idealismo. Ali, compreende-se como o espaço é o primeiro momento que funda todo o conjunto de faculdades reunido pela Crítica, justificando também, o fato de aqui se tomar o espaço como primeiro elemento da síntese da apreensão. Neste texto Kant

² «*Disto se segue que <ausser> ainda não implica aqui referência ao espaço*».

apresenta o seguinte teorema: «*A simples consciência, mas empiricamente determinada, da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim*» (B275). A existência da consciência é determinada no tempo, mas para que essa determinação seja possível é necessário que haja algo de permanente na sensação. Permanência que o tempo não pode fornecer pela sua própria natureza, que é a da sucessão. Assim esse permanente só pode ser dado *fora* da consciência, portanto fora do sujeito: «*a percepção desse permanente só é possível através de uma coisa exterior a mim, e não pela simples representação de uma coisa exterior a mim*» (B275). Kant pretende com isso provar a *imediatez* do espaço com relação à possibilidade da experiência, opondo-se ao «*jogo do idealismo*» que admitia apenas a experiência interna como sendo imediata. E nesta passagem Kant acrescenta uma nota que não apenas confirma a posição aqui adotada, a de que o espaço não é um pressuposto lógico para o conhecimento externo, mas também aponta uma relação estreita e problemática com a imaginação. Eis a nota:

«A consciência imediata da existência das coisas externas não é pressuposta, mas provada no presente teorema, quer possamos ou não dar conta da possibilidade dessa consciência. O problema acerca dessa possibilidade consistiria em saber se possuímos apenas um sentido interno e nenhum externo, mas simplesmente uma imaginação externa. Ora é claro que, mesmo para a imaginarmos algo como externo, isto é, para o apresentarmos aos sentidos na intuição é necessário que já tenhamos um sentido externo e assim distingamos imediatamente a simples receptividade de uma intuição externa da espontaneidade que caracteriza toda a imaginação. Com efeito, o simples imaginar um sentido externo seria anular mesmo a faculdade de intuição a qual deve ser determinada pela capacidade da imaginação» (B277).

Nesta nota, Kant afirma a necessidade a priori do espaço dizendo que não se trata mais de pressuposição, mas de uma necessidade provada pela simples existência de uma consciência determinada no tempo, que precisa de um dado

permanente para ser tomada como tal. E o problema, portanto, é o de saber se o espaço é fruto de uma imaginação externa ou se ele é apenas uma condição sensível da intuição pura. Se ele fosse fruto de uma tal imaginação externa, então recair-se-ia no velho dogmatismo, que pretendia conhecer as coisas elas mesmas e tomava o espaço (e o tempo) como sendo relações entre estas coisas. Ora, é contra isso que Kant se insurge ao afirmar que o espaço é a condição fundamental para que nos sejam dadas as experiências externas. Não que o espaço seja *algo* fora de mim, mas é *através* dele como uma condição *pressuposta* que as coisas que são opostas à mim são dadas, pois do contrário nada seria permanente. Assim o espaço é necessariamente dado como forma da possibilidade de um sentido externo, condição de possibilidade de um *fora*, distinto da consciência, e também como fundamento da diferença entre as coisas externas; não como resultado de uma imaginação externa, o que é no fundo um contra-senso, mas uma intuição, cuja representação é produzida pela imaginação³.

Sabendo-se agora que o espaço não é propriamente um «*algo*» externo, mas sim uma *condição* do externo, talvez seja possível compreender como é que se pode pensar um espaço vazio, muito embora não seja possível imaginar algo que não seja no espaço, como visto na nota citada logo acima. Se não é possível falar em um espaço *externo*, então o espaço só pode ser algo no sujeito:

«As nossas explicações ensinam-nos, pois, a **realidade** do espaço (isto é, a sua validade objetiva) em relação a tudo o que nos possa ser apresentado exteriormente como objeto, mas ao mesmo tempo a **idealidade** do espaço em relação às coisas, quando consideradas em si mesmas pela

³ Acerca do espaço (e do tempo) e de sua relação com a imaginação, Heidegger lembra uma das *Reflexionen*, a de número 5.934, em que Kant diz que: «O espaço e o tempo são as formas da pré-formação na intuição». Heidegger apóia-se na variação possível apontada por Erdmann e lê, ao invés de *Verbindung*, ligação, *Vorbildung*, pré-formação, uma imagem prévia da imaginação. (HEIDEGGER, 1996. pg. 125).

razão, isto é, quando não se atenda à constituição da nossa sensibilidade»
(B44).

Ou seja, a realidade (*Realität*) do espaço é possível pelo fato de que ele é necessariamente *pressuposto* antes de qualquer experiência externa. E é porque o espaço é condição de possibilidade de um sentido externo que sua realidade possui uma validade objetiva, ou seja, a condição de que algo seja dado *fora* do sujeito. Por outro lado, o espaço, enquanto um *sentido* externo, *sem ser ele mesmo algo de externo*, possui por causa disso, por causa de seu caráter estritamente subjetivo, que não pode ser tomado da experiência, a sua idealidade. Idealidade que só pode ser compreendida, desde que o espaço (e o tempo) seja tomado como uma representação pura, uma representação *ideal*, possível apenas quando se abstrai dos objetos enquanto fenômenos e da relação do espaço com a experiência; ou seja, na consideração de uma coisa-em-si, a idealidade do espaço é apenas pensada.

E o próprio Kant diz em uma passagem ao fim da Anfibolia, que

«A simples forma da intuição, sem substância, não é em si um objeto, mas sua condição simplesmente formal (como fenômeno), como o espaço puro e o tempo que são algo, sem dúvida, como formas da intuição, mas não são em si objetos suscetíveis de intuição (ens imaginarium)» (B347).

Os dois outros argumentos de Kant na exposição metafísica são sobre o caráter desta forma pura da intuição que é o espaço, e sua função é provar que o espaço é uma intuição pura: o terceiro argumento de Kant diz o seguinte:

«O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura. Porque, em primeiro lugar, só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço. Estas partes não podem anteceder esse espaço único, que

tudo abrange, como se fossem seus elementos constituintes (que permitissem a sua composição); pelo contrário, só podem ser pensados nele. É essencialmente uno; a diversidade que nele se encontra e, por conseguinte, também o conceito universal de espaço em geral, assenta, em última análise, em limitações. De onde se conclui que, em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição a priori (que não é empírica). Assim, as proposições geométricas, como, por exemplo, que num triângulo a soma de dois lados é maior do que o terceiro, não derivam nunca de conceitos gerais de linha e de triângulo, mas da intuição, e de uma intuição a priori com uma certeza apodítica» (B39).

E no quarto:

«O espaço é representado como um grandeza infinita dada. Ora, não há dúvida que pensamos necessariamente qualquer conceito como uma representação contida numa multidão infinita de representações diferentes possíveis (como sua característica comum), por conseguinte, subsumindo-as, porém, nenhum conceito, enquanto tal, pode ser pensado como se encerrasse em si uma infinidade de representações. Todavia é assim que o espaço é pensado (pois todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito). Portanto, a representação originária de espaço é intuição a priori e não conceito» (B40).

No argumento acerca da não-discursividade do espaço, Kant está dizendo com isso que o espaço não é afinal um conceito do entendimento que subsuma uma multiplicidade em *si*. Por isso é preciso compreender com cuidado o que Kant diz quando o espaço (e o tempo) são *princípios* da intuição pura, pois o espaço não é um conceito sob o qual são-nos dados os objetos, mas sim a *condição sensível* pela qual eles nos são dados. É *no* espaço que os objetos podem ser pensados. O espaço é, lembrando do que foi dito logo acima, uma *intuição pura* cuja origem está no sujeito, não sendo outra coisa senão a condição de possibilidade do sentido externo. Em um conceito podemos ter múltiplas representações que sob ele são reunidas, mas no caso da intuição pura, as representações múltiplas do espaço são

na verdade um e o mesmo espaço. Ocorre que essa unidade espacial é uma grandeza infinita. Aqui já há uma importante característica do espaço que permitirá a passagem para o segundo elemento da síntese da apreensão, que é a sinopse. Essa unidade infinita do espaço é um ideal que pode apenas ser *pensado*. Lembrando o segundo argumento que nos mostrava que não é possível pensar um objeto sem que ele esteja no espaço, mas, por outro lado, é possível *pensar* um espaço vazio sem ligação com os fenômenos. Esse espaço vazio não pode ser outra coisa senão um espaço tomado idealmente – daí o idealismo transcendental do espaço – que tem sua origem na imaginação (*ens imaginarium*). Novamente temos aqui a questão do *sentido*. Sobretudo pretendo compreender aqui o termo *sentido* como sendo o de uma *orientação*. Reforço este caráter de orientação do espaço lembrando um texto de 1786 – *Que significa orientar-se no pensamento?* – em que Kant nos diz o seguinte:

«Orientar-se, no genuíno significado da palavra, quer dizer: a partir de uma dada região cósmica (uma das quatro em que dividimos o horizonte) encontrar as restantes, a saber, o ponto inicial. E vejo o sol no céu e sei que agora é meio-dia, sei encontrar o Sul, o Oeste, o Norte e o Oriente. Mas para esse fim, preciso do sentimento de uma diferença entre a direita e a esquerda. Dou-lhe o nome de sentimento porque, exteriormente, estes dois lados não apresentam na intuição nenhuma diferença notável» (KANT, 1995, pg. 41).

Pode-se compreender partir desta passagem que o espaço enquanto sentido externo pode ser pensado como uma espécie de *intuição do externo*, que fundamenta a própria noção de direção (esquerda e direita) que não pode ser outra coisa senão espacial. É certo que no espaço tomado como uma grandeza infinita dada, ao modo da Estética Transcendental, não há diferença nenhuma entre as direções, mas para que eu tenha a noção entre esquerda e direita há uma

representação sensível que Kant chama de sentimento (*Gefühl*). E este sentimento é uma representação da imaginação que deve corresponder ao conceito, como mostra Kant nesta outra passagem:

«Por mais alto que elevemos os nossos conceitos e, além disso, por mais que abstraiamos da sensibilidade, estão-lhes, no entanto, sempre ligadas representações da imaginação (bildliche Vorstellungen), cuja determinação peculiar é torná-los – a eles que não são derivados da experiência – aptos para o uso na experiência. Pois, como quereríamos nós dar também sentido e significação aos nossos conceitos, se não lhes estivesse subjacente uma intuição (que, afinal, deve ser sempre um exemplo tirado de qualquer experiência possível)?» (KANT, 1995, pg. 39).

O que se pretende mostrar aqui é que o espaço, dado como grandeza infinita, é apenas *pensado* como tal, mas é necessariamente pressuposto como condição de possibilidade da experiência sensível de um objeto. Como mostrado logo acima, o espaço, não sendo outra coisa que a forma do sentido externo, é uma representação da imaginação, encontrada após a abstração, não apenas dos conceitos do entendimento, mas também da própria sensibilidade. No limite, restam os sentimentos de esquerda e direita, que são possíveis justamente porque lhes está *«subjacente uma intuição»*. Se não há, na intuição propriamente, nenhuma diferença entre as direções, é justamente porque o espaço não é algo que seja referente às coisas elas mesmas, mas uma forma pura da intuição cuja validade ideal é garantir o sentimento *do espaço* que me permite orientar-me num quarto escuro:

«Nada me ajuda, a não ser o poder de determinação das posições segundo um princípio de diferenciação subjetiva, pois não vejo os objetos, cujo lugar devo encontrar; e se alguém, por brincadeira, tivesse posto todos os objetos na mesma ordem, uns em relação aos outros, mas colocasse à esquerda o que antes estava à direita, eu não poderia encontrar-me num quarto em que todas as paredes fossem inteiramente iguais. Mas orientar-me-

ia logo a seguir, pelo simples sentimento de uma diferença entre os meus dois lados, o direito e o esquerdo» (KANT, 1995, pg. 42).

Ora, se imaginarmos talvez, radicalizando o argumento do quarto escuro, e retomando uma passagem de um texto pré-crítico – as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* – quando Kant nos relata o sonho de Carazan, em que a personagem se aproxima «do limite último da natureza», em que «as sombras do ilimitado precipitavam-se no abismo que havia» diante dela e seu olhar mergulha «no abismo imensurável das trevas» (KANT, 1993, pg. 23 Nota). Não será esta uma interessante representação de um espaço infinito, ou pelo menos, um espaço onde não há nenhum *horizonte*? E não restará ainda, para esta *suposta* consciência do nada, a distinção meramente subjetiva de um *sentimento* espacial, que funda os sentimentos de esquerda e direita? Creio ser este um bom argumento para se provar não apenas a idealidade do espaço, mas também sua relação com a imaginação, pois onde não há objetos a serem percebidos, não há, por conseguinte, a percepção do espaço, mas o que Kant parece querer argumentar é que mesmo em não havendo a presença de objetos, ainda é possível verificar um sentimento que exige uma certa *espacialidade*, como sendo – como diz Kant no texto sobre a orientação no pensamento – uma representação da imaginação (*bildliche Vorstellung*). Dado portanto, um espaço como grandeza infinita e meramente ideal, e portanto sem horizonte ou limite algum (apenas pensável), é preciso dar-lhe algum limite, que caracteriza a sinopse, para que seja possível retornar do «*limite último da natureza*» e levar a mão com «*veemência aos objetos da realidade*».

