

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rafael Sellamano Silva Pereira

KANT E O CINEMA TRANSCENDENTAL
UM DEBATE ACERCA DAS RELAÇÕES ESPAÇO-TEMPORAIS NO CINEMA A
PARTIR DE THEODOR W. ADORNO E IMMANUEL KANT.

Belo Horizonte
2017

Rafael Sellamano Silva Pereira

KANT E O CINEMA TRANSCENDENTAL
UM DEBATE ACERCA DAS RELAÇÕES ESPAÇO-TEMPORAIS NO CINEMA A
PARTIR DE THEODOR W. ADORNO E IMMANUEL KANT.

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal de Minas
Gerais como requisito parcial à obtenção do título de
mestre em Filosofia

Linha de pesquisa: Estética e Filosofia da Arte

Orientadora: Profa. Dra. Giorgia Cecchinato

Belo Horizonte
2017

100 Pereira, Rafael Sellamano Silva
P436k Kant e o Cinema Transcendental [manuscrito] : um debate
2017 acerca das relações espaço-temporais no cinema a partir de
 Theodor W. Adorno e Immanuel Kant / Rafael Sellamano
 Silva Pereira. - 2017.
 165 f.
 Orientadora: Giorgia Cecchinato.

 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
 Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
 Inclui bibliografia

 1. Filosofia – Teses. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804. 3.
 Adorno, Theodor W., 1903-1969. 4. Cinema – Teses. I.
 Cecchinato, Giorgia. II. Universidade Federal de Minas
 Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.
 Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO RAFAEL SELLAMANO SILVA PEREIRA

Realizou-se, no dia 23 de fevereiro de 2017, às 14 horas, sala 4094 da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *KANT E O CINEMA TRANSCENDENTAL: UM DEBATE ACERCA DAS RELAÇÕES ESPAÇO-TEMPORAIS NO CINEMA A PARTIR DE THEODOR W. ADORNO E IMMANUEL KANT*, apresentada por RAFAEL SELLAMANO SILVA PEREIRA, número de registro 2014668021, graduado no curso de FILOSOFIA - NOTURNO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Profa. Giorgia Cecchinato - Orientador (UFMG), Prof. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte (UFMG), Prof. Ulisses Vaccari (UFSC).

A Comissão considerou a dissertação:

Aprovada, com média final 100 sem......(.....)

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 23 de fevereiro de 2017.

Profa. Giorgia Cecchinato (Doutora)

Prof. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte (Doutor)

Prof. Ulisses Vaccari (Doutor)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

KANT E O CINEMA TRANSCENDENTAL: UM DEBATE ACERCA DAS RELAÇÕES ESPAÇO-TEMPORAIS NO CINEMA A PARTIR DE THEODOR W. ADORNO E IMMANUEL KANT.

RAFAEL SELLAMANO SILVA PEREIRA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Estética e Filosofia da Arte.

Aprovada em 23 de fevereiro de 2017, pela banca constituída pelos membros:

Prof.ª Giorgia Cecchinato - Orientador
UFMG

Prof. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte
UFMG

Prof. Ulisses Vaccari
UFSC

Belo Horizonte, 23 de fevereiro de 2017.

Para Raquel e Ana Helena

AGRADECIMENTOS:

Faço aqui um agradecimento muito especial à Profa. Dra. Giorgia Cecchinato, orientadora desta dissertação, que desde o início acreditou na realização deste trabalho. Todo o meu interesse sobre a *Terceira Crítica* kantiana teve início com o excelente curso ministrado pela Profa. no primeiro semestre de 2011. Agradeço muito à orientação atenta, às inúmeras indicações bibliográficas e observações metodológicas, aos conselhos e, sobretudo, à grande amizade que surgiu durante esses anos de trabalho.

Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte, membro da banca examinadora, a quem muito admiro, e cuja pesquisa a respeito da expropriação do esquematismo operada pela Indústria Cultural é de crucial importância para a tese que foi desenvolvida nesta dissertação. Agradeço aos inúmeros apontamentos, observações, conselhos, e também à amizade sempre crescente.

Agradeço também ao Prof. Dr. Ulisses Vaccari, membro da banca examinadora, pela disponibilidade e atenção, e pelas observações extremamente pertinentes, que foram muito importantes para a revisão deste trabalho.

Agradeço a todos os professores do curso de pós-graduação em Filosofia da UFMG, e, em especial, à estimada Profa. Dra. Virginia Araújo Figueiredo, cujas pesquisas realizadas em conjunto no grupo de estudos sobre Kant e a arte contemporânea fizeram surgir em mim as primeiras inquietações que orientaram a elaboração do presente trabalho; ao estimado Prof. Dr. Verlaine Freitas, que me fez despertar para o pensamento de Theodor W. Adorno em suas instigantes disciplinas; ao estimado Prof. Dr. Joãozinho Beckenkamp, com quem me aventurei a aprofundar no estudo da *Crítica da Razão Pura* durante os anos em que frequentei seu grupo de estudos.

Agradeço aos grandes amigos, Michel Mingote e Cristiano de Paulo, pelas conversas inspiradoras e pela amizade sincera de tantos anos.

Agradeço também aos muitos amigos, amigas e colegas com quem convivi durante o curso de Mestrado, em especial, Thiago Borges, Regina Sanches e Lucyane de Moraes.

Agradeço muito aos meus pais, Ana Maria Silva Pereira e Raimundo Antunes Pereira, sem os quais nada na minha vida teria sido possível. Agradeço também a todos os meus familiares, em especial ao meu tio José do Carmo, pelo apoio irrestrito em todos os momentos.

Um agradecimento especial a Osvaldo Minini e a Helena Mico Minini pela confiança e pelo carinho.

Agradeço imensamente a Raquel Mico Minini, com quem tenho a felicidade de dividir os momentos mais importantes e especiais de minha vida.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é refletir sobre as relações espaço-temporais no cinema a partir da *teoria epistemológica* e da *teoria do gosto* de Immanuel Kant, tendo como interlocutor privilegiado o pensador frankfurtiano Theodor W. Adorno. Mais especificamente, o estudo tem em vista o modo como estas relações espaço-temporais influenciam na maior ou menor espontaneidade e autonomia das faculdades mentais dos espectadores. O fio condutor da análise aqui proposta é a *doutrina do esquematismo* formulada por Kant em sua *Crítica da Razão Pura*. Ali, verificamos que o *sujeito transcendental* kantiano é marcado pela *espontaneidade* com que sintetiza a experiência objetiva, o que lhe confere o poder de formatar a experiência de objetos no tempo e no espaço a partir de instâncias próprias, isto é, instâncias cuja origem se encontra *a priori* e de forma inata no próprio sujeito. Porém, este protagonismo na determinação da experiência objetiva desempenhado pelo sujeito transcendental kantiano parece ser contradito pelo cinema, na medida em que as relações espaço-temporais presentes em um filme são condicionadas pela própria produção cinematográfica. Sob este ponto de vista, podemos encontrar em alguns textos de Adorno, Benjamin e Horkheimer a ideia de que os modos próprios com que o sujeito constitui a sua experiência objetiva são, eles mesmos, condicionados por instâncias que escapam ao sujeito. O cinema, entendido como mero produto industrial, aparece em *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, como uma instância externa ao sujeito que, mobilizando seus condicionantes internos, expropria a sua capacidade de esquematizar, e, nesta medida, expropria também a espontaneidade de seus juízos, condicionando-os em função de uma demanda mercadológica. Acreditamos, porém, que o modo próprio com que a atividade de esquematizar atua no *juízo de gosto* kantiano, a saber, livre de determinações conceituais ou empíricas, pode apontar para uma experiência cinematográfica que, ao contrário daquela que é proporcionada pela indústria do entretenimento, teria a capacidade de reforçar um uso mais espontâneo, reflexivo e autônomo das faculdades mentais dos espectadores. Esta possibilidade, porém, repousa sobre a condição de que tratemos os elementos presentes na *teoria do gosto* kantiana sobre um ponto de vista materialista dialético, isto é, sob o ponto de vista da *primazia do objeto*, tal como podemos encontrar no pensamento de Theodor W. Adorno.

Palavras Chave: Kant; Theodor Adorno; Cinema; Esquematismo; Primado do objeto.

ABSTRACT

The objective of this work is to reflect on space-time relations in the cinema from the epistemological theory and the theory of the taste of Immanuel Kant, having as privileged interlocutor the Frankfurtian thinker Theodor W. Adorno. More specifically, the study looks at how these spatio-temporal relations influence in the greater or lesser spontaneity and autonomy of the mental faculties of the spectators. The guiding thread of the analysis proposed here is the *doctrine of schematism* formulated by Kant in his Critique of Pure Reason. There, we verify that the Kantian *transcendental subject* is marked by the *spontaneity* with which he synthesizes objective experience, which gives him the power to format the experience of objects in time and space from their own instances, that is, instances whose origin lies *a priori* and innately in the subject itself. However, this protagonism in the determination of the objective experience played by the Kantian transcendental subject seems to be contradicted by cinema, insofar as the space-time relations present in a film are conditioned by the cinematographic production itself. From this point of view we can find in some texts of Adorno, Benjamin, and Horkheimer the idea that the modes with which the subject constitutes his objective experience are themselves conditioned by instances that escape the subject.

The cinema, understood as a mere industrial product, appears in Adorno and Horkheimer's *Dialectic of Enlightenment* as an external instance to the subject that can, by mobilizing its internal determinants, expropriates its ability to schematize and, just because of this, can expropriates also the spontaneity of its judgments, conditioning them in function of a market demand. We believe, however, that the own way in which the activity of schematizing acts in the Kantian *judgment of taste*, namely, free of conceptual or empirical determinations, may point to a cinematographic experience which, contrary to that provided by the entertainment industry, would have the capacity to reinforce a more spontaneous, reflexive and autonomous use of the mental faculties of the spectators. This possibility, however, rests on the condition that we treat the elements present in the Kantian *theory of taste* from a dialectical materialist point of view, that is, from the point of view of the *primacy of the object*, as we can find in Theodor W. Adorno.

Keywords: Kant; Theodor Adorno; Cinema; Schematism; Priority of the object

Sumário

ABREVIATURAS UTILIZADAS E NOTA SOBRE AS TRADUÇÕES:	11
INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I	
PRIMADO DO SUJEITO: UM BREVE ESBOÇO DA EPISTEMOLOGIA KANTIANA	18
<i>A Analítica dos Conceitos da Crítica da Razão Pura.</i>	21
A unidade originariamente sintética da apercepção.....	32
A síntese especiosa.....	44
A Doutrina do Esquematismo.....	55
Observações finais	61
CAPÍTULO II	
PRIMADO DO OBJETO: O DUPLO GIRO COPERNICANO DE T. W. ADORNO – EXPROPRIAÇÃO DO ESQUEMATISMO, INDÚSTRIA CULTURAL E CINEMA TRANSCENDENTAL.	64
O trajeto Kant-Hegel.....	67
A ‘ <i>intentio obliqua</i> ’ da ‘ <i>intentio obliqua</i> ’	77
Materialismo e cultura de massas	91
O Cinema Transcendental.....	99
Observações Finais.....	110
CAPÍTULO III	
A MEDIAÇÃO OBJETIVA NA EXPERIÊNCIA DO SUJEITO CONSIGO MESMO: FIM, FINALIDADE, REFLEXÃO E PRAZER. SOBRE A POSSIBILIDADE DE UM CINEMA DIALÉTICO.	112
Crítica e reflexão.	113
O problema do ponto de vista da sistematicidade.....	120
O princípio da finalidade lógica ou formal da natureza	125
Juízo de gosto e a representação estética da finalidade	136
Terceiro Momento da Analítica do Belo: <i>Finalidade sem um Fim</i>	140
Esquematizar sem conceitos	145
Sobre a possibilidade de um cinema dialético.	151
CONCLUSÃO	159
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	163

ABREVIATURAS UTILIZADAS E NOTA SOBRE AS TRADUÇÕES:

KrV se refere à *Kritik der reinen Vernunft*. Conforme está convencionado, estamos utilizando a letra “A” para a primeira edição da *Crítica* de 1781 e “B” para a segunda edição de 1787. Utilizamos aqui a tradução de Fernando Costa Mattos de 2013, que está baseada na edição da Academia: *Kritik der reinen Vernunft*. Kants Gesammelte Schriften – herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Vol. III. Berlin: [s.e], 1904.

KU se refere à *Kritik der Urteilskraft*. A paginação esta acordo com a edição da Academia: *Kritik der Urteilskraft*. Kants Gesammelte Schriften – herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Vol. V. Berlin: [s.e], 1904. Utilizamos aqui a tradução de Fernando Costa Mattos de 2016.

Todas as citações de obras cuja tradução foi de nossa responsabilidade estão acompanhadas pela referência do texto original em notas de pé de página.

INTRODUÇÃO

Pensar o cinema à luz da teoria kantiana traduz-se em uma tarefa extremamente difícil e, por isso mesmo, estimulante. Principalmente porque, logo de início, o cinema expõe frente ao pensamento kantiano a contradição expressa de seu princípio primordial: o giro copernicano em direção ao sujeito. Em termos mais específicos, poderíamos dizer que o problema inicial que o cinema oferece ao pensamento kantiano, diz respeito ao estatuto ontológico do tempo e do espaço. Em Kant, tempo e espaço figuram como formas *a priori* da intuição, e, nesta medida, são tomados como condição de possibilidade da experiência objetiva. Sob este ponto de vista, é o sujeito quem, espontaneamente, encaixa os estímulos sensoriais (recebidos por meio do tato, da visão, etc.) no tempo e no espaço, que nada mais são do que uma condição *a priori* da mente humana. Porém, a teoria kantiana ainda aponta para outras instâncias determinantes da experiência empírica para além da intuição sensível. Isso porque, sob o ponto de vista de Kant, não basta somente aplicar aos dados sensíveis as formas *a priori* do tempo e do espaço, mas é preciso também que uma *regra de apreensão* coordene o modo próprio como estes mesmos dados serão enformados na intuição. Trata-se aqui de um *esquema*, que nada mais é do que a instanciação de uma *regra de síntese*, que tem sua origem em uma das faculdades intelectuais da mente, à qual Kant denomina *Faculdade do Entendimento*. Temos aqui, portanto, o *sujeito transcendental*, isto é, um sujeito cujas faculdades mentais inatas são a condição de possibilidade da experiência objetiva.

Porém, o que a experiência cinematográfica nos proporciona parece ser justamente o contrário. Em um filme, os atores, o cenário, etc., tudo que compõe a imagem já vem conformado no espaço delimitado pela fotografia; do mesmo modo, as coordenadas temporais que nos permitem acompanhar o enredo, através da sucessão dos quadros, são estabelecidas pela montagem. Ou seja, parece aqui que as condições espaço-temporais que possibilitam experiência cinematográfica são dadas pelo próprio filme e não pelo espectador. Resta ainda a pergunta pela *regra de síntese*, isto é, a regra pela qual uma sequência específica de imagens produz um determinado sentido e não outro qualquer. Onde estaria a origem desta *regra* que permite ao espectador entender uma sequência de imagens de um modo determinado? A resposta, pelo menos do ponto de vista de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, é que esta regra tem origem na objetividade. Mais especificamente, num ramo da atividade industrial cujos produtos têm a peculiar característica de imputar aos seus consumidores o modo como estes produtos devem ser apreendidos, ou seja, lhes fornece, de antemão e coercitivamente, a

regra de síntese para a apreensão de seus produtos: trata-se daquilo que Adorno e Horkheimer denominaram *Indústria Cultural*. Sob esta perspectiva, portanto, podemos dizer que o cinema, na medida em que o entendemos como ramo da indústria, fornece todas as condições para sua apreensão, o que nos autoriza a denomina-lo, sob um instigante trocadilho com o vernáculo kantiano, um *Cinema Transcendental*¹. Portanto, independentemente dos vários significados que a expressão “cinema transcendental” pode encontrar hoje em dia, neste trabalho ela ganha o sentido que é conferido ao termo “transcendental” pelo próprio Kant: condição de possibilidade da experiência.

Porém, quando se fala em experiência, pressupõe-se, necessariamente, o indivíduo vivente que a experiencia. Daí que, embora o espectador não seja aqui a origem das condições de possibilidade da experiência cinematográfica, sem ele esta experiência simplesmente não teria lugar. Neste sentido, para que o cinema imponha um determinado modo de experienciá-lo, é preciso, antes, que existam sujeitos, dotados de certas faculdades mentais, as quais deverão ser conformadas ao tipo de experiência que será imposta. Ora, tanto é assim que Adorno e Horkheimer, em *Dialética do Esclarecimento*, afirmam claramente que a *Indústria Cultural* expropria dos sujeitos a sua capacidade de *esquematizar*. Ora, na medida em que, supostamente, a *Indústria Cultural* expropria dos sujeitos uma capacidade mental, supostamente também, em algum momento antes do surgimento e da expansão desta indústria, algum ou alguns sujeitos exerceram esta capacidade de forma mais autônoma. A esta altura já é possível entrever que a pergunta sobre *o que determina o que* – se o sujeito determina a objetividade ou se a objetividade determina o sujeito – só poderá ser satisfeita se tomarmos esta relação de forma dialética.

Neste sentido, o objetivo deste trabalho é tentar pensar a experiência cinematográfica a partir de um ponto de vista *materialista dialético*, donde se pretende defender a tese de que o cinema pode, em certas circunstâncias, expropriar o exercício mais autônomo de certas capacidades mentais de seus expectadores, tornando-os consumidores compulsivos de seus produtos e reprodutores do *status quo* que os subordina, como também, em outras circunstâncias, o cinema pode, ao contrário, reforçar o exercício espontâneo e mais autônomo destas capacidades, apontando para um tipo de experiência *estético reflexiva* que pode ser, no cinema e para além dele, libertadora.

É claro que, exposto assim de forma abstrata, parece que o cinema nos oferece dois tipos de experiências completamente díspares, enquanto que, na realidade, sabemos que as

¹ A expressão “cinema transcendental” foi retirada de um álbum de Caetano Veloso, gravado em 1979.

coisas não são bem assim. De fato, entre o filme mais puramente comercial e recheado de clichês até o filme vanguardista mais experimental que já se produziu, muitos e muitos graus de especificidades entre um polo e outro permeiam as produções cinematográficas. Porém, avaliar os filmes em cada um destes graus torna-se, do ponto de vista científico, uma tarefa impossível de ser realizada. Neste sentido, só nos resta aqui a opção de pensar esta experiência de forma abstrata, mas que, na análise de um filme qualquer poderá ser aplicada de forma a nuançar a oposição que aqui se faz meramente em função dos limites que o trabalho dissertativo impõe ao pesquisador. Ademais, torna-se aqui importante salientar outro tipo de abstração a qual recorreremos neste trabalho: toda a análise sobre a experiência cinematográfica que será feita aqui tem em vista, *somente*, os elementos formais do filme. Trata-se aqui dos elementos espaço-temporais que subjazem toda e qualquer produção cinematográfica, isto é, fotografia (espaço) e montagem (tempo). E isto, *somente do ponto de vista da experiência realizada pelo espectador*. Portanto, nada do que será dito poderá ser aplicado sem muitas ressalvas àquilo que tange ao *conteúdo* dos filmes e ao modo como estes conteúdos afetam o espectador. Tem-se em vista somente a questão da determinação espaço-temporal da experiência cinematográfica, partindo de uma concepção epistemológica que tem em vista a menor ou maior capacidade do sujeito em exercer o papel que lhe fora atribuído por Kant, a saber, de ser capaz de sintetizar a experiência objetiva.

Na medida, porém, que a questão é colocada aqui sob a perspectiva de que o cinema (instância objetiva) pode, dependendo da circunstância, expropriar ou reforçar as capacidades mentais do sujeito (instância subjetiva), claramente se vê que o ponto de vista dialético do qual partimos, embora não suprima o papel do sujeito, sempre aponta para uma *prioridade da instância objetiva* no jogo dialético de co-determinação. Isto é o que Adorno denominou, em seus últimos escritos, o *primado do objeto*, isto é, o reconhecimento do maior poder determinante da instância objetiva face à instância subjetiva, sem que o sujeito seja suprimido. Agora, este sujeito que não é suprimido pela *primazia do objeto* de Adorno é justamente aquele sujeito descrito por Kant, mas que aqui já não pode mais ser chamado transcendental. Conforme observa Rodrigo Duarte, a influência de Kant no pensamento tanto de Adorno quanto de Horkheimer é bastante extensa:

A influência de Kant e do Kantismo nos dois principais autores da chamada “Escola de Frankfurt”, Horkheimer e Adorno, já é bastante conhecida. Ambos foram alunos do neo-kantiano Hans Cornelius, em Frankfurt, e suas obras – tanto as escritas em comum, como a *Dialética do Esclarecimento*, quanto as individuais dos dois autores – estão repletas de referências, explícitas ou não, ao filósofo de köingsberg. Sob a orientação de Cornelius, Horkheimer elaborou sua tese de

doutorado intitulada “Sobre a antinomia da faculdade teleológica de juízo” (defendida em 1922). O mesmo Horkheimer escreveu sua “habilitação”, já na qualidade de assistente de Cornelius, também sobre um tema kantiano: “Sobre a *Crítica da faculdade do juízo* de Kant como elemento de ligação entre a filosofia teórica e a prática”. Com Adorno ocorre algo semelhante, pois, ainda adolescente, o filósofo iniciou, na companhia de Sigfried Kracauer, a leitura da *Crítica da razão pura* e, apesar de o tema de sua tese de doutorado ter sido Edmund Husserl, Adorno também escreveu em 1927 – igualmente sob a orientação de Cornelius – uma proposta de tese de Habilitação, infelizmente recusada, sobre um tema que tangenciava a filosofia transcendental de Kant, procurando aproximá-la da Psicanálise: “O conceito do inconsciente na doutrina transcendental da alma”. (DUARTE, 2002, p. 94).

Neste sentido, toda a discussão que será realizada nesta dissertação decorre do modo como Frankfurt, na figura de Adorno e Horkheimer, receberam a teoria kantiana. Sobretudo no que tange a Adorno, cuja análise crítica da teoria kantiana efetuada em seus últimos escritos, fundamenta, no nosso ponto de vista, a tese sobre a expropriação do *esquematismo*. Como veremos ao longo deste trabalho, a problemática relativa à expropriação da capacidade de esquematizar, operada pela *Indústria Cultural*, conforme a exposição realizada por Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*, tem como pano de fundo uma discussão muito mais ampla, de cunho *epistemológico*, e que diz respeito ao modo como os sujeitos concebem a experiência objetiva. No caso do cinema, a questão volta-se para a maior ou menor autonomia e espontaneidade das capacidades mentais do espectador frente àquilo que lhe é apresentado na tela – com foco específico no que tange às relações espaço-temporais –, e é sobre este viés que a experiência cinematográfica será tomada neste trabalho. Para realizar esta análise, o *fio condutor* será a doutrina kantiana do *esquematismo*. O tema do *esquematismo* percorre todos os três capítulos desta dissertação, e é ele quem conduzirá as análises que serão efetuadas. Neste sentido, como poderá ser constatado no decorrer da leitura deste trabalho, pouco se falará aqui sobre o cinema. Embora a experiência cinematográfica seja tanto a fonte dos problemas que serão tratados aqui, quanto o objeto ao qual as conclusões obtidas neste trabalho serão aplicadas, a problemática epistemológica permeará a maior parte do trabalho.

Porém, não seria a experiência cinematográfica muito mais próxima de questões relativas à apreciação da arte, aos juízos de gosto, ao prazer e a reflexão estética, etc.? De fato, tanto é assim que estas questões não deixaram de ser tratadas nesta dissertação. Acontece que, em autores como Kant, e, de forma mais nuançada, mas também em Adorno e Horkheimer, questões relativas à apreciação estética estão intimamente ligadas a questões de cunho estritamente epistemológico. Sobretudo em Kant, como poderá ser constatado na exposição que faremos aqui de sua *teoria do gosto*. Toda argumentação elaborada por Kant

em sua terceira *Crítica* sobre os *juízos de gosto* tem como pano de fundo a teoria epistemológica apresentada na *Crítica da Razão Pura*.

Neste sentido, ressaltamos que a análise que será feita aqui de forma alguma tem a pretensão de esgotar toda a gama de pluralidade de análises que a experiência cinematográfica pode proporcionar. Ao contrário, o nosso foco de análise é bem específico, e diz respeito somente ao modo como os elementos formais de um filme, isto é, as relações espaço-temporais instanciadas na forma da fotografia e da montagem, atuam sobre as capacidades mentais do espectador. Ademais, destacamos a contribuição que ela dá ao debate filosófico proporcionado pela recepção do pensamento kantiano pela escola de Frankfurt, sobretudo no que tange a figura de Theodor W. Adorno.

Sendo assim, o primeiro capítulo desta dissertação é todo dedicado à exposição da teoria epistemológica kantiana, tal como a encontramos na primeira parte de sua *Crítica da Razão Pura*. Nosso maior objetivo aqui é expor sua *doutrina do esquematismo*, que, como já salientamos, é o fio condutor de toda a dissertação. A análise empreendida neste capítulo visa, sobretudo, ressaltar o quanto a atividade mental do sujeito, com vistas a determinar a objetividade, tem por pressuposto a *espontaneidade* com que as faculdades da mente *sintetizam* os dados brutos que são dados na sensibilidade. Como veremos, a autoconsciência desta atividade espontânea e sintética é justamente o que caracteriza a própria noção do *Eu* em Kant, e é precisamente esta unidade formal do *Eu* auferida da atividade sintética, à qual Kant denominou *apercepção transcendental*, que, no segundo capítulo desta dissertação, ficará em *suspensão* sob o peso determinante de um *cinema transcendental*.