A sinopse

Há na Crítica da Razão Pura duas breves passagens em que Kant diz algo sobre a sinopse. Termo raro na primeira edição e inexistente na segunda de 1787, Kant a menciona ao fim do §14 da Dedução dos conceitos puros do entendimento, numa passagem que foi suprimida na segunda edição. Nesta passagem as condições de possibilidade da experiência são encerradas em «*três fontes primitivas*» (*drei ursprüngliche Quellen*) e que não podem «*ser derivadas de qualquer outra faculdade do espírito*». As três faculdades, os sentidos, a imaginação e a apercepção, são fundamentos da «*sinopse do diverso a priori pelos sentidos; a síntese do diverso pela imaginação; finalmente, a unidade dessa síntese pela apercepção originária*» (A95). Já que na parte anterior tratamos da doutrina da sensibilidade, mostrando ali como o espaço é uma intuição a priori, cujo sentido é a condição de possibilidade pelas quais os objetos nos são dados *fora* de nós, nesta parte há de se mostrar que a sinopse é uma parte importante na constituição da síntese da apreensão.

Concernente aos sentidos, como diz Kant na segunda passagem na qual a sinopse é referida (A97), a sinopse é o próprio ver que reúne em si uma diversidade dada em um espaço. O termo *synopsis* quer dizer um «*ver conjuntamente*», (*synorao*). Este «*ver em conjunto*» é a reunião de um múltiplo dado de fenômenos e que limita neste próprio ver o espaço, enquanto uma intuição pura dada como grandeza infinita. Esta limitação do espaço pela sinopse fornece um *horizonte* intuído *no* espaço. Como as faculdades possuem, além de um uso empírico, também um uso transcendental, a sinopse, fundada *no* sentido também deve ter um

uso semelhante. Se o espaço é uma grandeza infinita dada como uma idealidade na imaginação transcendental, a sinopse, enquanto limitadora desta infinitude, também deve ter seu uso transcendental, sendo, portanto, a efetivação e a possibilidade mesma de que algo seja intuído no espaço. O espaço, como visto anteriormente, é a condição de possibilidade de todo o sentido externo, dado a priori como uma grandeza infinita, independente da experiência, dando confirmação de sua idealidade transcendental. E a sinopse é o mesmo espaço, mas limitado agora pela própria intuição do objeto que lhe informa o sentido. Essa limitação proporcionada pela sinopse é que há de fazer com que Heidegger a tome, com razão, como sendo a essência da intuição, pois,

«O captado na intuição pura é em si uma totalidade unida, ainda que não vazia, cujas partes são sempre limitações de si mesma. E essa totalidade unida deve ser previamente captada com o olhar em relação ao conjunto de sua multiplicidade, frequentemente indiferenciada a intuição pura deve captar a unidade, unindo originariamente, isto é, proporcionando a unidade. Kant tem muita razão ao não falar aqui de uma síntese, mas de uma sinopse» (HEIDEGGER, M. 1996 pg. 125).

Ou seja, a razão de Kant em falar de sinopse e não de uma *síntese*, se deve ao fato de que a sinopse é a unidade originária que *concerne* aos sentidos, assunto tratado já na Estética Transcendental (A94).

Forma da intuição e intuição formal

O caráter essencial da sinopse apresentado por Heidegger permite, segundo este mesmo autor, compreendê-la como um elemento importante na composição da síntese da apreensão. E a partir disso torna-se possível também compreender a

célebre distinção formulada por Kant na nota ao parágrafo 26 da Segunda Edição da Crítica.⁴ Eis a nota polêmica:

«O espaço representado como objeto (tal como é realmente necessário na geometria) contém mais que a simples forma da intuição, a saber, a síntese do diverso, dado numa representação intuitiva, de acordo com a forma da sensibilidade, de tal modo que a forma da intuição concede apenas o diverso, enquanto a intuição formal dá a unidade da representação. Na estética atribuí esta unidade à sensibilidade, apenas para fazer notar que é anterior a todo conceito, embora pressuponha uma síntese que não pertence aos sentidos, mas mediante a qual se tornam possíveis todos os conceitos de espaço e de tempo. Visto que só por esta síntese (na medida em que o entendimento determina a sensibilidade) o espaço e o tempo são dados como intuição, a unidade desta intuição a priori pertence ao espaço e ao tempo e não ao conceito do entendimento» (B160 Nota).

Ora, já aqui se apresenta a distinção entre três elementos⁵ que compreendem a síntese da apreensão. O espaço *dado* como uma grandeza infinita na Estética Transcendental é a *forma pura de uma intuição*. Mas a unidade que se pode atribuir aos sentidos é aquilo que Allison chama de «*estrutura pré-conceitual (em termos de Kant, uma <pura diversidade>), a qual guia e limita esta atividade conceitual*» (ALLISON, 1992, pg. 160). É essa unidade, a intuição formal, que aqui corresponde à sinopse, para a qual se correlaciona a síntese propriamente *que não pertence aos sentidos*. Assim, o espaço é a forma da intuição, dada como uma grandeza infinita, uma pré-imagem ideal como entenderá Heidegger, ou uma pré-intuição como compreende Allison (ALLISON, 1992, pg. 161). Pré-intuição que é condição de uma intuição delimitada (a sinopse), que reúne a pura diversidade em um horizonte

⁴«Somente ao separar explicitamente a sinopse da intuição pura e da síntese do entendimento se aclara a diferença entre a <forma da intuição> e a <intuição formal>, distinção que Kant introduz em B §26 160». (HEIDEGGER, 1996, pg. 128 Nota).

⁵ Os três elementos são: o espaço dado como grandeza infinita dada, a sinopse e a própria síntese da apreensão, a ser tratada no cap. 2.

puramente formal que concerne aos sentidos e reúne *um* espaço como um dado determinado.

2. CAPÍTULO – A IMAGINAÇÃO PRODUTIVA E OS MODOS DA SÍNTESE

«Convertendo o que nossos sentidos externos perceberam em um objeto para os sentidos internos, comprimimos e condensamos a multiplicidade dos dados sensíveis; estamos em posição de ver com os olhos do espírito».

Hannah Arendt

Uma investigação acerca do modo como a imaginação se desdobra nos três modos da síntese no texto da Dedução Transcendental da 1781, é necessária porque, uma vez compreendido seu caráter fundamental, é possível desenvolver a tarefa de averiguar em que sentido a imaginação pode fundar toda a dinâmica do conjunto crítico da obra kantiana. Estabelecendo-se o papel da imaginação no interior da Crítica da Razão Pura é possível mostrar que ali existe um problema crucial para o próprio pensamento kantiano, a saber: a exposição do pensamento, enquanto possível mediante categorias, e a determinação pelo pensamento do tempo. Essa questão – que nas palavras de Kant, justifica uma Dedução Transcendental dos Conceitos puros do Entendimento – é uma das possíveis chaves para a compreensão do projeto filosófico kantiano realizado na Crítica da Razão Pura. A questão acerca da imaginação é tomada aqui como um problema fundamental pelo fato de se tratar de uma faculdade que dá ao próprio pensar (enquanto categorias) seu sentido no tempo.

A apreensão na intuição

A partir da distinção feita acima entre o espaço e o tempo dados como grandezas infinitas e a sinopse como limitação deste espaço e tempo, observa-se

agora que a síntese da apreensão muito embora se refira ao sentido, não tem sua origem *nele*. É pela síntese que as *representações* do espaço e do tempo são produzidas, na medida em que é por este ato da espontaneidade que um múltiplo diverso pode ser apreendido em uma unidade sensível. Constitui o momento único em que, não apenas algo **no** espaço e no tempo pode ser apreendido, mas também, o momento em que o **próprio** espaço e tempo são também representados. Pois, como mostra Deleuze, «*pode-se dizer que a representação é a síntese daquilo que se apresenta*» (DELEUZE, 1963, p. 20). Enquanto ato da espontaneidade, ela corresponde de modo análogo ao que Agostinho denominava de *atentio* da alma, a atenção pela qual a alma reunia o objeto à visão, que é «*diversa do próprio sentido e da visão. Pois a atenção é função apenas da alma*» (AGOSTINHO, 2005, p. 338). Sendo função da alma, ou neste caso, da espontaneidade que caracteriza a imaginação, ela é distinta tanto do espaço e do tempo, enquanto meras formas da intuição, quanto da sinopse, a intuição formal.

Dirigindo-se diretamente à sensibilidade, é a síntese que apreende e constrói o dado *sensível* em *um momento*, permitindo ao *Gemüt*, a distinção do tempo «*nas séries das impressões sucessivas*»; é o modo pelo qual a imaginação percorre o diverso dado numa intuição e o reúne em uma representação (A99).

Se se pensa, entretanto, que a Crítica da Razão Pura deve tratar das condições *transcendentais* de possibilidade do conhecimento, condições puras afinal, independentemente da experiência, então também esta síntese da apreensão deve ser considerada sob um ponto de vista puro, transcendental, como que «*praticada a priori*». O que deve apreender esta síntese? Ora, todo o pensar, e portanto toda a espontaneidade que caracteriza a imaginação – espontaneidade que

dá origem à síntese – deve ser aplicada à sensibilidade, à faculdade da intuição, como sendo unicamente através dela, enquanto *receptividade*, que nos são dados os objetos da experiência:

«...a visão é um poder que compete à intuição, mas que só pode ser conferido a ela quando pensamento vem elaborá-la sinteticamente. É a imaginação pura que opera esse relacionamento, nos dois sentidos: traz o empírico às categorias, de modo a preencher os conceitos, e leva o poder sintetizador do entendimento ao diverso da sensibilidade, de modo a converter a intuição em visão» (TORRES, 1975, p. 103).

Ato pelo qual a imaginação reduz a uma imagem o diverso da intuição (A120), a apreensão é a essa redução de uma multiplicidade dada, que aplicada a priori e portanto independentemente da experiência, recai sobre as formas puras da intuição produzindo assim suas representações. Como visto anteriormente acerca do espaço, é ele o primeiro momento da experiência, através do qual são-nos dados os objetos, os fenômenos. A síntese da apreensão é a determinação deste espaço, cujo horizonte é limitado por uma sinopse concernente aos sentidos, e especificando-o e discernindo-o de outro.

É também, justamente esta *distinção de um e de outro* que agora já nos remete a falar não apenas do espaço mas do tempo:

«Venham as nossas representações de onde vierem, sejam produzidas pela influência de coisas externas ou provenientes de causas internas, possam formar-se a priori ou empiricamente, como fenômenos, pertencem contudo, como modificações do espírito, ao sentido interno e, como tais, todos os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do sentido interno, a saber, ao tempo, no qual deve ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação» (A99).

A síntese da apreensão é portanto a síntese que fornece as especificações para cada fenômenos dado em um espaço. Mas a passagem de uma apreensão a

outra só é possível no tempo. E em cada apreensão portanto, não se determina apenas o espaço, o lugar no sentido externo em que são dados os fenômenos, mas também o momento no tempo correspondente ao espaço determinado. A importância da síntese da apreensão reside portanto, sobretudo, no estabelecimento de uma relação entre o espaço e o tempo, pois é o tempo o lugar último que abarca as modificações sensíveis do espírito, e de outro lado «*determinação da experiência interna se enraíza na experiência externa*» (ARANTES, 2000, p. 25). Como diz Kant em correspondência:

«a necessidade da ligação das duas formas sensíveis, espaço e tempo, na determinação dos objetos de nossa intuição, de tal modo que o tempo, quando o próprio sujeito se torna objeto da representação, de vê ser representado como uma linha, assim como, inversamente, uma linha só pode ser pensada como quantum se for construída no tempo – essa idéia da ligação necessária do sentido interno como o sentido externo na determinação temporal de nossa existência parece-me provar a realidade objetiva das representações das coisas exteriores (contra o idealismo psicológico)» (citado por ARANTES, 2000, p. 25).

Essa determinação do tempo, de cada *agora*,⁶ referente a uma apreensão empírica qualquer, é sempre ao mesmo tempo, uma determinação do espaço, pois, é pelo espaço, enquanto forma do sentido externo, que nos são dadas as representações dos fenômenos externos. Ora, o tempo enquanto também ele é uma forma da intuição, também tem as mesmas propriedades do espaço. Também ele é dado como uma grandeza infinita e pode ser tomado como uma pré-imagem na imaginação, e a sinopse, que com relação ao espaço estabelece um limite ao sentido externo, com relação ao tempo, fornece o momento, o *agora*, no qual uma coisa dada *no espaço* pode ser recolhida ao sentido interno. Caso não houvesse

⁶ «A intuição empírica tem com efeito ao ente presente no *agora*, enquanto a síntese apreensiva tem o *agora*, quer dizer, o presente mesmo». (HEIDEGGER, 1996, p. 154).

este sentido interno, o tempo, a síntese não poderia passar de uma determinação à outra, como explica Heidegger:

«A intuição é apenas uma representação da multiplicidade – uma repraesentatio singularis – quando, na qualidade de ser receptiva, apreende e abarca <direta> e simultaneamente a multiplicidade que se oferece. A intuição é < sintética > em si. Esta síntese tem a peculiaridade de tomar < diretamente > um aspecto (imagem) das impressões que se oferecem no horizonte da sucessão dos agoras consecutivos. É um formar imagens imediato, no sentido que foi explicado. Mas forçosamente dispomos também de uma síntese apreensiva pura, uma vez que sem ela não poderíamos ter a representação do tempo, quer dizer, desta intuição pura. A síntese apreensiva pura não se realiza no horizonte do tempo, pelo contrário, é ela que forma o agora e a série de agoras» (HEIDEGGER, 1996, p. 154).

E na Crítica do Juízo (§27) há também uma passagem, na qual o espaço é relacionado, por conta da apreensão, com a idéia de progressão (com o tempo) e com a própria imaginação:

«A medida de um espaço (enquanto apreensão [Auffassung]) é simultaneamente a sua própria condição, portanto, é um movimento objetivo na imaginação e um progresso (Progressus)» (KANT, 2006, p. 125).

Mas, diz Kant também:

*«No que se refere ao espaço, porém, não há nele qualquer diferença **intrínseca** entre progressão e regressão, porquanto, sendo simultâneas todas as suas partes, é um agregado e não uma série» (B439).*

Ora, o espaço que pode ser medido só pode ser aquele que é apreendido pela síntese, como **sinopse**, e a passagem de uma sinopse a outra é este progresso na imaginação, que só pela síntese seguinte, a da reprodução, deixará entrever o tempo como sucessividade.⁷ Assim, como a intuição, que abarca uma multiplicidade

⁷ Como diz Lebrun, na terceira Crítica, «o objeto ainda não está presente, mas as condições de seu advento já estão dadas no vazio», e é possível «pressentir a objetividade nascer» (LEBRUN, 1993, p.

indefinida, porém limitada, fundada sobre as condições sensíveis a priori, a síntese da apreensão determina esta multiplicidade dando-lhe um lugar no espaço e um momento no tempo.

A imaginação, enquanto uma faculdade que pertence à sensibilidade, cuja característica principal é ser mera receptividade, na medida em que ela é a origem da síntese da apreensão, se revela também como uma faculdade da espontaneidade. O problema, portanto, é verificar como funciona esta espontaneidade da imaginação sem confundi-la com o entendimento. Isso ocorre porque, de acordo com Kant, *«toda a unidade formal na síntese da imaginação e, mediante esta unidade, também todo o uso empírico desta faculdade (na reconhecimento, reprodução, associação, apreensão)»*, funda-se sobre as categorias, na medida em que estas são os princípios da reconhecimento do diverso (A125). Também no texto da segunda edição Kant diz que a unidade sintética da apreensão

«só pode ser a da ligação do diverso de uma intuição dada em geral numa consciência originária, conforme as categorias, mas aplicada somente à nossa intuição sensível. Por conseguinte, toda a síntese, pela qual se torna possível a própria percepção (Wahrnehmung), está submetida às categorias» (B161).

Abstraindo-se de qualquer objeto que possa ser dado em uma intuição empírica, resta apenas a extensão de objeto, sua figura, dada em um horizonte limitado sobre um campo ilimitado de possibilidades (afinal o espaço e o tempo são grandezas infinitas). Ora, restando somente a característica espacial da figura (e seu momento único no tempo), a síntese é, portanto, a aplicação de uma categoria a este espaço e tempo, no caso, e segundo o exemplo de Kant, é a categoria da

563). Na Crítica da Razão Pura, a objetividade já nasceu, como as pedras no meio do caminho, que tornam perceptíveis as representações da intuição pura.

quantidade (B162), pois esta categoria tem como princípio: «*todas as intuições são grandezas extensivas*» (B202):

*«Assim, por exemplo, quando converto em percepção a intuição empírica de uma casa pela apreensão do diverso dessa intuição, tenho por fundamento a **unidade necessária do espaço** e da intuição sensível externa em geral e como que desenho a sua figura segundo a unidade sintética do diverso no espaço. mas, se abstrair da forma do espaço, esta mesma unidade sintética tem a sua sede no entendimento e é a categoria da síntese do homogêneo numa intuição em geral, ou seja, a categoria da **quantidade**, à qual deverá portanto ser totalmente conforme este síntese da apreensão, isto é, a percepção»* (B162).

Não se trata portanto de uma determinação do tempo pelo entendimento, mas sim de um uso das regras da espontaneidade *pela* imaginação que reúne em uma imagem a figura apreendida, ou, se aplicada a priori, é a síntese que forma o que já chamamos de «*pré-imagem*» (*Vorbildung*), e que percorre a série de espaços dados em vários momentos no tempo, como diz Kant em uma passagem dos Axiomas da intuição:

«Como a simples intuição, em todos os fenômenos, é o espaço ou o tempo, todo o fenômeno, como intuição, é grandeza extensiva, porque só pode ser conhecido na apreensão por síntese sucessiva (de parte para parte)» (B204).

Ou seja, de parte a parte, a síntese da apreensão organiza a multiplicidade dada na intuição, mas esta organização não é aquela própria do entendimento que julga e determina um objeto dado na intuição. A síntese da apreensão organiza todo o campo do sentido reunindo-o em si e formando dele aquela «*pré-imagem*», seja do espaço ou do tempo.

O que se tenta mostrar aqui é que a síntese da apreensão é um ato da imaginação, cuja função é concernente aos sentidos mas regida pelo entendimento:

A apreensão, enquanto primeiro modo desta síntese, é a **unidade da consciência** «na representação do espaço e tempo», mas «em si mesma condicionada pelo conteúdo intuído» (ALLISON, 1992 p. 253). O que quer dizer o seguinte: há uma imaginação, que é uma faculdade que pertence á sensibilidade. Mas ao ser caracterizada como dotada de uma espontaneidade produz, pela síntese, as representações do espaço e do tempo.

Essa produção é possível mediante a síntese que reúne em seu interior uma «pré-imagem» já intuída na imaginação e que mediante a presença de um objeto se converte em espaço e tempo, pois eu não os teria representado se não tivesse também um objeto que lhes fosse apresentado. Isso porque é o objeto que fornece a figura pela qual eu posso pressupor a existência anterior de um espaço. Então o espaço é como que um recorte na imaginação, cujo sentido, como visto anteriormente, se volta para o «fora», sem que o espaço mesmo seja algo de «fora». Uma vez que é preciso apreender uma multiplicidade dada, e limitada em uma visão de conjunto, que é a sinopse, a imaginação produz também uma representação desta passagem, ou melhor, a representação da condição pela qual é possível uma passagem, de um fenômeno a outro. Essa representação é a do tempo, outro recorte na imaginação, mas desta vez trata-se de um recorte interno, unidimensional (B47). A imaginação possui assim dois campos distintos pertencentes à sua própria natureza sensível. Um enquanto forma do sentido externo e outro forma do sentido interno.

O que ocorre é que, para que haja a passagem de um fenômeno a outro, de um momento a outro, é preciso que haja esta síntese da apreensão, cuja fonte é a própria imaginação e que, como uma «atenção da alma» faz a passagem sobre

aquilo que lhe permite fazer a passagem. A síntese da apreensão age conjuntamente sobre o espaço e sobre o tempo, na mesma medida em que os produz como representações: a síntese produz a representação do espaço e do tempo, assegurando a unidade de uma consciência sensível em *um aqui/agora*. A imaginação possui assim um campo sensível e um campo intelectual. Neste campo sensível não se encontra nada, a não ser a própria imaginação, que se desdobra nas representações do espaço e do tempo, *desde* que mediante a presença de um objeto ou daquele sentimento de orientação apontado acima. E de outro lado, mas concernente ao sentidos, se acha a espontaneidade que a caracteriza, na forma da apreensão.

Assim, a síntese da apreensão, enquanto primeiro modo da síntese transcendental da imaginação, toma das categorias a forma pela qual ela rompe o campo vazio da imaginação e instaura – mediante um objeto dado – as representações do espaço e do tempo, condição dos vários *presentes* que podem ser produzidos pelas diversas passagens de um fenômeno a outro. É a síntese da apreensão, que assegura a unidade do fenômeno que aparece à intuição pura, dando a esta intuição aquela unidade que *lhe* é própria e que será oposta à unidade da apercepção, instituída posteriormente pela síntese da recognição no conceito.

A imaginação reprodutiva

A síntese da reprodução, muito embora esteja vinculada diretamente com o próprio conceito de imaginação que Kant nos fornece⁸, parece relegada, segundo suas próprias palavras, não à filosofia transcendental, mas à psicologia. Este «abandono» da reprodutividade da imaginação é mostrado sobretudo no §24, na Dedução Transcendental da segunda edição da Crítica. Ali, Kant a distingue de uma imaginação «produtiva», na «*medida em que a imaginação é espontaneidade*» e é um exercício da síntese que «*pode determinar a priori o sentido, quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção*». Ou seja, a imaginação produtiva é responsável por aquela síntese espontânea, transcendental, que determina a sensibilidade em «*conformidade com as categorias*» (B151-152). Ao contrário, a imaginação reprodutiva está «*submetida a leis meramente empíricas, as da associação, e não contribui, portanto, para o esclarecimento da possibilidade de conhecimento a priori*», pelo que a imaginação reprodutiva tem lugar não na Crítica da Razão Pura, mas na Antropologia.⁹

Mas na Dedução de 1781, a reprodução tem um lugar bem determinado na exposição que Kant faz dos três modos da síntese da imaginação. E ali, na verdade, Kant menciona dois modos de se compreender a reprodução da imaginação. Em

⁸ A imaginação, diz Kant, «*é a faculdade de representar um objeto, mesmo sem a presença deste na intuição*» (B151).

⁹ É importante observar que, na Antropologia, a imaginação produtiva (*dichterisch*) não é criadora (*schöpferisch*), «*pois não é capaz de produzir uma representação sensível que nunca foi dada a nossa faculdade sentir, mas sempre se pode mostrar a sua matéria*» (Kant, 2006, pg.66); ou seja, aqui, a imaginação produtiva também está vinculada à experiência. Mas no início do mesmo parágrafo §28, à imaginação produtiva estão relacionadas as exposições da intuições pura do espaço e do tempo, coisa que Kant apresentou na primeira Crítica, em A100, onde ele afirma, sobre a apreensão, que sem ela «*não poderíamos ter a priori nem as representações do espaço, nem as do tempo*». Não se deve confundir, portanto, sobretudo neste parágrafo da Antropologia, as duas produtividades da imaginação. Também: «*Die Einbildungskraft ist nicht productiv in Ansehung der Empfindungen, sondern bloss <in Ansehung der> Anschauungen*» (Rx. 341).

primeiro lugar, é claro, Kant afirma aquilo que irá repetir na segunda edição: a síntese da reprodução é

«uma lei simplesmente empírica, aquela, segundo a qual, representações que frequentemente se têm sucedido ou acompanhado, acabam, finalmente, por se associar entre si, estabelecendo assim, uma ligação tal que, mesmo sem a presença do objeto, uma dessas representações faz passar o espírito à outra representação, segundo uma regra constante» (A100).

Mas esta lei empírica deve pressupor, porém, certas regras sob as quais os fenômenos estejam submetidos, regras que devem ser buscadas a priori, ou seja, independentemente da experiência: *«Deve portanto haver qualquer coisa que torne possível esta reprodução dos fenômenos, servindo de princípio a priori a uma unidade sintética e necessária dos fenômenos» (A101).* Ou seja, para que as representações possam se suceder ou acompanhar umas as outras, é preciso que haja, anteriormente a elas, a representação das condições de possibilidade pelas quais isto é possível. Ela instaura a regra constante pela qual a imagem do objeto perdura como tal no decorrer da passagem, regra sem a qual

«a nossa imaginação empírica não teria nunca nada a fazer que fosse conforme a sua faculdade, permanecendo oculta no íntimo do espírito como uma faculdade morta e desconhecida para nós próprios» (B100).