Assim, no segundo capítulo desta dissertação, teremos em vista a afirmação, formulada por Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*, de que a *Indústria Cultural* expropria dos sujeitos sua capacidade de *esquematizar*. Toda a questão aqui se volta para o *modus operandi* com o qual a *Indústria Cultural*, especificamente na figura do cinema, pode operar tal expropriação. Neste sentido, defenderemos a tese de que para que a *Indústria Cultural* possa operar tal expropriação é necessário que, antes de tudo, ela possa *expropriar a própria espontaneidade sintética* das faculdades mentais dos indivíduos. Para defender tal ideia, recorreremos à tese adorniana sobre a *Primazia do Objeto*, que, embora esteja subjacente às formulações teóricas contidas em *Dialética do Esclarecimento*, só ganhará uma descrição rigorosa nos últimos escritos de Adorno. Neste contexto, o cinema será tomado como mero produto industrial, cuja finalidade última é simplesmente tornar o espectador um consumidor compulsivo de seus produtos. Como se verá, a análise do cinema fornecida por

Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento* é extremamente radical e até, diríamos, caricata, porque toma a produção cinematográfica como uma espécie de linha de montagem, desconsiderando o que, até 1947, já havia se produzido em termos de cinema autoral e vanguardista. Por outro lado, a análise se mostra extremamente perspicaz, e, apesar da forma unilateral com que toma a produção cinematográfica, tratando-a em sua totalidade como mero produto industrializado e massificado, esta análise traz à luz, de forma surpreendente, vários dos elementos reificadores que subjazem os produtos da indústria do entretenimento áudio visual.

Por fim, o terceiro capítulo, aparece como uma simples hipótese, que se encontra ainda em aberto e que merecerá futuros desenvolvimentos teóricos. Tendo em vista a forma unilateral com que Adorno e Horkheimer descrevem o cinema em *Dialética do Esclarecimento*, trata-se de pensar como uma produção cinematográfica distinta daquela consagrada pela indústria (que tende fortemente a expropriar a espontaneidade das capacidades mentais do espectador) pode reforçar um uso espontâneo, reflexivo e mais autônomo das faculdades mentais dos espectadores. A estratégia argumentativa utilizada aqui será uma retomada da *teoria do gosto* kantiana, exposta na primeira parte da sua *Crítica da Faculdade de Julgar*, porém sob o ponto de vista da *primazia do objeto* adorniana. Isto porque, em sua terceira Crítica, Kant afirma que, em um *juízo de gosto*, a *Faculdade da Imaginação esquematiza sem conceitos*. Como veremos, sob o ponto de vista da *primazia do objeto*, isto poderia significar que alguns objetos culturais tem a peculiar capacidade de provocar nos sujeitos uma atividade mental, prazerosa e reflexiva, que não encontra finalidade nenhuma a não ser manter-se neste mesmo estado mental. Neste contexto, o cinema será tomado em contraposição àquele descrito por Adorno e Horkheimer em *Dialética do esclarecimento*, e reivindicará o epíteto de *cinema dialético*.

Na conclusão, retomaremos os passos do argumento geral e tentaremos apontar as qualidades e os limites da análise apresentada aqui. Ressaltamos desde já que, apesar do caráter denso da análise epistemológica empreendida aqui, o resultado final nos parece satisfatório no que tange a uma análise (abstrata e generalista) dos aspectos formais (espaço-temporais) da produção cinematográfica tendo em vista o modo como ela afeta o espectador. Desejo a todos, uma boa leitura.

CAPÍTULO I

PRIMADO DO SUJEITO: UM BREVE ESBOÇO DA EPISTEMOLOGIA KANTIANA

Embora Kant inicie a introdução à segunda edição da sua *Crítica da Razão Pura* afirmando que: “Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência”, poderíamos afirmar, sem sombra de dúvida, que uma das maiores contribuições do pensamento kantiano à filosofia está na constatação de que “nós só podemos conhecer *a priori* das coisas aquilo que nós mesmos nelas colocamos” (KrV. B XVIII). Neste sentido, do ponto de vista kantiano, o sujeito exerce papel de protagonista, conferindo ao objeto aquilo que, na sua própria constituição, pode-se dizer que é “o universal e o necessário”. A ideia mesma de um *sujeito transcendental* quer designar a este sujeito a própria *condição de possibilidade* da experiência objetiva. Como afirma Kant, “denomino *transcendental* todo conhecimento que se ocupe não tanto com os objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*” (KvR. A12/B25)² – onde o “*a priori*” se reporta a um tipo de conhecimento que é independente de toda a experiência empírica³, mas que, por um outro lado, na medida em que é transcendental, é também a sua condição de possibilidade.

Kant descreve essa contribuição decisiva do sujeito para a constituição da experiência tendo em vista um polo passivo/receptivo/imediato/intuitivo e um polo ativo/espontâneo/mediato/discursivo, a saber, a *intuição (Anschauung)* e o *entendimento (Verstand)* respectivamente (KrV. A51-52/B74-75). Kant trata da intuição na primeira parte da *Doutrina Transcendental dos Elementos da Crítica da Razão Pura*, denominada *Estética Transcendental*⁴. Para ele a “capacidade (receptividade) de receber representações através do modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*. Os objetos nos são *dados*,

² “Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt”. Reproduzimos aqui a nota do tradutor da edição em português que estamos utilizando neste trabalho referente à tradução do trecho supracitado: “A partir de ‘mas com o nosso...’, a edição da Academia manteve o texto de A. Em B ele seria substituído por: ‘mas com os nossos conceitos a priori de objetos’ (*sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen*)” (Pág. 60; nota nº13). A edição da Academia a qual ele se refere é: *Kritik der reinen Vernunft. Kants Gesammelte Schriften – Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Vol. III. Berlin: [s.e.], 1904.

³ Ao se perguntar se haverá um conhecimento “independente da experiência, e mesmo de todas as impressões dos sentidos”, Kant afirma que: “Tais *conhecimentos* são denominados *a priori* e se diferenciam dos *empíricos*, que têm suas fontes *a posteriori*, i.e., na experiência” (KrV. B2).

⁴ “Quaisquer que sejam o modo ou os meios pelos quais um conhecimento se relaciona aos objetos, aquele pelo qual se relaciona imediatamente a eles, e a que todo pensamento como meio se dirige, é a *intuição*.” (KrV. B33).

assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece intuições” (KrV. A21/B33). As intuições, portanto, são fornecidas pela sensibilidade, que nada mais é do que a capacidade de sermos afetados por algo. Mas, para Kant, o modo como somos afetados em nossa sensibilidade não é arbitrário. Há, de fato, algo que não depende do sujeito, e que se reduz àquilo que é captado pelos nossos sentidos (pelo olfato, pela visão, pelo tato, etc.)⁵. Porém, o modo como somos afetados por algo nos sentidos é sempre guiado por uma função sintética da sensibilidade, que necessariamente situa estas impressões dos sentidos no tempo e no espaço. Trata-se da *Forma da intuição* ou *intuição pura*:

Eu denomino *puras* (em sentido transcendental) todas as representações em que não se encontra nada que pertença à sensação. Assim, a forma pura das intuições sensíveis em geral, nas quais todo o diverso dos fenômenos é intuído em certas relações, será encontrada *a priori* na mente. Esta forma pura da sensibilidade também se denominará ela própria *intuição pura*. (KrV. A20/B34-35)

O tempo (sentido interno) e o espaço (sentido externo) são estas formas puras da intuição, a qual deverá se conformar toda impressão dos sentidos na medida em que, necessariamente, esse é, segundo Kant, o modo próprio com que nós apreendemos objetos empíricos através da sensibilidade⁶. Tempo e espaço estão no sujeito, e é o próprio sujeito

⁵ Trata-se, portanto, da simples afecção nos sentidos. Não se deve, porém, depreender disso que a sensação seja de fato o efeito de algo exterior que nos afeta (um objeto exterior entendido como causa da afecção). Como poderemos constatar mais a frente neste trabalho, um dos resultados mais importantes da *Dedução das Categorias do Entendimento* preconizada por Kant na *Crítica da Razão Pura* consiste na constatação que relações de causa e efeito só são passíveis de serem percebidas entre *fenômenos* (*Erscheinung*), isto é, o dado sensível já condicionado pelo sujeito transcendental. Neste sentido, “como um resultado da Dedução Transcendental, Kant será levado a excluir qualquer uso das categorias (e, assim, do conceito de causa) para além do reino das aparências” (LONGUENESSE, 2000, p. 22). Na perspectiva kantiana, a relação entre causa e efeito no que diz respeito a objetos exteriores ao sujeito (a coisa em si) e sua representação só pode ser pensada no *âmbito especulativo da Razão*, e, neste sentido, fora do âmbito da experiência empírica. Beatrice Longuenesse discute longamente este problema no primeiro capítulo de seu influente livro “*Kant and the Capacity to Judge*”. A autora argumenta a favor de uma mudança de perspectiva no pensamento kantiano no que diz respeito ao estatuto da relação entre o objeto (exterior ao sujeito) e a sua representação. Para Longuenesse, em sua “Dissertação inaugural” de 1770, Kant ainda concebia a relação entre o objeto (exterior ao sujeito) e a sua representação como uma relação de causa e efeito. Esta relação começa a ser posta em dúvida por Kant na famosa “Carta a Marcus Herz” de 1772. Finalmente, no § 14 da “Crítica da Razão Pura” (1781 e 1787), Kant promove, segundo a autora, uma “internalização, dentro da representação, da relação entre Representação e seu Objeto” (LONGUENESSE, 2000, p. 20). Conferir Longuenesse, Págs. 20 a 26, com destaque para a nota de rodapé nº 11, onde a autora ressalta o fato de que Kant, mesmo na *Crítica da Razão Pura*, e, em especial, no início da *Estética Transcendental*, ainda parece conceber a relação entre o objeto e sua representação como uma relação de causa e efeito, nos termos em que era admitida ainda em sua “*Dissertação Inaugural*”. Há toda uma discussão com relação a esta ambiguidade presente *Primeira Crítica* kantiana que, por falta de espaço, não poderemos reproduzir aqui.

⁶ Segundo Kant: “Por meio do sentido externo (uma propriedade de nossa mente) nós nos representamos os objetos como fora de nós, e todos eles no espaço. Aí são determinadas, ou determináveis, sua figura, sua quantidade e sua relação recíproca. O sentido interno, por meio da qual a mente intui a si mesma ou a seu estado interno, não fornece, de fato, nenhuma intuição da alma mesma como um objeto; ele é, no entanto, a única forma

que, *a priori*, fornece ao dado sensível a sua forma mais primordial e necessária, a saber, a sua inscrição na forma do tempo e do espaço.

Note-se aqui que todo o trabalho do sujeito transcendental se resume à atividade de síntese. Segundo Kant:

(...) o espaço e o tempo contêm um diverso da intuição pura *a priori*, mas pertencem igualmente às condições da receptividade da nossa mente, as únicas sob as quais ela pode receber representações de objetos e que, portanto, têm também de afetar a todo tempo o conceito das mesmas. A espontaneidade de nosso pensamento exige, no entanto, que esse diverso seja primeiramente, de um certo modo, percorrido, incorporado e conectado, para somente assim produzir-se um conhecimento. A esta ação eu denomino síntese.

Em seu significado mais geral, porém, entendo por *síntese* a ação de somar diferentes representações umas às outras e abarcar a sua diversidade em um conhecimento. Tal síntese é pura quando o diverso é dado não empiricamente, mas sim *a priori* (como aquela no espaço e no tempo). (KrV. A77/B102-103).

No caso da sensibilidade, a ação sintética do sujeito transcendental se resume em unificar a multiplicidade dos dados sensíveis nas formas do tempo e do espaço. Porém, logo em seguida, Kant acrescenta: “A síntese em geral é, como veremos mais à frente, o mero efeito da imaginação, uma função cega mas indispensável da alma, sem a qual jamais teríamos conhecimento algum, mas da qual raramente tomamos consciência”. (KrV. A78/B103). Na primeira edição da Crítica da Razão Pura, Kant atribui à *faculdade da imaginação (Einbildungskraft)* uma *função sintética ativa* (KrV. A119-125), capaz de preparar os dados brutos sensíveis apreendidos pela *intuição* de modo a torna-los “prontos” para serem pensados sob conceitos no *entendimento* – já que *intuição* e *entendimento* constituem instâncias completamente heterogêneas da mente⁷. Segundo Longuenesse:

A imaginação, através de seu ato de síntese do múltiplo sensível, produz “séries completas” de representações, as quais, então, admite-se de serem refletidas sob conceitos. O entendimento, que é, a “unidade da apercepção em sua relação com a síntese da imaginação”, gera a “consciência da unidade do ato” do qual qualquer síntese reprodutiva pertence, e, assim, “intelectualiza” a síntese. (LONGUENESSE, 2000, p. 62)⁸.

determinada sob a qual é possível a intuição do seu estado interno, no sentido de que tudo o que pertence às determinações internas é representado em relações de tempo.” (KrV. A22-23/B37).

⁷ Porém, para que o dado sensível se torne passível de ser pensado pelo entendimento, será necessário, como veremos mais à frente, o *esquematismo dos conceitos puros do entendimento*. Uma função que Kant, coerentemente, remete à faculdade da imaginação.