A síntese da apreensão fornece já, dado um objeto, as representações puras do espaço e do tempo, e neste sentido cabe dizer portanto, que a síntese da reprodução é a regra pela qual *estas representações puras* da sensibilidade podem ser reproduzidas. Não apenas a cor do cinábrio, nem seu peso, mas também, e sobretudo, aquelas condições puras da intuição, ou seja, as próprias representações do espaço e do tempo devem ser reproduzidas. Devido a esta característica da

reprodução, se suas regras podem ser praticadas a priori, como na apreensão, que produz as regras pelas quais são produzidas as representações do espaço e do tempo (A99-100), então a síntese da reprodução também deve pertencer «*aos atos transcendentais do espírito (Gemüth)*» (A102). Ou seja, se se trata de um ato *transcendental*, isto significa que a síntese da reprodução também deve ser tomada como uma *condição de possibilidade*. Mas condição de que? Questões semelhantes são feitas por Heidegger:

«*Mas não se considera que a imaginação pura é essencialmente produtiva? Como então pode lhe pertencer uma síntese reprodutiva? Mas não equivale reprodução pura a reprodução produtiva, isto é, a um disparate do tipo um ferro de madeira? Mas a reprodução pura é realmente um reproduzir produtivo?»* (HEIDEGGER, 1996, p. 156).

Para tentar responder o mais satisfatoriamente possível estas questões é preciso observar em primeiro lugar, que a síntese da apreensão, como visto anteriormente, é a síntese que produz as representações do espaço e do tempo, sendo por seu intermédio que as formas puras da intuição encontram sua exposição doutrinária na Estética Transcendental, sobretudo na exposição *Metafísica*. Mas nesta exposição, tanto o espaço quando o tempo possuem uma grandeza infinita dada. Esta infinidade encontra sua limitação justamente pelo fenômeno dado «*em um certo espaço e um certo tempo*» (DELEUZE, 1963, p. 20), cuja forma pura e limitada é a sinopse, que, sob o ponto de vista transcendental, não é outra coisa senão uma parte do espaço e uma parte do tempo:

«*A síntese assim definida não incide somente sobre a diversidade tal como aparece no espaço e no tempo, mas sobre a diversidade do espaço e tempo em si mesmos*» (DELEUZE, 1963, p. 20).

Com a síntese da reprodução, a parte do espaço e do tempo constituída na primeira síntese, pode ser deslocada de seu ponto inicial, independentemente das condições empíricas dadas inicialmente. Configura-se na reprodução o próprio caráter de sentido interno do tempo. Se na apreensão existe, pela sinopse, uma forma do espaço que se apresenta como figura ou uma posição, na reprodução existe, de modo independente do sentido externo a formação do tempo como sentido interno.

No primeiro capítulo, tentou-se mostrar como é que o espaço é a condição primeira pela qual é-nos dada a experiência. Tentou-se mostrar o espaço como sendo um sentido subjetivo *para* o fora, uma *direção para* o fora, na medida em que os sentimentos de esquerda e direita, muito embora representações da imaginação, são dirigidos para fora do sujeito. Com o tempo, o que ocorre é algo semelhante, porém sua direção não é voltada para o *fora*, mas para o *interior*, para outro tipo de *atentio*, como diria Agostinho:

«Isso porque, desaparecida a figura corporal que atuava sobre o sentido corporal, permanece na memória uma imagem desse objeto, imagem essa que pode levar a vontade a voltar-se novamente a ela com o olhar da alma. A informação passa-se assim para o interior, tal como do exterior o sentido era informado mediante o objeto sensível» (AGOSTINHO, 1994, p. 343).

Mas, no caso de Kant, tomando o ponto de vista das condições puras de possibilidade, aquela sinopse que engloba em uma única *atentio* um aqui/agora é retomada *apenas* em seu *agora*, *informando* o sentido interno com o próprio tempo. É a sinopse, portanto, que é retomada: «só é sucessiva a síntese das diversas partes pela qual apreendemos o espaço, só esta se produz no tempo e contém uma síntese» (B439). Mas este tempo, cuja direção é para o sentido interno, também é

fruto de uma síntese realizada de tal maneira que o espaço, antes ligado ao tempo pelo aqui/presente, pelo aqui/agora, é dispensado para dar lugar à esta direção interna do tempo. A síntese da reprodução é, tal como a apreensão, uma síntese que concerne à sensibilidade, mas de modo que ela mantém unidas as representações do espaço e do tempo independentemente do objeto intuído, pelo que o espaço no qual o objeto foi apreendido torna-se apenas uma referência que dá suporte à reprodução temporal:

«Se deixasse sempre escapar do pensamento as representações precedentes (as primeiras partes da linha, as partes precedentes do tempo ou as unidades representadas sucessivamente) e não as reproduzisse à medida que passo às seguintes, não poderia jamais reproduzir-se nenhuma representação completa, nem, nenhum dos pensamentos mencionados precedentemente, nem mesmo as representações fundamentais, mais puras e primeiras, do espaço e do tempo» (A102).

Deste modo, o alcance da síntese da reprodução se estende de um momento específico do tempo, até aquele momento no passado em que o tempo estava necessariamente ligado ao espaço pela síntese da apreensão¹⁰ (A 102). Na mesma passagem da Crítica do Juízo, o §27 citado anteriormente, Kant agora retoma a relação entre o tempo e a imaginação:

«a compreensão (Zusammenfassung) da pluralidade na unidade não do pensamento, mas da intuição, portanto daquilo que é sucessivamente apreendido em um instante, é ao contrário, um regresso (Regressus), que anula novamente a condição temporal no progresso da imaginação e torna intuível a simultaneidade. Ela é, pois (já que a série temporal é uma condição

¹⁰ Como nota Paulo Arantes, existe uma troca terminológica entre a exposição do espaço e do tempo, que indica mais proximamente as relações internas entre estas duas formas puras da sensibilidade. De um lado, Kant dá ao tempo justamente aquilo que deveria pertencer ao espaço, ao dizer que o tempo «*permanece e não muda*», e por outro lado, dá ao espaço «*uma determinação temporal*», ao utilizar o termo *zugleich* (simultaneamente) (ARANTES, 2000, p. 24). É essa unidade interna entre o espaço e o tempo que é o conteúdo puro da síntese da apreensão, mas o tempo só se torna perceptível pela presença de algo no espaço, que possa servir de referência para a reprodução.

do sentido interno e uma intuição), um movimento subjetivo da imaginação»
(KANT, 2006, p. 125).

Ou seja, enquanto na apreensão, o espaço é percorrido de parte a parte, em um progresso na imaginação, na reprodução, aquilo que é «*sucessivamente apreendido em um instante*» é sempre retomado a partir de um momento presente em direção ao que foi dado anteriormente, constituindo assim a série temporal, na imaginação, sendo que a síntese realiza esta ligação entre os dois momentos do tempo.

Temos assim, por parte da imaginação, uma síntese da reprodução cujo resultado é a representação do tempo:

«Com efeito, o tempo, que é a forma de toda representação, não pode exercer sua função de intuição senão sob a condição da síntese reprodutiva»
(HAVET, 1947, p. 29).

Ora, o próprio conceito de imaginação, como faculdade que pode intuir sem a presença do objeto, é assim amparado por esta síntese que tem justamente como tarefa a de trazer o objeto intuído de volta à presença ainda que apenas como uma imagem daquilo que foi apreendido anteriormente. Ou ainda, mais importante, aplicada a priori, tal como a primeira síntese, a síntese da reprodução reúne o tempo passado ao tempo que lhe é presente, dando um sentido mais radical à passagem de um momento a outro. A síntese da apreensão era também a apreensão do tempo, mas voltada para a consciência imediata de um fenômeno dado no espaço, no sentido externo. Eram vários espaços, cada um deles em vários *agoras*, percorridos pela síntese. Agora, a síntese da reprodução na imaginação percorre também a série de fenômenos dados em um tempo, mas sem descartar os que já lhe estão ausentes:

«É evidente que se quero traçar uma linha em pensamento, ou pensar o tempo de um meio dia a outro, ou apenas representar-me um certo número, devo em primeiro lugar conceber necessariamente, uma a uma, no meu pensamento, estas diversas representações» (A102).

Ao dispensar o espaço como fonte primordial do conhecimento empírico, a síntese da reprodução na imaginação estabelece uma relação mais próxima e mais radical com o tempo, enquanto este também é uma representação produzida pela apreensão. Essa relação da síntese da reprodução com o tempo é novamente articulada pela síntese transcendental da imaginação, que dará ao conceito a dimensão daquilo que «estava antes», portanto o passado:

«Com efeito, ela forma a possibilidade da reprodução em geral, e na verdade, traz para o olhar o horizonte do 'antes', mantendo-o previamente aberto. A síntese pura no modo da reprodução forma o passado em quanto tal. Isto quer dizer: a imaginação pura, concernente a este modo da síntese, é formadora do tempo» (HEIDEGGER, 1991, p. 182).

Portanto, a síntese da reprodução na imaginação usa sua função transcendental para fundar a própria faculdade da imaginação enquanto esta tem por princípio a associação, ou a síntese do diverso (A94). Na verdade, esta fundação permite mesmo que a síntese seja identificada com a própria imaginação transcendental:

«a síntese reprodutiva da imaginação pertence aos atos transcendentais do espírito (Gemüt) e, em vista disso, designaremos também esta faculdade por faculdade transcendental da imaginação» (A102).

Após promover o recorte necessário para o surgimento das formas do sentido externo e interno, a imaginação, ao trazer para si aquilo que foi apreendido, como que trabalha sozinha, fornecendo assim, através da reprodução, um vislumbre daquilo que lhe pertence como tal. Reprodução que é possível por uma síntese cujo

princípio é a espontaneidade da imaginação e aplicada sobre a imaginação enquanto receptividade. É modo pelo qual um objeto é trazido de volta à presença dos «*olhos do espírito*» (ARENDDT, 1993, p. 88), ainda que ele próprio esteja distante *no tempo*. A maneira específica pela qual este objeto é trazido, exige da imaginação uma linguagem própria, como diria Goethe:

«a fim de expressar novamente a seu modo o que a alma apreendeu, a fim de dar uma forma própria, designadora, a um objeto que ele retomou várias vezes, sem com isso, quando o retoma, ter a natureza mesma diante de si e sem também lembrar dela inteira e imensamente» (GOETHE, 2005, pg. 64).

Essa expressão tardia, que exige uma «*linguagem*», é a passagem que a reprodução faz entre um fenômeno e outro, sem que eles se percam em uma sensibilidade desregrada. Para que essa passagem seja um ato ordenado exige-se um princípio que a rege e que corresponde de algum modo à síntese da reprodução. É o princípio da afinidade que permite, não apenas a passagem de um objeto a outro no tempo com a conservação do primeiro, mas também a relação destes objetos entre si permitindo assim a apreensão de um todo, não pela exatidão das apreensões, mas por uma marca que é característica de cada objeto. É desse princípio que Kant nos falará no Apêndice à Dialética, quando a partir da exigência de uma *Grundkraft*, ele deduz os dois caminhos opostos que a razão pode percorrer com relação aos objetos da natureza:

«Ao princípio lógico dos gêneros, que postula a identidade, contrapõe-se um outro princípio, o das espécies, que requer a multiplicidade e diversidade das coisas, apesar da sua concordância no mesmo gênero» (B682).

Entre a identidade (que há de ser instituída pelo conceito) e a multiplicidade dada na intuição, encontra-se o princípio da afinidade como elo intermediário entre

as duas instâncias. No Apêndice mesmo Kant menciona o uso empírico destes princípios:

«se agora invertêssemos a ordem dos princípios citados para os adaptar ao uso da experiência, os princípios da unidade sistemática bem poderiam situar-se assim: diversidade, afinidade e unidade» (B662).

É certo que Kant, nas passagens do Apêndice, está falando da razão como um todo, mas não é apenas ali que Kant menciona o princípio da afinidade como sendo o intermédio entre a diversidade e a unidade. Também na Dedução da Primeira Edição Kant evoca o princípio da afinidade como um

*«princípio objetivo, isto é, captável a priori, anteriormente a todas as leis empíricas da imaginação sobre o qual repousam a possibilidade e mesmo a necessidade de uma lei extensiva a todos os fenômenos, que consiste em tê-los a todos como dados dos sentidos, suscetíveis de se associarem entre si e sujeitos as regras **universais** de uma ligação completa na reprodução» (A122).*

Caso não houvesse um tal princípio que fundamentasse a reprodução na imaginação haveria uma

«multidão de percepções e mesmo toda uma sensibilidade, onde muitas consciências empíricas se encontrariam no meu espírito, mas separadas sem que pertencessem a uma consciência única de mim próprio, o que é impossível» (A122).

Então temos que a síntese da reprodução é a própria faculdade da imaginação que se desdobra de um lado em um tipo de apreensão do sensível e de outro na instituição de uma regra pela qual essa apreensão é possível, sendo possível também a compreensão desta síntese sob um ponto de vista transcendental. E é este momento em que finalmente vem à luz a função primordial da imaginação: a ligação entre a intuição e o entendimento, mediante um princípio de afinidade. Como diz Kant:

«Ainda que pareça estranho, resulta claro do precedente, que apenas mediante esta função transcendental da imaginação se tornam mesmo possíveis a afinidade dos fenômenos, com ela a associação e, por esta última, finalmente, a reprodução segundo leis, por conseguinte, a própria experiência, porque sem ela não haveria jamais nenhuns conceitos de objetos na experiência» (A123).

A apercepção e a reconhecimento no conceito

Por fim, há a síntese da reconhecimento no conceito. É a síntese que deve reunir em um conceito o diverso dado em uma intuição e reproduzido na imaginação. É por intermédio desta síntese que o múltiplo dado em uma intuição pode ser *pensado*. Um objeto dado, apreendido em uma intuição, pode ser reproduzido mediante a síntese reprodutiva. Mas para que este objeto possa ser pensado no conceito, é necessário uma síntese que reúna sob este conceito todo o múltiplo. Assim um objeto que é agora, neste momento, pode também ser intuído posteriormente sem que sua presença seja necessária, lembrando assim o momento passado. Mas essa presença precisa ser pensada sob um conceito de modo que no futuro este objeto possa ser «o mesmo» objeto pensado anteriormente: «*É a regra de unificação do diverso que funda a objetividade de nossa representação, isto é, sua reprodutibilidade universal*» (HAVET, 1946, p. 33). Eu olho uma mesa agora. Se eu deixar de vê-la, de a ter diante dos olhos, posso no entanto ter ainda sua forma e intuí-la e reproduzi-la de acordo com o que me foi dado anteriormente diante dos olhos. Mas não basta que a mesa seja intuída infinitamente. É necessário simplesmente que ela *seja mesa* e não outra coisa qualquer. Esse *ser mesa* é a determinação do pensamento mediante síntese que reúne o múltiplo intuído (que

detém determinada *forma*) e, de acordo com essa forma, determina-o: mesa.

Quando volto meu olhar para o tal objeto ele ainda é mesa:

«Se eu digo: <esta mesa>, tudo se passa como se a intuição dissesse <esta> e o entendimento completasse: <mesa>. <Esta> relaciona-se apenas com esse item específico; <mesa> o identifica e torna o objeto comunicável» (ARENDT, 2003, p. 122).

A síntese da reconhecimento pressupõe necessariamente uma diversidade dada em uma intuição, apreendida e reproduzida pela sínteses da apreensão e da reprodução. Ou ainda, sempre levando em conta que as sínteses produzem as representações do espaço e do tempo, a síntese da reconhecimento deve reunir em um conceito exatamente aquelas representações do *tempo*, ou do tempo dado como uma sinopse. Mas aqui, no momento da reconhecimento no conceito, a imaginação abre espaço para outra relação que ela possui, para além daquela com as formas da sensibilidade:

«Sem a consciência de que aquilo que nós pensamos é precisamente o mesmo que pensávamos no instante anterior, seria vã toda a reprodução na série das representações. Pois haveria no estado atual uma nova representação, que não pertenceria ao ato pelo qual devia ser pouco a pouco, produzida, e o diverso dessa representação não formaria nunca um todo, porque lhe faltava a unidade, que só a consciência lhe pode alcançar» (A103).

Ou seja, a imaginação se vincula agora ao entendimento legislador, a consciência, através da qual o múltiplo intuído e reproduzido na imaginação é subsumido em uma unidade pelo conceito: *«Com efeito esta consciência una é que reúne numa representação o diverso, sucessivamente intuído e depois também reproduzido (A103).*

A razão disso é que os atos sintéticos da imaginação não são suficientes para produzir o conhecimento, pelo que o conhecimento de um objeto

«implica duas coisas que extravasam a própria síntese: ele implica a consciência ou, mais precisamente, a pertença das representações a uma mesma consciência na qual devem estar ligadas» (DELEUZE, 1963, p. 20).

A imaginação produz certas regras pelas quais, como visto acima, as representações do espaço e do tempo são produzidas e estabelecidas como condições de possibilidade da sensibilidade. Mas a sensibilidade somente não nos fornece nenhuma necessidade para o conhecimento dos objetos. Ela apenas limita o horizonte do conhecimento, dando aquilo que Kant designa por *«algo em geral = X»*, um objeto *«correspondente ao conhecimento, e por conseqüência também distinto deste»* (A104). Este algo em geral X é uma multiplicidade intuída porém não ainda *pensada*, ou seja, é uma multiplicidade desprovida das regras da consciência, ou ainda, desprovida daquela representação do *eu penso*, que *«deve poder acompanhar todas as minhas representações»*, como dirá Kant no §16 da segunda edição.

Mas é importante observar que Kant menciona o fato de que, a unidade das representações pela qual a multiplicidade é *conhecida*, não será nunca uma regra válida universalmente se ela se fundar em dados empíricos. Nunca será identificada e *«comunicável»*. Como diz Havet: *«A necessidade de uma síntese da reconhecimento não exprime outra coisa que a necessidade de relacionar o diverso reproduzido ao objeto»* (HAVET, 1946, p. 32).

É preciso, afinal, que esta regra seja pensada também sob o ponto de vista transcendental. Pelo que temos agora, de um lado, uma sensibilidade pura, uma intuição que precisa ser igualmente produzida pelas regras da síntese (apreensão e reprodução) (A105); e de outro lado temos uma consciência de si, que reúne em si mesma as representações das regras pelas quais a multiplicidade da intuição deve

ser reconhecida. Esta consciência de si Kant a chama de *apercepção transcendental*:

«A síntese das representações assenta sobre a imaginação; porém, a unidade sintética das mesmas (requeridas para o juízo), descansa sobre a unidade da apercepção» (B194).

Esta unidade da apercepção é «*pura, originária e imutável*» e, além disso, ela «*precede todos os dados das intuições e em relação à qual é somente possível toda a representação de objetos*» (A107). A síntese da reconhecimento, é então um ato da imaginação, subordinada porém, a esta unidade originária da apercepção, que instaura as regras pelas quais este múltiplo dado na intuição é reunido em um conceito:

«O que constitui o conhecimento não é simplesmente o ato pelo qual se faz a síntese do diverso, mas o ato pelo qual se refere a um objeto o diverso representado (reconhecimento: é uma mesa, é uma maçã, é tal ou tal objeto)» (DELEUZE, 1963, p. 21).

Dizendo de outro modo, a imaginação produz as regras pelas quais as representações do tempo e do espaço são produzidas, produz e reproduz as sinopses, constituídas mediante a presença dos fenômenos. Como correlata destas sinopses, surge outra síntese da imaginação, a reconhecimento no conceito, que tem por objetivo entregar ao entendimento esta multiplicidade de sinopses, pelo que o correlato sensível de um conceito puro, ou de uma categoria, é um «*objeto não empírico, isto é transcendental = X*» (A109). É quando a imaginação, muito embora não produza as categorias, procede categorialmente,¹¹ adquirindo assim, uma

¹¹ «Ela não é uma faculdade dos conceitos, mas seu modo de proceder é categorial». (SCHMIDT, 1924, p. 24).

função intelectual: «*A apercepção é que precisa ser unida à imaginação para tornar sua função intelectual*» (A124).

Deste modo a síntese da reconção no conceito, sob o ponto de vista das condições de possibilidade do conhecimento, é o reconhecimento de um tempo sintetizado referido aos conceitos puros do entendimento, sendo a imaginação, portanto, a faculdade que

«encarna precisamente a mediação, opera a síntese que relaciona os fenômenos ao entendimento como única faculdade que legisla no interesse de conhecer» (DELEUZE, 1963, p. 23).

3 CAPÍTULO – OS ESQUEMAS E OS PRINCÍPIOS

Compreendendo que as categorias exprimem o objeto através de uma determinação do tempo, e também que o entendimento é propriamente a faculdade legisladora; é necessário passar agora para uma compreensão das condições pelas quais o entendimento exerce este poder legislador sobre a sensibilidade. Essa legislação é algo como uma expressão da sensibilidade. Por expressão da sensibilidade pode-se entender aqui, algo como uma certa «configuração», um «plano» e, na verdade, o próprio esquema que é atribuído pela imaginação ao entendimento e pelo qual ele adquire as condições que lhe possibilitam uma determinação transcendental do tempo:

«...uma determinação transcendental do tempo é homogênea à categoria (que constitui sua unidade), na medida que é universal e repousa sobre uma regra a priori» (B177).

É o que significa dizer com Kant, que a Lógica Transcendental é uma lógica que se ocupa *«da origem dos nossos conhecimentos dos objetos, na medida em que tal origem não pode ser atribuída aos objetos»* (B80). Isso revela afinal uma reciprocidade entre o entendimento e a imaginação: se a imaginação, que pertence às faculdades sensíveis, tem um modo de proceder que é categorial, o entendimento em contrapartida exprime de algum modo, através dos esquemas, a sensibilidade.

Se o pensar é por meio das categorias, e as categorias só podem conhecer algo por meio de sua ligação com o tempo, então o problema que surge no interior de uma investigação sobre a imaginação é justamente o de saber como se dá essa ligação. A relação entre o pensamento e o tempo só é possível porque o

pensamento tem como condição o esquema. E é aí que a imaginação exerce seu papel mais importante.

Os esquemas

A partir do que foi visto acima, já é possível observar agora, como se procedem as relações entre as sínteses na imaginação e o esquematismo. A função do esquema, mais próxima do sensível que do entendimento, é corroborada pelo fato de que a doutrina do esquematismo é justamente a parte que trata da condição sensível, pela qual é possível a aplicação dos conceitos do entendimento. Só é possível a reprodução de uma imagem dada mediante uma síntese que a resgate de um momento que se encontra em um passado – a reprodução – no qual uma tal imagem correspondia diretamente a um fenômeno dado em um sentido externo, no espaço.

A síntese da reprodução distingue-se da simples apreensão justamente pela possibilidade que ela permite de conectar as imagens apreendidas em um momento anterior com imagens ou fenômenos que se apresentam a cada momento. Sem uma tal síntese não seria possível passar de uma imagem à outra, mas também não seria possível organizar no sensível as imagens apreendidas inicialmente. Eis aí, pela reprodução, a constituição da temporalidade.

Mas não basta que as formas puras da intuição, e espaço e o tempo, sejam produzidas pelas sínteses da apreensão e da reprodução. A sensibilidade, cujas formas puras são produzidas pelas sínteses da apreensão e reprodução, e o entendimento que dá as regras para a constituição das sínteses da imaginação,

continuam sendo faculdades heterogêneas devendo portanto haver um meio através do qual a sensibilidade possa ser subsumida a um conceito.

Em primeiro lugar, a tarefa do esquema consiste em comparar as diferentes imagens apreendidas e selecionar nestas imagens aquilo que em cada uma delas permite considerar uma homogeneidade entre as partes distintas, pelo que o esquema é o resultado organizado de uma combinação de imagens, apreendidas e reproduzidas pela síntese da imaginação, na qual prevalece aquilo que destas imagens é homogêneo:

«assim, possui homogeneidade com o conceito geométrico puro de um círculo, o conceito empírico de um prato, na medida em que o redondo, que no primeiro é pensado, se pode intuir neste último» (B176).

Este exemplo de Kant pode corroborar o que se pensa sobre o esquema. Tanto o conceito de prato, quanto o conceito de círculo, são referidos a algo dado em uma intuição, mesmo sendo um deles empírico e outro puro. O esquema recai sobre aquilo que dos dois dados *sensíveis* é homogêneo, a saber, o redondo que é comum tanto ao prato quando ao círculo.

A maneira específica pela qual os objetos são trazidos aos «*olhos do espírito*», ou ainda, o modo pelo qual os diversos tempos podem ser ligados em afinidade e numa ordem sucessiva, sendo determinados finalmente por um conceito, exige da imaginação, para usar algumas palavras de Goethe, algo como uma linguagem própria. Pode se dizer que a imaginação

*«inventa para si um modo, cria para si mesmo uma linguagem, a fim de expressar novamente **a seu modo** o que a alma apreendeu, a fim de dar uma **forma própria**, designadora, a um objeto que ela retomou várias vezes, sem com isso, quando o retoma, ter a natureza mesma diante de si e sem também lembrar dela **inteira e imensamente**» (GOETHE, 2005, pg. 64).*

Essa invenção da imaginação, esta «linguagem», é o que possibilita a passagem que a reprodução faz entre um fenômeno e outro, sem que eles se percam em uma sensibilidade desregrada, de modo que o resultado desta regulamentação possa ser subsumido a um conceito. Em Kant, essa «linguagem» é o **esquema**, que deve ser «*por um lado, intelectual e, por outro sensível*» , um «*terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo*» (B177).