⁸ “The imagination, through its acts of synthesis of the sensible manifold, produces ‘whole series’ of representations, which then admit of being reflected under concepts. The understanding, that is, the ‘unity of apperception in its relation to the syntheses of the imagination,’ generates the ‘consciousness of the unity of the act’ to which any reproductive synthesis belongs, and thereby ‘intellectualizes’ the synthesis.” – A autora toma como referência as seguintes passagens da primeira edição da Crítica da Razão Pura: “Uma vez, porém, que todo o fenômeno contém um diverso e, portanto, as diferentes percepções, em si mesmas dispersas, encontram-se

Esta *função sintética ativa da imaginação*, como veremos, parece ser atribuída ao *entendimento* na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. O entendimento, por sua vez, atua sinteticamente submetendo as representações sensíveis à *unidade transcendental da apercepção* através de conceitos, ou, mais precisamente, através de *conceitos puros do entendimento* ou *categorias*. Mas, o que precisamente é esta *unidade transcendental da apercepção* e como se dá, especificamente, o trabalho sintético do entendimento sobre as representações da intuição? Para responder esta pergunta, será necessário percorrermos, mesmo que de forma breve, a argumentação traçada por Kant na *Analítica dos Conceitos*, segunda parte da *Doutrina Transcendental dos Elementos da Crítica da Razão Pura*.

A Analítica dos Conceitos da Crítica da Razão Pura.

Como foi observado, Kant escreveu duas versões da *Crítica da Razão Pura*. A *Dedução das categorias*, localizada, justamente, na *Analítica dos Conceitos*, foi o trecho em que Kant fez as maiores e mais importantes alterações. Os motivos que levaram Kant a reescrever a *Dedução* é tema de divergência entre os interpretes. Guyer, por exemplo, observa que Kant formulou a *Dedução das categorias* de diversas formas – além das duas versões da dedução constantes na primeira e na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (1781 e 1787 respectivamente), há também outras “versões” constantes em alguns escritos intermediários à primeira e segunda versões da *Crítica*. De acordo com Guyer, seriam eles: *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura* de 1783 e *Primeiros princípios Metafísicos da Ciência Natural* de 1786, e ainda vários outros esboços datados entre o período de 1783 e 1784. Guyer afirma que Kant só formulará uma *Dedução das Categorias* bem sucedida nas seções 20, 21 e 26 da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, considerando que todas as outras tentativas anteriores foram mal logradas (GUYER, 2009. p. 185-196). Longuenesse discorda dessa interpretação. Embora a autora reconheça a superioridade do argumento apresentado na

isoladas na mente, é necessária uma ligação das mesmas que não se daria nos próprios sentidos. Há em nós, portanto, uma faculdade ativa de síntese desse diverso, à qual denominamos imaginação e a cuja ação, exercida imediatamente nas percepções, eu denomino apreensão.” (KrV. A120); “Nós temos, portanto, como faculdade fundamental da alma humana, uma imaginação pura que está na base de todo conhecimento a priori. Por meio dela, nós ligamos o diverso da intuição, de um lado, com, de outro, a condição da unidade necessária da apercepção pura. Os dois polos opostos, quais sejam, a sensibilidade e o entendimento, têm de conectar-se necessariamente por meio dessa função transcendental da imaginação: pois àquela, de outro modo, seriam dados fenômenos, mas não objetos de um conhecimento empírico, portanto nenhuma experiência.” (KrV. A124).

segunda versão da *Dedução*, ou, como denominaremos doravante, *Dedução B*, ela afirma que o argumento apresentado na segunda versão da *Dedução* vem completar aquilo que já tinha sido exposto na primeira versão, ou, *Dedução A*:

Entretanto, reconhecer a superioridade do argumento da *Dedução B* não é dizer que o argumento na edição A deveria ser dispensado como supérfluo. Ao contrário, eu penso que este último é um pré-requisito indispensável para o primeiro. Em particular, a exposição da “tripla síntese” que abre a *Dedução A* é uma indispensável *via negativa* pela qual Kant tenta estabelecer que a gênese empírico-psicológica humeana das nossas percepções e suas combinações não podem fornecer uma explicação de nossa capacidade de subsumir intuições singulares sob conceitos gerais. Esta *via negativa* prepara o caminho para o argumento positivo da edição B, onde o argumento lógico assume o lugar do argumento psicológico da *Dedução A*. (LONGUENESSE, 2000, p. 9)⁹.

Henry Allison também reconhece a superioridade do argumento constante na *Dedução B*, e observa que, embora se trate do mesmo argumento, a exposição empreendida por Kant na *Dedução A* é bastante obscura:

A principal razão filosófica para nos concentrarmos na “*Dedução*” de acordo com a segunda edição é que o argumento se encontra estruturado de modo tal que se torna evidente que o problema central é o da demonstração de uma conexão entre as condições sensíveis e intelectuais do conhecimento humano. Entretanto, creio que este é o problema central da “*Dedução*” na primeira edição (e até mesmo da totalidade da filosofia teórica de Kant) apesar de que se encontra obscurecido pela maneira em que Kant apresenta aqui o argumento. Assim, pois, ao nos concentrarmos na segunda edição, poderemos considerar o problema central em sua mais clara formulação. (ALLISON, 1992, p. 217)¹⁰.

Concordamos principalmente com Longuenesse, e, em parte, com Allison. Porém, como o objetivo desta breve exposição é preparar o caminho para entender o que está em jogo na doutrina kantiana do *esquematismo* – que está localizada na *Análítica dos Princípios*, seção subsequente a *Análítica dos Conceitos* – e, tendo em vista o consenso, pelo menos entre os

⁹ “However, to acknowledge the superiority of the B deduction argument is not to say that argument in the A edition should be dismissed as superfluous. On the contrary, I think the latter is the indispensable prerequisite of the former. In particular, the exposition of the “threefold synthesis” that opens the A Deduction is an indispensable *via negativa* by which Kant attempts to establish that a Humean empiricopsychological genesis of our perceptions and their combinations cannot provide an account of our capacity to subsume singular intuitions under general concepts. This *via negativa* prepares the way for the positive argument of the B edition, where the *logical* argument takes over from the *psychological* argument of the A Deduction.”

¹⁰ “La principal razón filosófica para centrarnos en la “Deducción” según la segunda edición es que el argumento se encuentra estructurado de modo tal que se hace evidente que el problema central es el de la demostración de una conexión entre las condiciones sensibles e intelectuales del conocimiento humano. Sin embargo, creo que este es también el problema central de la “Deducción” en la primera edición (e incluso de la totalidad de la filosofía teórica de Kant) a pesar de que se encuentra oscurecido por la manera en que Kant presenta aquí el argumento. Así pues, al concentrarnos en la segunda edición, podremos considerar el problema central en su más clara formulación.”

três interpretes a que recorreremos aqui, no que tange a superioridade do argumento apresentado por Kant na *Dedução B*, nosso exame da *Analítica dos conceitos* se concentrará, portanto, na versão apresentada por Kant na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*.

A *Analítica dos Conceitos*, como vimos, trata da *dedução dos conceitos puros do entendimento* ou *categorias*. O entendimento é, dentro da epistemologia kantiana, a faculdade do pensamento. É através de sua atividade sintética que as representações empíricas podem ser subsumidas sob conceitos e, posteriormente, correlacionadas em juízos. Estas categorias são conceitos *a priori*, e, neste sentido, se distinguem de conceitos meramente empíricos, que, por sua vez, surgem da abstração de traços comuns de objetos e conexões meramente empíricas. Como afirma Longuenesse:

A Dedução transcendental das categorias destina-se a responder a questão: como podem conceitos *a priori* serem aplicados a objetos que são dados? Esta questão diz respeito, principalmente, ao conceito de causa por meio do qual nós pensamos uma conexão necessária entre existências distintas. Tal conceito não pode ser extraído indutivamente da experiência, e, ainda assim, nós o aplicamos a objetos cujas conexões nós só conhecemos empiricamente. (...) há muitos outros conceitos além do de causa que não podem ter sido adquiridos através de simples generalizações empíricas, mas que nós, contudo, usamos em nosso conhecimento de objetos empíricos (...) (LONGUENESSE, 2000, p. 17) ¹¹.

Trata-se, portanto, de conceitos que, embora não possam ser abstraídos da experiência empírica, são necessariamente aplicados *a priori* pelo sujeito transcendental na constituição desta mesma experiência – assim como ocorre com as *formas a priori da intuição*, a saber, o tempo e o espaço. Porém, diferentemente de síntese operada pela intuição que é imediatamente aplicada ao dado sensível, a síntese do entendimento é discursiva, e, por isso mesmo, mediata. Isto significa que a síntese do entendimento visa um juízo, no qual varias representações conceituais e empíricas são correlacionadas¹². Estas correlações, por sua vez,

¹¹ “THE TRANSCENDENTAL Deduction of Categories is meant to answer the question, How can *a priori* concepts be applied to objects that are given? This question concerns primarily the concept of cause, by means of which we think a necessary connection between distinct existences. Such a concept cannot be drawn inductively from experience, and yet we apply it to objects whose connections we know only empirically. (...) there many other concepts besides that of cause which cannot have been acquired by mere empirical generalization, which we nevertheless use in our cognition of empirical objects (...)”.

¹² Segundo Kant: “O conhecimento de todo entendimento, portanto – pelo menos o do entendimento humano -, é um conhecimento por conceitos, um conhecimento não intuitivo, mas sim discursivo. Todas as intuições, enquanto sensíveis, baseiam-se em afecções; e os conceitos, portanto, em funções. Eu entendo por função, toda via, a unidade da ação de ordenar diferentes representações sob uma representação comum. Os conceitos se fundam, portanto, na espontaneidade do pensamento, assim como as intuições sensíveis se fundam na receptividade das impressões. Agora, o entendimento não pode fazer nenhum outro uso desses conceitos que não o de julgar por meio deles. Como nenhuma representação se aplica diretamente ao objeto, a não ser a intuição, um conceito jamais se refere imediatamente a um objeto, mas sim a uma outra representação do mesmo (seja ela uma intuição, ou mesmo já um conceito). O juízo é, portanto, o conhecimento mediato de um objeto, portanto, a

e, do mesmo modo que ocorre com a intuição, não são arbitrárias. Isso se justifica pelo fato de que, quando julgamos, por exemplo, relações empíricas de causa e efeito entre perceptos, não poderíamos fazê-lo de forma diferente.

Há, portanto, na epistemologia Kantiana, uma espécie de *necessidade* que se encontra na constituição da experiência e que se reflete no modo com que julgamos esta mesma experiência. É uma e a mesma necessidade. Ao refletir sobre esta peculiar noção de necessidade, Andrea Faggion argumenta que ela se distingue tanto da mera necessidade lógica, quanto da necessidade psicológica (FAGGION, 2007 p. 6-8). No primeiro caso, tratar-se ia somente do não se incorrer no *princípio de contradição*. No segundo caso, trata-se da mera associação empírica *a posteriori* do tipo humeana. Mas, se é assim, de que tipo de necessidade se trata? Segundo a autora:

Uma ligação de dados sensíveis seria necessária então quando deriva de uma operação que o sujeito, em condições ideais, desempenha sempre de um certo modo por ser incapaz de fazê-lo de outro. Consequentemente, provar que há regras necessárias neste sentido seria o mesmo que provar que existem certas formas de estabelecer a unidade entre os perceptos cujo oposto estaria vetado a qualquer sujeito constituído de um certo modo. Por exemplo, se digo que o percepto *y* se segue ao percepto *x* segundo uma regra necessária, digo que há uma conexão necessária entre os perceptos *x* e *y*, de modo que a unidade entre eles não poderia se dar de outra forma arbitrariamente determinada. Esta forma necessária da unidade dos perceptos não seria lógica e nem empiricamente psicológica, no sentido humeano de surgir *a posteriori* de um costume. (...) tal necessidade significa que o sujeito do conhecimento, se constitui o percepto *x* em *t*¹, em condições ideais, não poderia deixar de constituir o percepto *y* em *t*². Os conceitos a priori expressariam assim os únicos modos em que sujeitos constituídos como ele operariam ligações entre perceptos estando no perfeito uso de suas faculdades cognitivas e em condições favoráveis de observação. Enfim, isto é o que eu ofereço como uma hipótese elucidativa deste curioso conceito de necessidade de uma unidade, que não é nem lógico e nem psicológico no sentido em que o próprio Kant usava o termo (FAGGION, 2007, p. 7-8).