É através do *esquema* que a imaginação fornece, não apenas a imagem de um objeto que já não se encontra mais presente, mas principalmente, é pelo esquema que a imaginação pode *compor com* imagens que não precisam se referir imediatamente a quaisquer objetos dados numa experiência, mas que podem ser constantemente apreendidos e eles mesmos *reproduzidos* na imaginação ou, dizendo com Höffe: «*os esquemas transcendentais se baseiam na forma pura da intuição da temporalidade, na simples sucessão*» (HÖFFE, 2005, p. 116). É pelo esquema que a imaginação permite que o diverso dado na intuição seja ordenado *no tempo* e subsumido a um conceito, pois a doutrina do esquematismo é justamente a parte que trata «*da condição sensível, a única que permite o uso dos conceitos do entendimento*» (B175).

Deve-se observar aqui, que estas condições sensíveis das quais trata o esquematismo, já não são as mesmas da simples apreensão sensível. Sem a síntese da reprodução não seria possível passar de uma imagem à outra, mas também – daí a segunda função da imaginação – não seria possível organizar no sensível, pelo esquema, as imagens apreendidas inicialmente, de modo que elas

possam ser subsumidas aos conceitos do entendimento. Como diz Deleuze: «O esquema supõe a síntese» (DELEUZE, 1963, p. 25).

Esta organização, esta esquematização, consiste na comparação de diferentes imagens apreendidas (ainda que a diferença seja apenas temporal) e selecionar nestas imagens aquilo que, em cada uma delas, se considera uma homogeneidade entre as partes distintas, como diz Allison:

«Por *«condições sensíveis»* para o emprego de um conceito, Kant entende os traços ou propriedades específicos do que é dado sensivelmente e que manifesta ou corresponde ao que é pensado no conceito» (ALLISON, 1992, p. 274).

O esquema permite, portanto, «*apreender o que é característico nos objetos e expressá-lo de modo captável»* (GOETHE, 2005, p. 68), servindo de elo intermediário entre uma sensibilidade expressa na temporalidade constituída sinteticamente pela reprodução, e a categoria que não subsume todas as imagens, mas *apenas* aquilo que delas é homogêneo.

A comunicabilidade do objeto (e sua conseqüente universalidade) – lembrando do exemplo de Hannah Arendt sobre a *mesa* – só é possível assim, por esta linguagem esquemática que identifica, em uma multiplicidade dada numa intuição, uma certa homogeneidade entre as formas, que se torna então o conteúdo de um conceito. Se eu digo «*mesa*», é um conceito que vale para qualquer mesa em geral, ainda que empiricamente qualquer mesa já seja uma mesa em particular. O esquema é portanto o que permite a passagem do que é sensível (produzido pela imaginação) para o intelectual, ou seja, é a condição de possibilidade que um conceito seja aplicado a um fenômeno dado: «*Deste modo os conceitos recebem uma sensibilização especial e ganham uma inevitável capacidade cognitiva e*

interpretativa» (MARQUES, 2003, p. 154). Por meio do esquema «*as intuições são adaptadas a conceitos e estes adaptados a intuições*» (HÖFFE, 2005 p. 113). Fazendo uso novamente de uma passagem de Goethe, talvez seja possível compreender o que é esta *adaptação*:

«*Vemos que esta espécie de imitação é aplicada mais habilmente a objetos que, em um todo maior, possuem muitos pequenos objetos subordinados. Estes últimos devem ser sacrificados, caso deva ser alcançada a expressão **universal** do objeto maior, como ocorre, por exemplo, em paisagens, nas quais perderíamos inteiramente o propósito caso quiséssemos nos deter ansiosamente no que é singular e não determinar o conceito do todo*» (GOETHE, 2005, p. 65).

A paisagem da multiplicidade é simplificada pelo esquema, que facilita ao conceito a sua universalidade. É pelo esquema que os conceitos podem «*soletrar os fenômenos a fim de os poder ler como experiência*» (KANT, 1987, p. 89). É esta homogeneidade, este princípio associativo puro, representado pelo esquema transcendental, que tornará possível a aplicação dos conceitos, e todo o resto – «*os pequenos objetos subordinados*», como diria Goethe – é «*sacrificado*». Assim, estruturando «*adequadamente a realidade concreta da vida em sua variedade multicolor conforme aos conceitos e às regras apreendidas*» (HÖFFE, 2005, 113), o esquema é organização de uma combinação de imagens *reprodutíveis*, na qual prevalece aquilo que, destas imagens – ou ainda, e o que é mais importante, aquilo que das *sinopses sucessivas puras, ou seja dos vários tempos sucessivos* – é homogêneo, sem que este homogêneo mesmo seja outra imagem, ou a própria representação do tempo. Ao contrário, estas características homogêneas é que se tornarão os conteúdos dos conceitos, sendo estes últimos «*completamente heterogêneos*» comparados com as formas da intuição (B176). E, mais do que isso,

são estes pedaços de tempo, estes momentos essenciais de uma temporalidade esquematizada é que se tornarão de fato os conteúdos das categorias, reconhecidos em um conceito.

O esquema nada mais é, portanto, que a condição de possibilidade da determinação do tempo pelas categorias. É um «plano», uma «armação», que permite que as categorias adquiram um modo através do qual elas possam ser aplicadas ao tempo; ou dizendo ao contrário, é um modo pelo qual o tempo pode se tornar adequadamente *adaptável* às categorias. De um lado, este plano deve estar de acordo com as categorias, na medida em que a determinação do tempo esteja de acordo com as leis do entendimento; e de outro lado, deve estar de acordo com o fenômenos reproduzidos em um tempo.

O ponto central de uma investigação acerca da imaginação está portanto em compreender como é que as categorias podem determinar o tempo e como se deve operar esta passagem do sensível para o intelectual. Se deve haver uma homogeneidade entre a categoria e a intuição pura, é porque a categoria, para determinar o tempo e o espaço, deve de alguma maneira exprimi-los, ou seja, ela deve estar de algum modo configurada para que ela mesma já contenha em si a possibilidade de determiná-los: «*As categorias, os conceitos puros do entendimento, são juízos sintéticos que operam como condições da virtualidade da experiência*» (TORRES, 2004, p. 41). Esta *possibilidade* de determinar o tempo diz tão somente que a categoria deve ao tempo sua própria condição. Isto que ela deve ao tempo é possível mediante o esquema. O esquema dá às categorias a «armação» necessária para que ela possa determinar o tempo pois, as categorias seriam vazias se não fossem já direcionadas espontaneamente ao tempo:

«os esquemas não são mais que determinações **a priori** do tempo, segundo regras; e essas determinações referem-se, pela ordem das categorias, respectivamente à série do tempo, ao conteúdo do tempo, à ordem do tempo e, por fim, ao conjunto do tempo no que toca a todos os objetos possíveis» (B185).

Ou seja, os esquemas fornecem as condições de possibilidade de aplicação das categorias ao fenômeno dado no espaço e no tempo, ou ainda, o esquema é a condição pela qual *certos espaços e certos tempos* são subsumidos a uma categoria.

Os quatro modos produzidos pela imaginação de se esquematizar o tempo, devem certamente corresponder às categorias:

O esquema da **quantidade** determina o objeto na *série* do tempo: «o esquema puro da quantidade (*quantitas*) [...] é o número, que é uma representação que engloba a adição sucessiva da unidade à unidade (do homogêneo)» (B182). Ou seja, as categorias da quantidade exprimem, através do esquema, a constituição do real sob o ponto de vista de sua constituição extensiva, de sua forma. Ou ainda, o esquema da quantidade exprime a condição pela qual o conceito puro apreende um fenômeno no espaço, pois a forma é um atributo possível *no* espaço.

O esquema da **qualidade** é que determina o objeto enquanto *conteúdo* do tempo: «o esquema da qualidade é a produção do real no tempo enquanto *sensação*» (B183). A qualidade diz respeito à constituição do real, ou ainda, diz respeito a apreensão da matéria e de sua variação na sensação.

Os esquemas da **relação** exprimem os três modos com os quais as categorias se relacionam com o tempo, no que diz respeito à sua ordem. «O esquema da substância é a permanência do real no tempo» (B183). Ou seja, a

categoria da substância é de tal modo que o que ela exprime, no que se refere ao tempo, é a permanência no tempo, pois que o tempo mesmo é permanente, é uma grandeza infinita (B47), não podendo entretanto ser percebido por si só. «*O esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real, que, uma vez posto arbitrariamente, sempre é seguido de outra coisa*» (B183). A imagem do tempo é sucessividade, não é o tempo entretanto que flui, mas as determinações sucessivas do real que sucedem-se umas às outras. A categoria da causalidade exprime assim o princípio da causalidade e desta maneira determina, através do esquema, o objeto enquanto pertencente à uma série no tempo. E por fim o esquema da causalidade que é «*a simultaneidade das determinações de uma com as da outra, segundo uma regra geral*» (B183). O categoria da simultaneidade apreende o objeto enquanto pertencente à uma comunidade que se relaciona no mesmo tempo.

E por último há os esquemas da **modalidade**. «*O esquema da possibilidade é o acordo da síntese de representações diversas com as condições do tempo em geral*» (B184). Uma coisa somente é possível se concorda com as condições do conhecimento. Exprime simplesmente se uma coisa *pode* ou não existir. Se ela *existe* ou não é o esquema da realidade (*Wirklichkeit*), que «*é a existência num tempo determinado*» (B184). As duas primeiras categorias da modalidade dizem respeito à possibilidade e à existência efetiva de uma coisa. Uma coisa possível *pode* existir, uma coisa impossível – que não concorde com as condições de conhecimento – não pode ser, não existe. O esquema da necessidade exprime a permanência de uma coisa no tempo: é «*a existência de um objeto em todo o tempo*» (B184).

Estes são os esquemas produzidos pela imaginação transcendental. Sua função é conferir às categorias uma significação de modo que elas possam determinar corretamente o fenômeno dado, limitando-as ao seu uso *na experiência*: «*Daí que o esquema seja, propriamente, só o fenômeno ou o conceito sensível de um objeto, em concordância com a categoria*» (B186).

Os princípios

Determinar mediante regras, porém, significa determinar mediante os princípios puros do entendimento, «*que não são mais do que regras para o uso objetivo*» (B200) das categorias. São estes princípios que dão os conceitos do entendimento e «*que contém a condição e como que o expoente de uma regra em geral*» (B198). É por causa disso que os princípios seguem a ordem das categorias: são os axiomas da intuição, as antecipações da percepção, as analogias da experiência e os postulados do pensamento empírico em geral.

Eles servem de regras que possibilitam às categorias a determinação do objeto no tempo. Mas não apenas isso. Sob o ponto de vista transcendental, ou seja, independente da experiência, é possível averiguar, com *base nestes princípios*, de que maneira as categorias exprimem já em si o tempo e o espaço, isto é, é possível ver que elas em seu uso possuem, por conta dos esquemas puros, a característica necessária que lhe permite a referência necessária à intuição pura. Como diz o próprio Kant:

«*Estes princípios autorizam-nos apenas a encadear os fenômenos segundo uma analogia com a unidade lógica e universal dos conceitos e, portanto, a servirmo-nos, no próprio princípio, da categoria; mas, na sua execução (na aplicação dos fenômenos), utilizaremos, em lugar deste princípio,*

o esquema da categoria, como chave do uso desta ou, de preferência, colocaremos a par da categoria esse esquema, como condição restritiva, dando-lhe o nome de fórmula do princípio» (B224).

É por isso que a exposição dos princípios pode ser usada para explicar de maneira mais adequada a própria doutrina do esquematismo, pois, na medida em que é o *esquema* o elo entre a intuição e o conceito, é ele mesmo a «essência da experiência» (HEIDEGGER, 1992, p. 229). Ou como diz Allison:

«Cada um destes princípios, [...], pode ser caracterizado como um juízo sintético a priori que afirma que um esquema particular funciona como uma condição necessária da possibilidade da experiência» (ALLISON, 1992, p. 303).

O princípio que constitui a regra da quantidade diz o seguinte: «*Todas as intuições são grandezas extensivas*» (B202). A outra forma do princípio diz também o seguinte: «*Todos os fenômenos, do ponto de vista da sua intuição, são grandezas extensivas*» (A162). Este é o princípio que fornece a regra mediante a qual a categoria da quantidade se refere ao dado em uma intuição. Tudo o que é dado em uma intuição é dotado de uma forma.

Segundo Kant, a imagem pura de todas as quantidades é o espaço no que diz respeito ao sentido externo, e o tempo ao sentido interno. As imagens puras do espaço e do tempo possuem, assim, enquanto imagens puras, uma certa grandeza. No caso da categoria da quantidade trata-se de uma grandeza *extensiva*. A extensividade do espaço e do tempo é inicialmente apresentada *como* uma grandeza infinita. Infinita porque cada espaço e cada tempo é uma parte limitada do espaço e do tempo enquanto o todo. Isto é, o espaço e o tempo são condições de possibilidade de cada parte, de cada agora. Cada lugar, cada agora, é um e o

mesmo espaço e tempo. O todo do espaço e do tempo precedem as partes nas quais eles podem ser divididos. A grandeza (*Grösse*) da qual uma intuição é dotada é um *quantum*: «Na grandeza enquanto *quantum*, no que é dotado de grandeza, o todo, precede as partes» (HEIDEGGER, 1992, p. 189). O que quer dizer que o *quantum* do qual uma intuição é dotada é condição para que a grandeza de um objeto seja medida em *quantitas*, em quantidade (*Menge*). Se o espaço e o tempo são condições de possibilidade de um fenômeno, sob o ponto de vista da quantidade o próprio espaço e o tempo devem ser dotados de um *quantum*, uma grandeza que precede a possibilidade de que ela seja mensurável. Essa é a regra (que é o próprio princípio) mediante a qual a categoria da quantidade pode ser aplicada ao objeto (*Gegenstand*) dado em uma intuição.

A adição sucessiva da qual se fala na fórmula do esquema da quantidade, é a condição de possibilidade de que aquilo que é dado em uma intuição seja medido. A mensurabilidade de uma extensão, mesmo que seja apenas possível no sentido externo, no espaço, tem antes a condição do sentido interno, o tempo. Isso quer dizer o seguinte: o tempo, quando deve ser apreendido como uma grandeza extensiva espacializa-se, ou seja, só pode ser medido como espaço. Quando meço uma mesa, prossigo de um ponto a outro no espaço, daqui para ali, mas também de um agora à outro, no tempo:

«não posso ter a representação de uma linha, por pequena que seja, se não a traçar em pensamento, ou seja, sem produzir as suas partes, sucessivamente, a partir de um ponto e desse modo retraçar esta intuição. O mesmo se passa com qualquer parte do tempo, por mínima que seja. Nela penso apenas a progressão sucessiva de um instante para o outro, o que origina, por fim, somadas todas as partes do tempo, determinada quantidade de tempo» (B203).

O modo como as categorias da quantidade exprimem a intuição, sob o ponto de vista transcendental, é levando em conta a possibilidade de que ela pode ser medida, é tomando-a como condição de uma grandeza extensiva, pela síntese da apreensão, pois tudo o que é dado em uma intuição como fenômeno possui uma determinada forma, cuja representação pura no sentido externo é o espaço e no sentido interno é o tempo.

O princípio das antecipações da percepção é o seguinte: «*Em todos os fenômenos o real (das Reale), que é o objeto da sensação, tem uma grandeza intensiva, isto é um grau*» (B207). Ou também:

«*O princípio que antecipa todas as percepções (Wahrnehmungen) como tais exprime-se assim: em todos os fenômenos, a sensação e o real que lhe corresponde no objeto (realitas phaenomenon) têm uma grandeza intensiva, isto é, um grau*» (A166).

Isto quer dizer o seguinte: as categorias da qualidade devem, de acordo com este princípio, exprimir o modo pelo qual uma sensação (*Empfindung*) pode variar, isto é, o modo pelo qual o fenômeno pode variar sua grandeza intensiva e, no tempo, passar da realidade à negação. Essa variação da grandeza intensiva da sensação é o que significa dizer que o real (*Reale*) tem um grau. A sensação só varia em grau porque o real também varia. Isso que é real, *res*, é a coisa (*Sache*) mesma. A categoria da realidade diz apenas que se trata da constituição de uma coisa sob o ponto de vista de uma sensação. O real é a coisa enquanto objeto *possível* de ser determinado no espaço e no tempo.

À esse preenchimento na intuição pura deve corresponder uma sensação. A sensação não é uma representação objetiva e não se encontra nela representação do espaço ou do tempo, pois o espaço e o tempo não podem ser sentidos por si

mesmos. Essa propriedade da sensação deriva do fato de que a coisa, o *isto*, que é dado como *res* possui uma grandeza (*quantum*) que, embora também seja matemática (como a da qualidade), não é uma grandeza extensiva, mas *intensiva*: «*mediante a sua apreensão em que a consciência empírica pode crescer em determinado tempo, desde o nada = 0 até à sua medida dada*» (B208). Uma pedra possui uma determinada grandeza e proporciona uma sensação. Se eu a partir ao meio, a sensação produzida será outra. Se ela for totalmente desintegrada deixará mesmo de ser pedra. Assim é possível passar da realidade (*Realität*) de uma sensação à negação completa, mediante a supressão da consciência empírica de um fenômeno, ou da percepção (*Wahrnehmung*)

A consciência formal, que é o que resta abstraindo-se da percepção, é assim antecipadora da percepção. Antecipadora porque esta consciência deve – mediante o princípio das antecipações, que é a regra mediante a qual a categoria da qualidade é aplicada aos fenômenos – exprimir a *possibilidade* de uma intuição empírica que varia no espaço e no tempo. Essa possibilidade é dada pela própria constituição do tempo e do espaço, como intuições puras. O que é antecipado é a condição mesma de que uma intuição seja preenchida pelo fenômeno, justamente por não ser possível sentir o tempo ou o espaço eles mesmos. Ou seja, pode-se dizer agora que a regra pela qual as condições sensíveis são antecipadas é aplicada pela síntese da apreensão da imaginação:

«*A apreensão, mediante a simples sensação, preenche apenas um instante (desde que eu não considere, é claro, a sucessão de várias sensações)*» (B209).

O tempo e o espaço *devem* ser preenchidos para que haja conhecimento, mas para que o próprio espaço e tempo sejam percebidos. Percebidos na

determinação do real, o espaço e o tempo fornecem, como visto acima, um *quantum*, que permite uma *quantitas*. Então a *quantitas*, no que diz respeito à categoria da qualidade, é um *grau*. Assim o modo pelo qual a categoria da qualidade exprime o espaço e o tempo, é mediante seu preenchimento por um fenômeno, quando se leva em conta o grau da realidade, ou seja, a variação do real apreendida em uma sensação.

O princípio das analogias da experiência se exprime da seguinte maneira: «A experiência só é possível pela representação de uma ligação necessária das percepções» (B218). Em A 177, na primeira edição da Crítica, o princípio é expresso assim: «*Todos os fenômenos estão, quanto a sua existência, submetidos a priori a regras que determinam a relação entre eles em um tempo*». As analogias da experiência mostram o modo através do qual, pelas categorias, um objeto é posto em relação com outros objetos no tempo. É o que justamente significa analogia:

«Na filosofia, porém, analogia não é a igualdade de duas relações quantitativas, mas de relações qualitativas, nas quais, dados três membros, apenas posso conhecer e dar a priori a relação com um quarto, mas não esse próprio quarto membro; tenho, sim, uma regra para o procurar na experiência e um sinal para aí o encontrar» (B222).

Ou seja, as analogias da experiência exprimem uma relação que compreende as demais relações entre os objetos no tempo, mas de tal modo que certas relações são apenas conhecidas a priori, ou seja, sem o concurso da experiência. É neste momento que já se depreende a influência das categorias de relação sobre a síntese da reconhecimento do conceito. Enquanto a síntese da apreensão nos dá um momento presente e a reprodução nos dá um passado, a síntese da reconhecimento nos dá justamente uma representação do futuro:

«Com efeito, o fato de que esta síntese pura reconheça significa, por sua vez, que ela não examina um ente a fim de poder proposicioná-lo como tal, mas ela examina o horizonte da pro-posição em geral. Seu exame, sendo puro, é um originário forma de este pro-, ou seja: do futuro. De maneira que também o terceiro modo da síntese se manifesta como essencialmente formador de tempo» (HEIDEGGER, 1996, p. 159).

É síntese originária da apercepção que, na medida em que aponta para um futuro, põe um objeto em relação com outro ou com o sujeito mesmo. Este pôr em relação é pensar o objeto de tal maneira que, em uma certa ordem no tempo (simultaneidade ou sucessividade), seja possível estabelecer uma relação de causa e efeito. Eu disponho de uma série de objetos, cuja relação entre causa e efeito, muito embora devam constituí-lo – não como grandeza mas como fundamento (*Grund*)¹² – não se encontram no objeto, mas no entendimento *a priori*, pois o entendimento é a faculdade de determinar segundo regras. A categoria de relação diz o que um objeto é sob o ponto de vista da relação que ele deve ter com os outros.

Aqui apresentamos uma passagem da Dialética Transcendental, que se apresenta ligada com as categorias de relação:

«ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa, é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas» (B626).

Dizer que o ser não é um predicado real significa que ele não é uma coisa determinada. Ser é tão somente a posição (*Setzung*). A posição de uma coisa é dada no tempo através de uma síntese que reúne em um conceito o dado diverso na intuição. Ela reúne aquilo que se constitui como grandeza (como forma e matéria) e

¹² «*Dynamische Syntesis (Grund), mathematische (Grösse)*» Rx. 1036.

que está aí «diante de» (*Gegen*) com o conceito. O conceito é a condição pela qual um objeto é pensado (concebido) e conhecer um objeto é pensá-lo determinando-o no tempo.

E isto que ela é, é em relação às outras coisas, é em decorrência de que de sua existência determinada é possível presumir uma outra existência, seja ela qual for. Um planeta possui uma órbita peculiar. Por meio de cálculos é possível concluir a existência de um outro corpo, cuja presença determina a órbita do primeiro planeta. Mas não se segue necessariamente que este outro corpo seja um planeta. Pode ser outra força qualquer. Essa ligação entre causa e efeito é fornecida pela unidade sintética originária que os reúne no tempo:

«todo o conhecimento empírico assenta unicamente nos momentos seguintes: todo o conhecimento empírico requer a síntese do diverso pela imaginação, a qual é sempre sucessiva; isto é, as representações sempre nela se sucedem umas às outras. A seqüência, porém, não é de modo algum determinada na imaginação, quanto à ordem (quanto ao que deva preceder e quanto ao que deva seguir) e a série das representações sucessivas tanto pode ser considerada de trás para diante como de diante para trás» (B246).

Ou seja, não pertence ao objeto empírico que é dado como uma causa um certo efeito. A causa Y não contém *em si* um efeito X. Ao contrário, se X vem de Y é porque há uma ligação que é dada *na ordem do tempo*. Essa ligação é a síntese originária que, ao pensar um objeto o põe nesta relação causal. As categorias de relação exprimem deste modo o *ser* de uma coisa no que diz respeito à sua posição em relação ao tempo. Ou ainda, as categorias de relação exprimem os modos mesmo pelos quais o próprio tempo é e pode ser determinado, já que é o tempo o conteúdo de um conceito puro. São três modos de relação no tempo, três analogias:

A primeira analogia é o princípio da permanência no tempo: «*Em toda a mudança dos fenômenos a substância permanece e a sua quantidade (das Quantum) não aumenta nem diminui na natureza*» (B224). Ou ainda

«*Todos os fenômenos contem algo de permanente (substância) considerado como o próprio objeto e algo de mutável com sua determinação, isto é, como um modo de existência do objeto*» (A182).

A substância é o fundamento empírico de todo fenômeno, ou o substrato da determinação empírica do tempo. Toda determinação na substância é um *acidente*, e somente elas, as determinações, é que mudam no tempo. A permanência da substância é a condição mesma da permanência do tempo, pois o tempo não pode ser percebido por si mesmo: «*A permanência exprime em geral o tempo, como correlato constante de toda a existência dos fenômenos, de toda a mudança e de toda simultaneidade*» (B226).

É interessante observar agora o seguinte: as categorias da relação regem a síntese da reconhecimento no conceito, pelo fato de que é por intermédio desta última síntese, que um tempo esquematizado é percebido como tempo futuro e portanto, portador de uma regra a priori que me permite julgar aquele quarto termo que não me é dado na experiência. Mas se prestarmos atenção em cada uma das analogias, veremos que cada uma delas aponta não apenas para a reconhecimento, mas para as duas sínteses anteriores. No caso desta primeira analogia, temos que seu princípio é justamente o da permanência do tempo, pelo qual este tempo é condição de possibilidade de que sobre ele recaia a apreensão. O princípio da permanência do tempo é o princípio de sua infinitude e da possibilidade de que ele seja infinitamente apreendido. É por este princípio que o espaço e o tempo adquirem o seu estatuto de representação e, ao mesmo tempo, a síntese da apreensão o seu caráter intelectual.