De fato, é esta noção própria de necessidade que parece estar sendo delineada por Kant quando trata do conhecimento e da constituição da experiência empírica em sua *Primeira Crítica*. Podemos reconhecê-la, por exemplo, na distinção kantiana entre *lógica geral* e *lógica transcendental*: “(...) a lógica geral faz abstração de todo o conteúdo do conhecimento, i.e., de toda referência do mesmo ao objeto, e considera apenas a forma lógica nas relações dos conhecimentos entre si, i. e., a forma do pensamento em geral”. (KrV. B80). A lógica geral, portanto, diz respeito somente à pura forma discursiva do entendimento, e,

representação de uma representação do mesmo. Em cada juízo há um conceito que vale por muitos, e sob estes muitos ele abarca ainda uma representação dada que, por sua vez, refere-se imediatamente ao objeto”. (KrV. B93).

neste sentido, a sua necessidade se encerra em não incorrer no *princípio de contradição* (necessidade puramente lógica). Já a lógica transcendental, segundo Kant, trata do uso discursivo do entendimento na medida em que ele deve se referir *a priori* a objetos:

Na expectativa, pois, de que talvez haja conceitos que, não como intuições puras ou sensíveis, mas apenas como ações do pensamento puro, possam referir-se *a priori* a objetos – conceitos, portanto, cuja origem não é nem empírica nem estética –, então podemos ter uma ideia antecipada de uma ciência do entendimento puro e do conhecimento racional por meio do qual nós pensemos objetos inteiramente *a priori*. Uma tal ciência, que determine a origem, o alcance e a validade objetiva de tais conhecimentos, teria de denominar-se *lógica transcendental*, pois lida apenas com leis do entendimento e da razão, mas somente na medida em que se refira *a priori* a objetos (...) (KrV. B81-82).

A lógica transcendental, portanto, diz respeito ao *uso puro (a priori) do entendimento na medida em que ele se refere a objetos*. Sob este ponto de vista, o simples não incorrimento no *princípio de contradição* não reflete a necessidade que encontramos em um juízo que se refira, por exemplo, a relações de causa e efeito. Aqui se torna patente o fato de que, por exemplo, quando julgamos objetos e/ou relações entre objetos empíricos, nós não poderíamos, em perfeitas condições mentais, fazê-lo de outro modo, sob pena de estarmos deliberadamente mentindo¹³. Trata-se, sobretudo, do fato de que na lógica transcendental kantiana, como argumenta Faggion, há sempre a referência a um “*domínio sensível*” de aplicação dos conceitos do entendimento:

Enquanto a sensibilidade intui de forma receptiva, o entendimento pensa, ou seja, une representações advindas de outra parte (cf. CRP, A 67, B 92; A 50, B 74-5). Daí que entendendo o que são conceitos e o que é entendimento para Kant, entendamos que há a necessidade de um domínio sensível de aplicação para que eles se relacionem a objetos. Sem os dados sensíveis, os conceitos são a forma de uma unidade sem um conteúdo.” (FAGGION, 2007, p. 9).

O próprio Kant nos adverte que: “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KrV. B75). Há, portanto, na epistemologia kantiana, um papel decisivo da intuição na constituição do conhecimento, sem o qual inviabilizaria toda a ação sintetizadora e determinante do entendimento. Esta interdependência reflete aquela necessidade da qual havíamos falado agora a pouco, e que, por sua vez, se reflete no modo como julgamos a experiência empírica. Do ponto de vista da lógica transcendental kantiana, todo uso do entendimento deve ter como referência a sensibilidade – uma referência que, por

¹³ Nem todo objeto a que se refere *a priori* o entendimento, do ponto de vista da lógica transcendental, é empírico (isto é, um objeto que pressupõe a afecção da nossa sensibilidade). Para Kant, também existem objetos puros aos quais o entendimento se refere a priori, a saber, os objetos da matemática e da geometria.

sua vez, insere uma necessidade, ou, se preferirmos, insere um *conteúdo transcendental*¹⁴ no uso lógico do entendimento.

É tendo em vista, justamente, a passagem da lógica geral para lógica transcendental que Kant irá derivar da *tábua lógica dos juízos* a *tábua das categorias*¹⁵. Ele tentará demonstrar que a mesma função sintética que reúne representações conceituais em juízos, também atua na síntese *a priori* do múltiplo da intuição. Na seção intitulada “*Do uso lógico do entendimento em geral*”, Kant afirma que:

Todos os juízos são, assim, funções da unidade de nossas representações, de tal modo que, em vez de empregar uma representação imediata para o conhecimento do objeto, empregamos uma *mais elevada*, que abarca sob si tanto aquela como outras, e assim reunimos muitos conhecimentos possíveis sob um único. Nós podemos, contudo, reduzir todas as ações do entendimento a juízos e, assim, representar o *entendimento* em geral como uma *faculdade de julgar*. Pois ele é, segundo o exposto acima, uma faculdade de pensar. Pensar é o conhecimento por meio de conceitos. Os conceitos, porém, como predicados de possíveis juízos, referem-se a alguma representação de um objeto ainda indeterminado. (...) As funções do entendimento podem ser todas elas encontradas, pois, caso se possa representar, de maneira completa, as funções de unidade nos juízos. (KrV. B94).

Para Kant, as representações discursivas do entendimento, sob a forma dos juízos, correlacionam, como já havíamos afirmado, representações conceituais em geral – representações mediatas de objetos (empíricos ou puros) e/ou de outros conceitos – sob uma certa regra de coordenação, ou, de “unidade de nossas representações”. Kant acredita que, na medida em que a função sintetizadora que encontramos nos juízos em geral deriva do próprio entendimento, podemos então, a partir da representação das “funções de unidade nos juízos”,

¹⁴ Segundo Longuenesse: “a unidade analítica da consciência é ligada a conceitos e é apenas o meio pelo qual a unidade sintética se estabelece entre representações em juízo. O que Kant está dizendo então é que a ‘mesma operação’ que produz esta unidade sintética (discursiva) de juízos também produz a unidade sintética (intuitiva) do diverso sensível sob conceitos no juízo. E a unidade sintética (intuitiva) do diverso sensível assim produzida é, por sua vez, o meio pelo qual um *conteúdo transcendental* é introduzido no conceito puro do entendimento”. (LONGUENESSE, 2000, p. 201; Tradução de: FAGGION, 2007, p. 17-18 – os grifos são nossos) – “(...) the analytic unity of consciousness is attached to *concepts*, and it is only the means by which *synthetic* unity is established among representations in a judgment. What Kant is saying, then, is that the same operation” that produces this (discursive) synthetic unity of judgments also produces the (intuitive) synthetic unity of sensible manifold, in order to subsume this manifold under concepts in judgment. And the (intuitive) synthetic unity of sensible thus produced is in turn the means by which a transcendental content is introduced into the pure concepts of the understanding.”

¹⁵ Tábua lógica dos Juízos: Universais, Particulares e Singulares (Quantidade); Afirmativos, Negativos e Infinitos (Qualidade); Categóricos, Hipotéticos e Disjuntivos (Relação); Problemáticos, Assertóricos e Apodíticos (Modalidade) – As doze categorias, referentes respectivamente a cada uma das formas lógicas do juízo descrita acima são: Unidade, Pluralidade e Totalidade (Quantidade); Realidade, Negação e Limitação (Qualidade); Inerência e Subsistência ou Substância e Acidente, Causalidade e Dependência ou Causa e efeito, e Comunidade ou ação recíproca entre o agente e o paciente (Relação); Possibilidade/impossibilidade, existência/não-existência, necessidade/contingência (Modalidade).

encontrarmos as funções de unidade do próprio entendimento, a saber, as *categorias*. Segundo Kant:

A mesma função que dá unidade às diferentes representações em um *juízo* dá unidade também à mera síntese de diferentes representações em uma intuição e, expressa em termos gerais, denomina-se conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, portanto, e por meio das mesmas ações pelas quais colocava em conceitos – por meio da unidade analítica – a forma lógica de um juízo, introduz também, por meio da unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental em suas representações, em virtude do qual elas são denominadas conceitos puros do entendimento e se referem *a priori* a objetos, algo que a lógica geral não podia realizar.

Desse modo, surgem exatamente tantos conceitos puros do entendimento, que se dirigem *a priori* a objetos da intuição em geral, quantas eram, na tábua anterior, as funções lógicas em todos os juízos possíveis; pois nessas funções o entendimento se vê completamente exaurido, e sua faculdade, inteiramente mensurada.” (KrV. B105)¹⁶.

No § 13 da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant nos chama a atenção para a necessidade de se realizar uma dedução destes conceitos puros do entendimento ou *categorias*. Recorrendo a uma analogia com os processos judiciais, Kant afirma que os juristas distinguem as “questões sobre aquilo que é de direito (*quid iuris*)”, das questões que se referem a fatos (*quid facti*), e, na medida em que para a condução dos processos é necessário fornecer provas que qualifiquem ambas as questões, denomina-se *dedução* o fornecimento de provas que justifiquem as *questões de direito* (KrV. B116). Porém, as provas destas questões não podem ser fornecidas pela empiria (que só pode fornecer provas de *questões de fato*), sendo necessário, portanto, recorrer à legislação vigente em busca da legitimação da causa em litígio. Neste sentido, a *dedução transcendental das categorias do*

¹⁶ Os § 9 a 14 da *Analítica dos Conceitos* compõem o que se convencionou chamar, pela sugestão do próprio Kant, de *Dedução Metafísica* (conf.: KrV. B 159). Trata-se do argumento kantiano que pretende deduzir o conjunto das categorias do entendimento tendo como *fiio condutor* as formas lógicas do juízo. A querela em torno do argumento kantiano repousa sobre a arbitrariedade com que Kant estabelece a sua tábua dos juízos. Allison tenta encontrar uma sustentação para o argumento invertendo a ordem da exposição Kantiana, afirmando que o genuíno “ponto de partida da “dedução metafísica” é a tese de que se deve pressupor um conjunto de conceitos puros como condições necessárias do juízo”. Allison, neste sentido, acaba por transferir a validade da tábua lógica dos juízos para a tábua das categorias (ALLISON, 1992, p. 192; Conf. Também: p. 202-213). Longuenesse, em um grande esforço argumentativo, sustenta a validade do argumento kantiano recorrendo a uma faculdade de juízo silenciosa e reflexiva denominada *Vermögen zu urteilen* (*pouvoir de juger \ capacity to judge*) (LONGUENESSE, 2000, p. 3-8). Não se pretende, porém, determinar o mérito desta questão aqui neste trabalho. Basta, para o que nos interessa, simplesmente ter em mente que o argumento kantiano presente na *Dedução Metafísica* gira em torno da ideia de que existem funções de síntese próprias do entendimento que podem ser abstraídas de funções sintéticas presentes em juízos. Neste sentido, não faz diferença para os objetivos que se pretende alcançar neste capítulo determinar, por exemplo, se exatamente aquelas doze funções lógicas dos juízos apresentadas por Kant em sua respectiva tábua é ou não exaustiva; se elas correspondem ou não, de fato, às funções mais elementares dos nossos juízos, etc.

entendimento, nada mais é do que o fornecimento de provas que garantam que estas funções de unidade se referem *a priori* aos dados sensíveis:

Entre os muitos conceitos, contudo, que constituem o tão mesclado tecido do conhecimento humano, há alguns que também são destinados a um uso puro *a priori* (inteiramente independente de toda a experiência), e esta sua competência demanda sempre uma dedução, pois as provas a partir da experiência não são suficientes para estabelecer a legitimidade de tal uso, e, no entanto, é preciso saber como esses conceitos podem referir-se a objetos que, no entanto, eles não extraem de experiência alguma. Por isso eu denomino *dedução transcendental* à explicação do modo como esses conceitos podem referir-se *a priori* a objetos, e a diferenciação da dedução *empírica*, que mostra como um conceito foi adquirido por meio da experiência e da reflexão sobre a mesma e, portanto, diz respeito não à legitimidade, mas ao fato do qual se originou a sua posse. (KrV. B117).

A dedução transcendental das categorias, porém, está envolta numa dificuldade que não se encontra, por exemplo, quando verificamos que os dados sensíveis devem conformar-se às formas *a priori* de nossa intuição, a saber, o tempo e o espaço, já que, segundo Kant, “de outro modo”, isto é, sem estarem, necessariamente, incluídos nas formas *a priori* da intuição, “eles não seriam objetos para nós”. Mas que os objetos da intuição sensível tenham que, além disso, serem “conformes às condições de que o entendimento necessita para a unidade sintética do pensamento, neste caso a conclusão não é tão fácil de discernir. (KrV. B123)”. Trata-se aqui do fato de que, embora o entendimento e a intuição constituam instâncias heterogêneas da mente, o segundo deve aplicar-se *a priori* à primeira sob a pena de que as regras de constituição da experiência, tais como a de causa e efeito, percam toda necessidade e universalidade sob as quais a própria experiência se nos apresenta – tendo em vista que não podemos conceber certos fenômenos de outra maneira. É justamente com a exposição deste ponto e com a afirmação de que estas regras não podem ser extraídas da experiência que Kant finaliza o § 13:

Suponhamos que se pensasse poder escapar à dificuldade dessas investigações dizendo que a experiência oferece incessantes exemplos de tal regularidade dos fenômenos, e que estes dão a oportunidade de isolar deles o conceito de causa e, assim, assegurar ao mesmo tempo a validade objetiva deste conceito. Não se nota aí que o conceito de causa não se pode surgir desse modo, mas teria ou de ser fundado inteiramente *a priori* no entendimento, ou de ser abandonado por completo como mera fantasia. Pois este conceito exige por certo que algum A seja de tipo tal que um outro B se siga a ele *necessariamente, segundo uma regra absolutamente universal*. Os fenômenos certamente apresentam casos dos quais é possível [extrair] uma regra segundo a qual algo acontece de maneira habitual, mas nunca segundo a qual o ocorrido seja *necessário*: à síntese de causa e efeito, portanto, também é inerente uma dignidade que não se pode expressar empiricamente, a saber, que o efeito não é simplesmente acrescentado à causa, mas é posto *pela mesma e dela* se segue. (KrV. B123-124).