A segunda analogia é a própria relação de causa e efeito: «*Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito*» (B232). «*Tudo o que acontece (começa a ser) supõe alguma coisa que sucede, segundo uma regra*» (A189). Essa é propriamente a relação de causa e efeito. Ela obedece ao princípio de que tudo tem uma causa. Se tudo tem uma causa então toda a determinação de um fenômeno é precedida por outra. É a mudança *na* substância. Como mostrado logo acima, não há nada no objeto que permita julgar um efeito, mas como este objeto é posto de tal maneira que seu por é relaciona-lo, então, segue-se que posso ter um certo efeito, que no âmbito da experiência não possui relação alguma com sua causa, mas têm relação em uma síntese originária *a priori* que a determina no tempo. O exemplo de Kant é mais esclarecedor:

«*Se considerar causa uma esfera pousada numa fofa almofada, onde deixa uma pequena concavidade, a causa é simultânea com o efeito. Contudo, distingo-os um do outro pela relação de tempo, que há na ligação dinâmica de ambos. Pois, quando pouso a esfera na almofada, produz-se a concavidade na superfície anteriormente lisa; se, porém, a almofada tiver já uma concavidade (proveniente não se sabe de quê) não se segue que seja devida a uma bola de chumbo*» (B248).

Novamente vemos aqui outra ligação com as sínteses da imaginação, notadamente, com a síntese da reprodução. Cito a passagem de B233:

«*Percebo que os fenômenos se seguem uns aos outros, isto é, que há um estado de coisas em certo tempo, enquanto havia o seu contrário no estado precedente. Na verdade, ligo duas percepções no tempo. Ora, a ligação não é obra do simples sentido e da intuição, mas é aqui o produto de uma faculdade sintética da imaginação, que determina o sentido interno, no referente à relação de tempo. A imaginação, porém, pode ligar os dois estados de duas maneiras, conforme dê precedência a um ou a outro no tempo, porque o tempo não pode ser percebido em si mesmo, mas é em relação a ele que se pode determinar no objeto, mas ou menos empiricamente, o que precede e o que se segue.*

Portanto, tenho apenas consciência de que a minha imaginação situa um antes e outro depois, e não que no objeto um estado preceda o outro».

Ora, como vimos no capítulo sobre a reprodução, os fenômenos apreendidos podem ser reproduzidos indefinidamente sem que a presença deles na experiência seja necessária, e não apenas isso, é pela reprodução que o próprio caráter do sentido interno do tempo é constituído. É a síntese da reprodução que liga os estados de precedência do modo que lhe aprouver, porque as relações entre os fenômenos na reprodução não se fundam mais na apreensão do fenômeno, ou pelo menos, não dependem dele para inferir daí uma relação qualquer *necessária* no passado.

«Porque nenhum fenômeno retorna de um momento seguinte ao precedente, embora se relacione com um momento qualquer antecedente; de um tempo dado, pelo contrário, há uma progressão necessária para um tempo posterior determinado. Assim, visto que há algo que sucede, tenho de o relacionar, necessariamente, a alguma outra coisa em geral que preceda, e à qual siga necessariamente, isto é, segundo uma regra, de modo que o acontecimento, remete seguramente para alguma condição, que determina o acontecimento» (B239).

Lembrando o que já foi visto na parte sobre a síntese da reprodução, a reprodução de um fenômeno independe da presença mesmo deste fenômeno, muito embora o espaço do *aqui/agora* da apreensão sirva como referência no passado. E para que o cinábrio tenha sempre a mesma cor e o mesmo peso é preciso que haja uma regra que relacione aquilo que se apresenta agora como imagem com a apreensão do cinábrio que permanece no passado:

«Portanto, converto sempre em objetiva a minha síntese subjetiva (da apreensão), pela referência a uma regra, segundo a qual os fenômenos, na sua sucessão, isto é, tal como acontecem, são determinados pelo estado anterior, e

unicamente com esse pressuposta é possível a experiência de algo que acontece» (B240).

E em outra passagem diz Kant:

«a prova deste princípio assenta unicamente nos momentos seguintes: todo o conhecimento empírico requer a síntese do diverso pela imaginação, a qual é sempre sucessiva; isto é, as representações sempre nela se sucedem umas às outras. A seqüência, porém, não é de modo algum determinada na imaginação, quanto à ordem (quanto ao que deva preceder e quanto ao que deva seguir) e a série das representações sucessivas tanto pode ser considerada de trás para diante como de diante para trás» (B246).

A terceira e última analogia é o princípio da simultaneidade. Diz o princípio: *«todas as substâncias, enquanto susceptíveis de ser percebidas como simultâneas no espaço, estão em ação recíproca universal»* (B257). E na primeira edição se diz: *«Todas as substâncias, na medida em que são simultâneas, estão em comunidade universal»* (A211). O princípio da simultaneidade é o princípio mediante o qual o objeto é determinado sob o ponto de vista de sua relação com outros objetos *ao mesmo tempo*. Mas não apenas isto. Esta relação recíproca é *universal*, ou seja, o fenômeno apreendido e reproduzido é reconhecido no conceito, pelo qual ele ganha o estatuto de existente em uma *Gemeinschaft*, em meio a um *commercium* (B260). Esta comunidade, ou esta relação de comércio, é uma *«influência recíproca»*, uma *«comunidade real das substâncias, sem a qual não poderia verificar-se na experiência a relação empírica da simultaneidade»* (B261).

«Assim, posso começar a minha percepção, primeiro pela lua e passar depois à terra ou, inversamente, primeiro pela terra e passar depois à lua e, por este motivo, porque as percepções desses objetos se podem seguir reciprocamente, afirmo que esses objetos existem simultaneamente» (B275).

A afirmação de que tais objetos podem coexistir só é possível então, pelo fato que de as apreensões na intuição são precedidas de uma consciência de si mesmo, que reúne no conceito a série de objetos reproduzidos e *esquemáticos*. Esta unidade da apercepção é que

*«faz, de todos os fenômenos possíveis, **que podem sempre encontrar-se reunidos numa experiência**, um encadeamento de todas essas representações segundo leis. Com efeito, essa unidade da consciência seria impossível se o espírito, no conhecimento do diverso, não pudesse tomar consciência da identidade da função pela qual ela (a unidade da apercepção) liga sinteticamente esse diverso num conhecimento. A consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é, portanto, ao mesmo uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos, isto é, segundo regras, que não só os tornam necessariamente reproduzíveis, mas determinam assim, também, um objeto à sua intuição, isto é, o conceito de qualquer coisa onde se **encadeiam necessariamente**» (A108).*

Temos portanto, que a terceira analogia é a que rege mais especificamente a síntese da reconhecimento do conceito, pois é pela instituição do conceito que o conhecimento adquire seu valor universal, validade compreendida pela necessidade de que todos os fenômenos estejam encadeados em uma comunidade *comercial*, ou seja, que sofram influências recíprocas segundo as leis do entendimento, faculdade que é própria *«a legislação para a natureza, isto é, sem entendimento na haveria em geral natureza alguma, ou seja, unidade sintética do diverso dos fenômenos segundo regras» (A126).*

As três analogias da experiência representam assim

«a unidade da natureza no encadeamento dos fenômenos sob certos exponentes, que não exprimem outra coisa que não seja a relação do tempo (na medida em que inclui em si toda a existência) com a unidade da apercepção, unidade que só pode verificar-se na síntese segundo regras» (B263).

Já vê viu que a relação do tempo com a apercepção, só é possível com a concorrência da imaginação. Neste sentido é correto afirmar que os princípios do entendimento são extremamente úteis para compreender a doutrina do esquematismo, na medida em que é por intermédio dos esquemas que o conceito pode reunir em si um certo tempo, apreendido, reproduzido e esquematizado. É a partir da imaginação, e de sua dependência com relação ao entendimento, que se originam as determinações do tempo. É possível compreender neste sentido uma das reflexões, em que Kant diz que «*embora o tempo tenha apenas uma dimensão, na faculdade de representação elas são na realidade três*» (KANT, 1992, Rx. 368), que são as três dimensões do conceito: «*o que é simultâneo (zugleich) o que é prévio (vorher), o que é posterior (nachher)*» (KANT, 1992, Rx. 369).

CONCLUSÃO

O que se tentou mostrar neste trabalho é que a imaginação é uma faculdade fundamental, não apenas porque ela é a raiz do entendimento e da intuição; mas, sobretudo, porque é ela que facilita ao entendimento seu vínculo necessário com a intuição para que haja conhecimento. Como diz Hannah Arendt: «*na Crítica da Razão Pura, a imaginação está a serviço do entendimento*» (ARENDR, 2003, p. 127). Estar a serviço do entendimento, significa dotá-lo das condições pelas quais ele pode ligar-se à sensibilidade. O vínculo com a sensibilidade, vínculo que a imaginação fornece a *serviço do intelecto*, é o esquema. O esquema contém a própria essência da transcendência. Essa essência dada pelo esquema é o que permite que uma série reproduzida no tempo, seja reunida em um conceito, adquirindo assim uma validade universal e necessária.

Essa determinação do tempo pelo pensamento é o resultado de uma síntese fundamental. Síntese que é produzida pela própria imaginação transcendental, condição também do próprio esquema.

Compreendendo que as categorias exprimem o objeto enquanto objeto, isto é, o ser do objeto, aquilo pelo qual o objeto se torna o que é; compreendendo as categorias desse modo, é possível vislumbrar qual é no fundo o problema que move a Crítica da Razão Pura. Se o problema geral da Crítica é o da possibilidade dos juízos sintéticos a priori, então a resposta deve advir dessa compreensão que nos é fornecida pela imaginação, a saber: o pensar, na medida em que só o dá por meio das categorias, deve ser de algum modo sensível. Mas este ser sensível não é a receptividade própria da intuição. É na verdade uma expressão virtual – para lembrar

do termo de Rubens Rodrigues – da sensibilidade. Isso é o que significa dizer que a lógica transcendental é uma lógica que trata não dos conceitos, mas do *conteúdo* que lhe é dado no tempo, ou ainda, do conteúdo que é o *próprio tempo esquematizado*.

Se o pensar é por meio das categorias, e as categorias determinam, não apenas o objeto no tempo, mas o próprio tempo, então o problema que surge no interior de uma investigação sobre a imaginação é o da compreensão da relação entre este pensar e tempo. O pensar virtualiza o tempo, o que só é possível porque o pensamento, através das categorias, tem como condição um esquema produzido pela imaginação. Muito embora o caminho escolhido para compreender isso tenha sido uma explicação dos princípios, é através deles que a função dos esquemas se torna mais visível. A própria imaginação se torna mais compreensível como faculdade pertencente à sensibilidade e ao simultaneamente, espontânea.

BIBLIOGRAFIA GERAL

- KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Lisboa: Edições 70, 1987.
- KANT, I. **Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie**. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Benno Erdmann. Neu herausgegeben von Norbert Hinske. Stuttgart : Frommann-Holzboog, 1992.
- KANT, I. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Campinas: Papyrus, 1993.
- KANT, I. **Que significa orientar-se no pensamento?** In. A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa : Calouste Gulbenkian, 1997.
- KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg : Felix Meiner, 1998.
- KANT, I. **Lógica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- KANT, I. **Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível**. In. Escritos Pré-Críticos. São Paulo: UNESP, 2005.
- KANT, I. **Kritik der Urteilskraft - Beilage: Erste Einleitung der Kritik der Urteilskraft**. Hamburg. Meiner Verlag: 2006.
- KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

Literatura secundária

- AGOSTINHO, S. **A trindade**. São Paulo: Paulus, 1994.

- ALLISON, H. E. **El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa.** Anthropos, Barcelona, 1992.
- ARANTES, P. E. **Hegel. A ordem do tempo.** Hucitec : São Paulo, 2000.
- ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- ARENDT, H. **Juger. Sur la philosophie politique de Kant.** Paris: Seuil, 2003.
- DELEUZE, G. **La philosophie critique de Kant.** PUF: Paris, 1963.
- GOETHE, J.W. **Imitação simples da natureza, maneira, estilo.** In. Escritos sobre arte. São Paulo: Humanitas, 2005.
- HAVET, J. **Kant et le probleme du temps.** Paris: Gallimard, 1947.
- HEIDEGGER, M. **O que é uma coisa?** Lisboa: Edições 70. 1992.
- HEIDEGGER, M. **Kant y el problema de la metafísica.** México: Fondo de Cultura Econômica, 1996.
- HÖFFE, O. **Immanuel Kant.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- MÖRCHEN, H. **Die Einbildungskraft bei Kant.** Jahbruch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. XI. 1930.
- SCHMIDT, R. **Kants Lehre von der Einbildungskraft. Mit besonderer Rücksicht auf die Kr. d. U.** Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik, hrsg. v. H. Vaihinger u. R. Schmidt, 4. Bd., Leipzig 1924, S. 1-41.
- TORRES FILHO, R. R. **O espírito e a letra.** São Paulo: Ática, 1975.
- TORRES FILHO, R. R. **A virtus dormitiva de Kant.** In. Ensaio de filosofia ilustrada. São Paulo: Iluminuras, 2004.