Aqui voltamos, portanto, àquela necessidade para qual chamamos a atenção, e que também se deixa transparecer na forma como julgamos a experiência empírica. Trata-se da constatação de que no modo como formulamos certos juízos sobre a experiência empírica o conceito que ocupa o lugar do sujeito não pode ser trocado, no mesmo juízo, pelo conceito que ocupa o lugar do predicado. Kant deixa isso claro ao final do § 14 da segunda edição da *Crítica da razão Pura*, ao afirmar sobre as *categorias* que:

Elas são conceitos de um objeto em geral, por meio dos quais a intuição deste é vista como *determinada* em relação a uma das funções lógicas do juízo. Assim, a função do juízo categórico era a da relação do sujeito ao predicado, como, por exemplo, em “todos os corpos são divisíveis”. Permaneceu indeterminado, porém, a qual dos conceitos se deveria dar a função de sujeito, e a qual a do predicado. Pois também se pode dizer: “algum divisível é um corpo”. Por meio da categoria de substância, porém, se eu coloco sob ela o conceito de um corpo, é determinado que sua intuição empírica na experiência tem de ser considerada sempre como sujeito, nunca como mero predicado; e assim em todas as categorias. (KrV. B128-129).

A categoria de substância, que ilustra o exemplo acima, atua nos nossos juízos sobre a experiência determinando, necessariamente, qual conceito deve ocupar o local do sujeito e qual deve ocupar o local do predicado¹⁷. Todas as categorias do entendimento, portanto, atuam em juízos de forma a estabelecer neles relações de necessidade. Sob o ponto de vista meramente lógico, nada garante este posicionamento em um juízo, sendo possível intercambiar os conceitos de forma aleatória. Além disso, nunca é demais lembrar que, do ponto de vista kantiano, a *necessidade* expressa nos juízos sob a égide da lógica transcendental não pode ser abstraída da experiência por indução, já que, qualquer regra que for fundada a partir da regularidade habitual da empiria pode ser refutada, a qualquer momento, pela própria empiria. Este é um legado humeano do qual Kant nunca se afastou. A necessidade, portanto, deve estar no modo como o sujeito constitui a experiência, e a *dedução transcendental das categorias*, pelo menos num primeiro momento, deve fornecer a prova de que estes conceitos têm *validade objetiva*¹⁸, isto é, são universalmente válidos porque constituem a própria experiência, e porque são intersubjetivamente compartilháveis sem que seu valor de verdade seja refutado por qualquer ser humano.

¹⁷ O modo como ocorre esta determinação só será explicada por Kant na *Analítica dos Princípios*, e, em especial, nos capítulos sobre o *esquematismo do conceitos do entendimento*, e sobre o *sistema de todos os princípios do entendimento puro*. Mas à frente, quando formos tratar do capítulo sobre o esquematismo, retomaremos esta temática.

¹⁸ Como veremos mais à frente, ao final da dedução, na segunda edição da Primeira Crítica, Kant também falará de uma *realidade objetiva* das categorias, distinção que é alvo de divergência entre alguns comentadores.

Dada esta explicação, Kant inicia o §15 da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* afirmando que toda *ligação* (*Verbindung*) de um diverso (ou um múltiplo) em geral, na medida em que ela é universal e necessária, *é um ato de espontaneidade do entendimento*. A noção de *espontaneidade* é central na caracterização desta faculdade. Ela confere ao sujeito transcendental o poder de determinar (*a priori*) a experiência a partir de sua própria autoatividade, fornecendo ao dado sensível aquilo que nele percebemos como necessário e universal:

Mas a *ligação* (*conjunctio*) de um diverso em geral não pode jamais chegar a nós através dos sentidos e, portanto, também não pode estar contida ao mesmo tempo na forma pura da intuição sensível; pois ela é um ato da espontaneidade do poder de representação e, como este tem de ser denominado entendimento para diferenciar-se da sensibilidade, então toda a ligação – quer sejamos dela conscientes ou não, quer seja a ligação do diverso da intuição ou de alguns conceitos, e quer ela seja, no primeiro caso, da intuição sensível ou da não sensível – é uma ação do entendimento, uma ação que poderíamos designar com a denominação geral de *síntese*, para com isso tornar claro, ao mesmo tempo, que nós não podemos nos representar nada como ligado no objeto sem ter antes ligado ele próprio; e uma *ligação* que é a única, entre todas as representações, que não é dada através de objetos, mas é antes executada pelo próprio sujeito, pois é um ato de sua autoatividade. (KrV. B129-130).

É importante notar que, diferentemente do que foi descrito no §10 (KrV. A78/B 103), Kant afirma na passagem acima que todo ato de ligação (*Verbindung*), e, portanto, de síntese, é uma função do entendimento. Kant parece estar remetendo ao entendimento uma função ativa de síntese que era, na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, atribuída à imaginação. Trata-se, sobretudo, de saber se a imaginação (tendo em vista as mudanças promovidas por Kant no texto da *Dedução B*) pode ser considerada uma faculdade autônoma, ou se ela está submetida à ação do entendimento. Há muita divergência entre os interpretes quanto a este ponto. Mario Caimi (2008), por exemplo, considera que a imaginação é assimilada ao entendimento na *Dedução B*. Para o autor, na segunda versão da *Dedução Transcendental*, a imaginação nada mais é do que o nome que recebe a faculdade do entendimento quando se volta para a sensibilidade. Longuenesse oferece uma interpretação que tenta conciliar a primeira e a segunda versões da *Dedução*. Segundo a autora: “A síntese descrita como um ‘ato do entendimento’ reúne, desta maneira, os três momentos da ‘tripla síntese’ da *Dedução A*: a apreensão do múltiplo, sua reprodução, e seu reconhecimento na ‘consciência da unidade do ato’ do qual cada elemento reproduzido e apreendido pertence” (LONGUENESSE, 2000,

p. 62)¹⁹. Mais a frente, a autora completa: “Assim, a síntese que Kant descreve na seção 15 da Dedução B como um ‘ato do entendimento’ é a mesma síntese da imaginação *sob a unidade da apercepção* que foi descrita como a condição da síntese do ‘reconhecimento no conceito’”, isto é, a última das três sínteses apresentadas na *Dedução A* (LONGUENESSE, 2000, p. 62)²⁰. Allison, por sua vez, afirma que se trata da síntese operada pelo entendimento em seu uso meramente lógico (aquela síntese que visa a formação de juízos), e que, portanto, não se trata da síntese operada pela imaginação no que tange à conformação dos dados sensíveis (ALLISON, 1992, p. 231)²¹. Neste trabalho, a nossa tendência seria seguir os passos da argumentação de Longuenesse. Infelizmente, não há espaço aqui para o desenvolvimento desta temática. Contudo, gostaríamos de salientar que, independentemente da posição que se adote no que tange a esta polêmica, basta, para objetivos traçados neste capítulo, simplesmente ressaltar que Kant deixa claro, pelo menos na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, que as regras de síntese que encontramos no entendimento devem ser aplicadas na síntese dos dados sensíveis (apesar de sua heterogeneidade).

Embora a *categoria* seja caracterizada pelo uso do entendimento tendo como referência a sensibilidade, isto é, na medida em que a mesma função sintética expressa no juízo também é aplicada à conformação do diverso da intuição, e, deste modo, *toda ligação* na sensibilidade tem ser pensada como “um ato de espontaneidade do poder de representação”,

¹⁹ “The synthesis described as an ‘act of the understanding’ thus brings together the three moments of the ‘Threefold synthesis’ of the A Deduction: the apprehension of the manifold, its reproduction, and its recognition in the ‘consciousness of the unity’ to which each apprehended and reproduced element belongs.”

²⁰ “Thus the synthesis Kant describes in section 15 of the B Deduction as an ‘act of the understanding’ is the same as the synthesis of imagination *under the unity of aperception* which was described as the condition of the ‘synthesis of recognition’ in the concept.

²¹ Allison divide o argumento apresentado por Kant na *Dedução B* em duas partes, ou, mais precisamente, em “dois passos de uma mesma prova”. Segundo o autor: “A primeira parte (§15-21) defende a necessidade das categorias no que diz respeito aos objetos da intuição sensível em geral. (...) A segunda parte (§24-26) sustenta a necessidade das categorias no que diz respeito a sensibilidade humana e seus dados. Assim, pois, esta parte do argumento pressupõem os resultados da ‘estética Transcendental’” (ALLISON, 1992, p. 218). O autor defende que, para cada uma destas duas partes e seus respectivos argumentos, corresponde uma noção distinta de objeto, a saber, *Objek* e *Gegenstand* respectivamente: “O essencial de minha interpretação pode resumir-se na seguinte fórmula: a primeira parte da ‘dedução’ se refere à validade objetiva (*Objective Gültigkeit*) das categorias, ao passo que a segunda parte se refere a sua realidade objetiva (*objective Realität*).” (ALLISON, 1992, p. 220). Neste sentido, para Allison, quando Kant se refere a um objeto no sentido de sua *validade objetiva*, geralmente, se remete ao termo *Objek*. Ao contrário, quando Kant se refere a um objeto no sentido de sua *realidade objetiva*, geralmente, usa o termo *Gegenstand*. A noção de *validade objetiva*, que caracteriza a noção de objeto (*Objek*) na primeira parte da *Dedução B* (onde se localiza o § 15 – que é o que nos interessa aqui), tem de ser pensada, segundo Allison, correlacionada a análise do juízo: “A questão chave é que a validade objetiva de um juízo é definida como sua capacidade de ser verdadeiro ou falso (em contraste, simplesmente, com sua verdade).” (ALLISON, 1992, p. 220). Trata-se, para Allison, do valor de verdade de um *objeto em geral*, que simplesmente legitima ou fundamenta o uso lógico do entendimento nos juízos. *Objek* é, portanto, um *objeto no sentido lógico* e não real, isto é, um objeto que não é dado na sensibilidade. É a partir desse pressuposto que Allison conclui que a síntese a que se refere Kant no início do § 15 da *Dedução B*, diz respeito somente à síntese do entendimento no que tange ao seu uso meramente lógico.

isto é, do entendimento, Kant afirmará, a partir do §16 da Dedução B, que o fundamento mesmo da ação sintética das categorias subjaz em uma unidade originária que só pode ser apreendida analiticamente, isto é, tendo em vista a autorreferencialidade do pensamento. Ainda no §15, Kant afirma que:

(...) o conceito de ligação trás consigo, além do conceito do diverso e da sua síntese, também o conceito da sua unidade. Ligação é a representação da *unidade sintética* do diverso. A representação dessa unidade, portanto, não pode surgir da ligação; é antes ela que, juntando-se à representação do diverso, torna primeiramente possível o conceito de ligação. Essa unidade, que antecede *a priori* todos os conceitos da ligação, não deve ser confundida com aquela categoria da unidade (§10); pois em juízos todas as categorias se fundam nas funções lógicas, mas nos juízos já é pensada a ligação, portanto a unidade de conceitos dados. A categoria já pressupõe assim uma conexão. Nós temos, portanto, de procurar essa unidade (como qualitativa, §12) ainda mais alto, a saber, naquilo que contém por si mesmo o fundamento de possibilidade da unidade de diferentes conceitos em juízos, portanto a possibilidade do entendimento mesmo no seu uso lógico. (KrV. B130-131).

Trata-se de procurar a unidade originária que legitima a própria função sintética do entendimento. Isto porque, segundo Kant, esta unidade não pode surgir da ligação, ou melhor, não pode surgir do ato de síntese do diverso, mas, antes, tem de ser pressuposta em qualquer ligação, em qualquer síntese – em outras palavras: *A unidade originária é o fundamento da síntese e não o seu produto*. É esta unidade mais profunda, que só pode ser trazida à luz quando consideremos o entendimento em sua autoatividade, que será explicitada por Kant através da *unidade originariamente sintética da apercepção*, tema de nossa próxima seção.

A unidade originariamente sintética da apercepção.

O *eu penso* tem de *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria em mim representado algo que não pode ser pensado de modo algum, o que significa simplesmente que: ou a representação seria impossível, ou ao menos não seria nada para mim. (KrV. B 131).

São com estas palavras que Kant inicia o § 16 da *Analítica dos Conceitos*. Trata-se da afirmação kantiana de que nossas representações mentais têm de ser remetidas ao *eu penso*, isto é, a autoconsciência destas atividades mentais como atividades pertencentes a um *Eu* numericamente idêntico. Beatrice Longuenesse, no que se refere à passagem acima, observa que Kant não identifica “*representações*” com “*representações conscientes*”, e, menos ainda, “*representação consciente*” com “*pensamento*” (LONGUENESSE, 2000, p. 64-66).

Recorrendo à *Antropologia de Um Ponto de Vista Pragmático*²², a *Lógica Jäsche*²³ e a *Dedução A* da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Longuesse procura esclarecer que, diferentemente do que pode ser apreendido num primeiro momento quando nos defrontamos com as afirmações constantes no início do §16 da *Dedução B*, para Kant, ao contrário, nós possuiríamos muitas representações das quais não somos conscientes. Poderíamos pensar aqui, a título de exemplo, nos vários objetos circundantes que nós não notamos quando temos nossa atenção voltada para um objeto específico. Quando, por exemplo, lemos um livro, há vários objetos tais como a poltrona ou a cadeira em que estamos sentados, ou, também, as roupas que estamos vestindo, o cômodo da casa que ocupamos, seus móveis, etc., ou, até mesmo, nosso próprio corpo, que, embora percebidos, não são representados conscientemente. Um dos exemplos kantianos aos quais Longuesse recorre para exemplificar as representações que possuímos, mas das quais não somos conscientes, são as notas musicais executadas em uma peça de improvisação. Sob este exemplo, especificamente, a autora nota que se trata mais de uma *consciência obscura* do que de uma *total ausência de consciência*. Ela afirma, com clareza, que existe em Kant uma infinidade de graus de entre a *ausência total de consciência* e a *representação consciente*, e o mesmo raciocínio pode ser aplicado ao exemplo que foi oferecido nesta dissertação²⁴.

²² KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. – São Paulo: Iluminuras, 2006.

²³ KANT, I. *Lógica*. Trad. do texto original estabelecido por Gottlob B. Jäsche por Guido Antônio de Almeida. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

²⁴ Segundo a autora, do mesmo modo que é mencionado em *Antropologia de um Ponto de vista Pragmático*, §5, o “exemplo das notas musicais em uma peça improvisada também é mencionado na *Crítica* (B 144n)*. Mas aqui ele não é descrito com um exemplo de *ausência de consciência*, mas de *consciência obscura*. Uma solução para esta aparente discordância entre a *Antropologia* e a *Crítica* pode estar no fato de que (...) há uma multiplicidade infinita de graus imperceptíveis entre a ausência de consciência e a consciência; O zero absoluto de consciência (para Kant, de apreensão) é, assim, somente um limite, e a ‘consciência obscura’ da *Crítica* e a ‘ausência de consciência’ da *Antropologia* podem, portanto, não serem radicalmente contraditórias. Entretanto, me parece que o exemplo da improvisação musical deve ser entendido como ilustrando mais o primeiro do que o último caso.” (LONGUENESSE, 2000, p. 65, nota de pé de pág. nº 10) – “The example of the musical Keys in the improvised piece is also mentioned in the *Critique* (B 144n)*. But there is not described as an example of the *absence of consciousness*, but of *obscure consciousness*. A solution to this seeming disagreement between the *Anthropology* and the *Critique* may lie in the fact that (...) there is an infinite multiplicity of insensible degrees between the absence of consciousness and consciousness; the absolute zero of consciousness (for Kant, of apprehension) is thus only a limit, and the ‘obscure consciousness’ of the *Critique* and the ‘absence of consciousness’ of the *Anthropology* would therefore not be radically contradictory. However, it seems to me that the example of musical improvisation should be understood as illustrating the former rather than the latter case.”

* A referência correta, conforme consta no original em francês do livro de Longuesse e na própria *Crítica da razão Pura* é B414n. Acredito que se trate aqui de um equívoco da edição em Inglês que estamos utilizando neste trabalho. Conf.: LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger: Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure*. Paris: Press Universitaires de France, 1993. Pág. 65, nota de rodapé.

Há, porém, aquela outra distinção apontada por Longuenesse, a saber, entre “representações conscientes” e “pensamento”. Segundo a autora, na *Lógica Jäsche*²⁵, Kant afirma que os animais também possuem representações conscientes: “Kant concebe representações conscientes em animais e a capacidade de perceber identidades genéricas e diferenças entre estas representações”. Mas, no entanto, eles não teriam a capacidade de serem “conscientes de seu próprio ato de comparação. Sobre esta base, Kant escreve que animais podem certamente *conhecer* (kennen), mas não *reconhecer* (erkennen)”. (LONGUENESSE, 2000, p. 66)²⁶. Trata-se aqui, como sustenta Longuenesse, do fato de que, para Kant, embora os animais possuam representações conscientes, eles não seriam capazes de formar conceitos. Para que meras representações associativas venham a se tornar pensamentos, é necessário que elas sejam submetidas às funções sintéticas do entendimento, o que significa, como veremos mais adiante, trazer estas representações à *unidade originária da apercepção*. Neste sentido, Longuenesse afirma:

Resumindo: de acordo com Kant nós certamente temos muitas representações das quais nós não somos conscientes; entre as nossas representações conscientes há algumas que nós somente apreendemos sem reproduzi-las ou as reproduzimos sem submete-las às regras de síntese que as permita serem refletidas sob conceitos – isto é, serem pensadas. E, de fato, tudo o que sentença de abertura da seção 16 afirma é que deve ser *possível* para o ‘eu penso’ acompanhar todas as minhas representações, não que ele deve realmente acompanhá-las. Em outras palavras, todas as minhas representações devem ser tais que seja possível combiná-las (mediatamente ou imediatamente) dentro de estruturas de “unidade de síntese” do diverso de minha intuição, e tornar-se consciente de tal combinação. Mas isso não significa que tal combinação sempre acontece. E a sugestão enganadora – se não fosse possível para o ‘eu penso’ acompanhá-la, “a representação seria impossível” – é corrigida

²⁵ Kant, I. *Lógica*, introd., VIII – 1992, Pág. 75.

²⁶ “In the *Jäsche Logic*, Kant grants animals conscious representations and the capacity to perceived generic identities and differences between these representations. Yet he denies them the capacity to be *conscious of their own acts of comparison*. On this bases, Kant writes, animals may surely *Know* (kennen), but not *cognize* (erkennen).” – Utilizamos aqui, somente para fins de distinguir *kennen* e *erkennen*, a tradução oferecida por Guido Antônio de Almeida na edição em Português da *Lógica Jäsche*. Segundo o Autor: “*Kennen* e *Erkennen* foram traduzidos respectivamente por *conhecer* e *reconhecer*, muito embora não sejam equivalentes exatos. *Kennen* designa comumente o estado ou o fato de ter conhecimento de alguma coisa e que independe de ter consciência disso. Por exemplo: *Er kennt seine Fehler* = *ele conhece os seus erros* (mesmo quando não está pensando neles); *Er kennt mich (nicht)* = *ele (não) me conhece* (e ele não deixa de me conhecer quando deixa de pensar em mim). *Erkennen*, ao contrário, designa antes o ato ou o processo de adquirir conhecimento, no sentido de vir a saber, de ter ciência ou se tornar consciente de alguma coisa. Por exemplo: *Er erkannte seine Fehler* = *ele viu, percebeu, tomou consciência de seu erro* (e não: reconheceu ou admitiu o seu erro); *Er erkannte nicht* = *ele não me reconheceu* (porque estava distraído, esquecido, inconsciente, etc.). Embora *reconhecer* contenha a ideia de uma reidentificação (quando corresponde em alemão a *widererkennen*) e às vezes também a ideia de uma confissão ou admissão (quando corresponde a *zugestehen, zugeben*), não vejo outra maneira de traduzir *erkennen*, se se quer, como Kant (em A 85), preservar a ligação terminológica com *kennen*. Como se viu no texto de Kant, o critério de distinção decisivo para Kant é a ausência ou presença da consciência.” (Almeida, G. A. Nota sobre a tradução de alguns termos. IN: KANT, I. *Lógica*. 1992 – Pág. 181) – Neste sentido, gostaríamos de observar que a mesma distinção não se aplica às passagens da edição em português da *Crítica da Razão Pura* que utilizamos nesta dissertação.

imediatamente por outra: “ou ao menos não seria nada para mim”. (LONGUENESSE, 2000, p. 66)²⁷.

De fato, Kant não parece estar afirmando que o *eu penso* tem que, necessariamente, acompanhar *todas* as minhas representações, mas que *deve ser possível* ao *eu penso* poder acompanhar todas as minhas representações (embora, somente algumas delas de fato figurarão na esfera do pensamento). Neste sentido, toda representação que surge em nossa consciência como pensamento – o que, para Kant, significa “representar por meio de conceitos” (LONGUENESSE, 2000, p. 67) – tem que ser pensada, necessariamente, como minha representação. Na sequência, Kant afirma que:

A representação que pode ser dada antes de todo pensamento se denomina *intuição*. Todo diverso da intuição, portanto, tem uma relação necessária com o *eu penso* no mesmo sujeito em que esse diverso é encontrado. Esta representação, no entanto, é um ato da *espontaneidade*, i. e., ela não pode ser vista como pertencente à sensibilidade. Eu a denomino *apercepção pura*, para diferenciá-la da *empírica*, ou também *apercepção originária*, pois ela é aquela autoconsciência que, por produzir a representação *eu penso* que tem de poder acompanhar todas as outras e é sempre a mesma em toda consciência, não pode ser acompanhada de nenhuma outra. Também à unidade da mesma eu denomino a unidade *transcendental* da autoconsciência, para indicar a possibilidade de conhecimento *a priori* a partir dela. Pois as diversas representações que podem ser dadas em uma certa intuição não seriam todas minhas se não pertencessem todas elas a uma autoconsciência, i. e., elas têm de ser, como minhas representações (mesmo que eu não seja consciente delas como tais), necessariamente conformes à única condição sob a qual *podem* reunir-se em uma autoconsciência universal, pois do contrário não pertenceriam inteiramente a mim. Dessa ligação originária se pode extrair muita coisa. (KrV. B 132-133).

De Fato, Kant irá extrair muita coisa a partir da ideia de *apercepção*. Mas aqui, ainda parece ser necessário reforçar qual é o estatuto que Kant reserva para a relação entre as *representações em um sujeito* e a sua *autoconsciência*, e, neste sentido, um recurso que poderia ajudar a iluminar esta questão seria comparar a relação existente entre as *representações* e a *autoconsciência* com a relação existente entre as *representações* e a *consciência empírica*. Para Kant, a consciência meramente empírica de representações “é em si dispersa e não tem relação com a identidade do sujeito”. Trata-se aqui daquela consciência

²⁷ “To sum up: according to Kant we have many representations of which we are not conscious; among our conscious representations there are some we just apprehend without reproducing them or reproduce without subjecting them to rules of synthesis that allow them to be reflected under concepts – that is, to be thought. And indeed, all the open sentence of section 16 states is that it must be *possible* for the ‘I think’ to accompany all my representations, not that it *must actually accompany them*. In other words, all my representations must be such that it is *possible* to combine them (mediately or immediately) within the framework of the ‘unity of synthesis’ of the manifold of my intuition, and to become conscious of such a combination. But this does not mean that such a combination always takes place. And the misleading suggestion – were it not possible for the ‘think’ to accompany it, ‘the representation would be impossible’ – is corrected right away by another: ‘or at least [it] would be nothing to me.’”

obscura da qual falamos agora a pouco, e que nos remete a associação meramente empírica, do tipo humeana, que relega as associações entre representações à casualidade habitual. Para Kant, uma consciência meramente empírica de uma representação comportaria os estados mentais em que a *representação não é tratada discursivamente*. A ideia que Kant parece nos oferecer quando trata da relação entre a autoconsciência e as representações diz respeito à consciência do ato originário (e *a priori*) de síntese destas representações, que aparece de forma acabada em um juízo. Não se trata, portanto, “do fato de eu acompanhar com consciência cada representação”, o que não distinguiria a relação entre *representações* e *autoconsciência* da relação entre as *representações* e a mera *consciência empírica*: trata-se do fato de que “eu *adiciono* uma [representação] à outra e sou consciente de sua síntese” (KrV. B133). Neste sentido, a relação entre representações e autoconsciência que Kant nos apresenta na *analítica dos conceitos* não diz respeito a toda e qualquer representação que possa nos vir à mente, mas somente àquelas que representamos através de conceitos e juízos. Na sequência, Kant argumenta:

Assim, somente porque eu posso ligar o diverso de representações dadas *em uma consciência* é possível que eu me represente a *identidade da consciência nessas mesmas representações*, i. e., a unidade *analítica* da aprecepção só é possível sob a pressuposição de alguma unidade *sintética*. O pensamento de que todas essas representações dadas na intuição *me* pertencem significa tão somente que eu as unifico em uma autoconsciência, ou pelo menos posso unificá-las; e, ainda que ele próprio não seja ainda a consciência da síntese das representações, ele todavia pressupõe a possibilidade desta última, i. e., pela simples razão de que eu posso compreender o diverso das mesmas em uma consciência, eu as denomino, em conjunto, *minhas representações (...)*” (KrV. B133-134).

Na passagem acima, Kant nos chama a atenção para o fato de que só podemos conceber uma *unidade analítica* a partir de uma *unidade sintética* já previamente estabelecida²⁸. Neste sentido, Kant parece estar afirmando que é através da consciência de que algo dado na intuição *me* pertence – e, portanto, este algo é “minha representação” –, que posso supor um *eu idêntico* ao qual todas representações, que posso considerar como minhas

²⁸ Segundo Kant: “A unidade analítica da consciência é inerente a todo conceito comum enquanto tal; quando, por exemplo, eu penso no vermelho em geral, eu me represento através disso uma propriedade constitutiva que (como característica) pode ser encontrada em qualquer parte e ser ligada a outras representações; assim, somente por meio da unidade sintética possível previamente pensada posso eu representar-me a analítica. Uma representação que deve ser pensada como comum a diversas outras é vista como pertencente a representações que, além dela, têm em si algo distinto; conseqüentemente, ela tem de ser previamente pensada em unidade sintética com outras representações (ainda que meramente possíveis), antes que eu possa pensar nela a unidade analítica da consciência que ela torna em *conceptus communis* [conceito comum]. E a unidade sintética da aprecepção é, assim, o ponto mais alto a que se tem de elevar todo o uso do entendimento, inclusive a lógica inteira e, depois dela, a filosofia transcendental; tal faculdade é, na verdade, o próprio entendimento.” (KrV. B134 – nota de rodapé).

representações, pertencem. Em suma: é através da consciência da unidade sintética das representações dadas na intuição, e, na medida em que estas representações figuram em uma autoconsciência como *minhas representações*, que posso supor a unidade analítica da própria autoconsciência, isto é, o *eu penso*. Ora, considerando que, para Kant, só é possível que uma representação figure em uma autoconsciência de modo discursivo, isto é, na medida em que ela é representada através de conceitos, que, por seu turno, são correlacionados em juízos, a ação sintética discursiva do entendimento nada mais é do que trazer as representações intuitivas à unidade originária da apercepção²⁹. Longuenesse, ao refletir sobre a afirmação kantiana de que “esse princípio da unidade necessária da apercepção é de fato idêntico, portanto uma proposição analítica” (KrV. B135), nos pergunta como poderíamos formular esta proposição:

(...) a proposição pode ser algo como: “Cada representação que eu chamo *minha própria* está relacionada com a unidade sinteticamente originária da apercepção.” O predicado da proposição torna explícito o que está implicitamente pensado na expressão “*minha representação*,” ou “uma representação que eu chamo de *minha própria*.” Uma representação é *minha própria* [representação] somente no caso em que é tomada no ato unificado de síntese no qual a representação ‘EU’, ela mesma, se origina, sendo a consciência da função numericamente idêntica de unidade em ação na síntese de representações. (LONGUENESSE, 2000, p. 66)³⁰.

É por este motivo que Kant, logo após ter afirmado que o “princípio da unidade necessária da apercepção” é um princípio analítico, adiciona que, entretanto, este princípio “explica como necessária, ainda assim, uma síntese do diverso dado em uma intuição sem a qual aquela identidade completa da autoconsciência não pode ser pensada” (KrV. B 135). Neste sentido, Longuenesse faz a seguinte observação:

Mas o ‘Eu penso’ não pode ser simplesmente identificado com o entendimento em sua função de síntese do diverso da intuição sensível. Porque, como vimos, pensar significa representar *por meio de conceitos*. O ato de síntese do diverso sensível é uma consciência do ‘Eu penso’ somente na medida em que a síntese é dirigida para a *formação de conceitos*, isto é, na medida em que torna a *análise* possível. Se este for o caso, o ‘Eu penso’, deve ser equiparado com o que Kant chama de unidade *analítica* da consciência. (LONGUENESSE, 2000, p. 67)³¹.

²⁹ Kant tratará disso de forma mais rigorosa nas seções 19-23 da *Dedução B*.

³⁰ “(...) the proposition might be something like: ‘Each representation I call *my own* is related to the original synthetic unity of apperception.’ The predicate of the proposition makes explicit what is implicitly thought in the expression ‘*my representation*’, or ‘a representation I call *my own*.’ A representation is *my own* just in case it is taken up in the unified act of synthesis in which the representation ‘I’ itself originates, being the consciousness of the numerically identical function of unity at work in the synthesis of representations”.

³¹ “But the ‘I think’ cannot simply be identified with the understanding in its function of synthesis of the manifold of sensible intuition. For as we have seen, to *think* means to *represent by means of concepts*. The act of synthesis of the sensible manifold is a conscious ‘I think’ only insofar as the synthesis is directed toward *concept*

Longuenesse ressalta que “somente porque eu posso combinar sinteticamente o diverso da intuição sensível e ser consciente da unidade deste ato de síntese, [é] que eu posso analisar este diverso em conceitos.” (LONGUENESSE, 2000, p. 67)³². Tal dependência da *unidade analítica da consciência* da *unidade sintética do diverso da intuição* confirma, dentro do escopo do pensamento kantiano, a ligação entre o pensamento discursivo e a síntese sensível: “O pensamento discursivo analisa representações intuitivas dentro de conceitos pela comparação destas representações a fim de combinar estes conceitos em juízos”. Estes juízos, por sua vez, “reestabelecem a síntese que primeiramente tinha sido submetida à análise. Ela se reestabelece, entretanto, não mais na forma de uma combinação do diverso da intuição, mas na forma de uma combinação de conceitos.” (LONGUENESSE, 2000, p. 67-68)³³. Se levarmos em conta a “relação dinâmica entre as duas sínteses”, a saber, a síntese sensível e a síntese de conceitos em juízos, podemos entender o que Kant quer nos dizer na sentença final do §16 da *Dedução B*. Trata-se da seguinte passagem:

Sou consciente do eu idêntico, portanto, relativamente ao diverso das representações dadas a mim em uma intuição, porque as denomino conjuntamente *minhas* representações, e elas assim constituem uma. Isto significa apenas, contudo, que eu sou consciente de uma síntese necessária das mesmas que se denomina unidade sintética originária da apercepção, e sob a qual se situam todas as representações dadas a mim, desde que sejam, todavia, colocadas sob ela por meio de uma síntese. (KrV. B135-136).

Longuenesse conclui que se trata de um *único e mesmo ato de síntese*, que, do ponto de vista do entendimento visa uma síntese discursiva, enquanto que, do ponto de vista da intuição, visa a síntese do diverso dado na sensibilidade:

Se é difícil ver como representações, por um lado, *ficam sob* uma “síntese necessariamente *a priori*”, e, por outro lado também têm que ser *trazidas sob* esta síntese, considere que a síntese é, por um lado, a síntese do diverso “como” diverso sensível, e, por outro lado, síntese discursiva por meio do qual este diverso é refletido sob conceitos. A última é possível somente sob a condição da primeira, e, por outro lado, a primeira é orientada para a consecução da última. Ambas dependem de um único ato de síntese que combina o múltiplo das representações dentro de uma experiência; Ambas serão perpetuamente recuperadas ao longo do

formation, that is, insofar as it makes *analysis* possible. If this be the case, the ‘I think’ must be equated with what Kant calls the *analytic* unity of consciousness.”

³² “Only Because I can Synthetically combine the manifold of sensible intuition and be conscious of the unity of this act of synthesis can I also analyze this manifold into concepts.”

³³ “Discursive thought analyzes intuitive representations into concepts by comparing these representations in order to combine their concepts in judgments. These judgments reestablish the synthesis which first had undergone analysis. It reestablishes it, however, no longer in the form of a combination of the manifold of intuition, but in the form of a combination of *concepts*.”

diverso caótico e contingente de percepções apreendidas e da simples reprodução associativa da imaginação. (LONGUENESSE, 2000, p. 68)³⁴.

Concordamos com Longuenesse, e ressaltamos que a unidade das duas sínteses reflete aquele tipo de necessidade que encontramos em muitos de nossos juízos. *É justamente porque a mesmo ato de síntese que atua na constituição do diverso da intuição também atua na síntese discursiva do entendimento que podemos reconhecer a não arbitrariedade dos nossos juízos sobre a experiência.* Ademais, lembremos que, para Kant, este ato de síntese é um ato proveniente da *espontaneidade* das nossas faculdades de conhecimento. Ele está sempre nos chamando a atenção para o fato de que a síntese transcendental não pode ser derivada da experiência, mas, ao contrário, ela é a condição (*a priori*) de possibilidade da própria experiência, e, portanto, deriva da espontaneidade de nossas faculdades intelectuais. Neste sentido, para Kant, quando determinamos através de conceitos puros *a priori* os dados sensíveis, e os correlacionamos em juízos, estamos simplesmente “elevando” as intuições sensíveis à unidade da consciência. Isto porque só podemos apreender a unidade da consciência na medida mesmo em que unificamos as intuições sensíveis em conceitos e os conceitos em juízos. *É a própria atividade de síntese das nossas representações que torna a unidade da consciência passível de ser apreendida em sua unidade analítica.* No § 17 da Dedução B, Kant desenvolve esta ideia afirmando que o “princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo o uso do entendimento”:

O *entendimento* é, para falarmos em termos gerais, a faculdade dos *conhecimentos*. Estes consistem na relação determinada das representações dadas a um objeto. O *objeto*, porém, é aquilo em cujo conceito é *unificado* o diverso de uma dada intuição. Mas toda unificação de representações exige unidade da consciência na síntese das mesmas. Consequentemente, a unidade da consciência é aquilo que unicamente constitui a relação das representações a um objeto, portanto a sua validade objetiva, por conseguinte que se tornem conhecimentos; e é aquilo em que, consequentemente, baseia-se a própria possibilidade do entendimento. (KrV. B137).

A *validade objetiva* das representações, portanto, é o ato de trazer à unidade da consciência, através de conceitos e juízos, os dados sensíveis que foram sintetizados na intuição. Trata-se aqui da ideia de pensar que há correspondência entre os objetos e as suas

³⁴ “If it is hard to see how representations, on the one hand, *stand under* a “necessary *a priori* synthesis,” and on the other hand also have to be *brought under* this synthesis, consider that synthesis is, on the hand, synthesis of a manifold “as” sensible manifold and, on the other hand, discursive synthesis by which this manifold is reflected under concepts. The latter is possible only under the condition of the former, and conversely, the former is oriented toward achieving the latter. Both depend on one single act of synthesis that combines the manifold of representations into one experience; both are to be perpetually regained over the chaotic and contingent manifold of apprehended perceptions and merely associative reproductions of imagination.”

representações discursivas, na medida mesma em que estes objetos foram constituídos a partir dos mesmos mecanismos transcendentais que geraram as suas próprias representações. É sob esta perspectiva que Kant desenvolve, nos § 17 e 18 da Dedução B, a ideia de uma *unidade objetiva da autoconsciência*:

O primeiro conhecimento puro do entendimento, portanto, em que se fundam todos os seus demais usos e que é também, ao mesmo tempo, inteiramente independente de todas as condições da intuição sensível, é, pois, o princípio da unidade *sintética* originária da apercepção. Assim a mera forma da intuição sensível externa, o espaço, não é ainda conhecimento algum; ele apenas fornece o diverso da intuição *a priori* para um possível conhecimento. Para conhecer alguma coisa no espaço, porém, como, por exemplo, uma linha, eu tenho que *desenhá-la* e, assim, produzir sinteticamente uma determinada ligação do diverso dado, de tal modo que a unidade desta ação é ao mesmo tempo a unidade da consciência (no conceito de uma linha), e somente dessa forma se conhece um objeto (um espaço determinado). A unidade sintética da consciência é, portanto, uma condição objetiva de todo o conhecimento, e não uma de que eu apenas necessite para conhecer um objeto, mas uma sob a qual toda intuição tem de estar para *tornar-se um objeto para mim*, pois de outro modo, e sem esta síntese, o diverso não se unificaria em uma consciência. (KrV. B138).

Para Kant, portanto, algo só pode ser conhecido se figurar em uma autoconsciência, isto é, a partir da consciência do ato de síntese que lhe deu origem. De outro modo, o objeto *não seria nada para mim*. Em outras palavras, a unidade *objetiva* da autoconsciência, para Kant, diz respeito à condição *sine qua non* do conhecimento, na medida em que todo objeto tem de estar sob esta condição para que seja *objeto do conhecimento*. Esta unidade é *objetiva* justamente porque diz respeito à condição em que uma *representação empírica* deve preencher para ser considerada uma representação, já que, de outro modo, não seria representação alguma. Ora, para Kant, uma representação é objetiva na medida em que ela é universal e necessária, isto é, na medida em que cumpre os requisitos para ser julgada sempre da mesma maneira por qualquer ser humano, e na medida em que não poderia ser concebida de outro modo. A passagem acima é de extrema importância no que tange à noção de *síntese especiosa* e à *doutrina do esquematismo*, que serão objeto de análise desta dissertação mais à frente. A *unidade objetiva da autoconsciência já deixa entrever a ideia de que as intuições dadas no espaço têm de ser determinadas segundo uma função sintética que possa determinar-lhes de acordo com um tipo de regra de unidade que é lhes é aplicada na forma do tempo*, como aparece no exemplo do conhecimento de uma linha através de seu traçado, isto é, da sua consecução no desenrolar do tempo de acordo com uma regra de unidade (o conceito de linha). Falaremos disso com mais detalhes nas seções específicas dedicadas à *síntese especiosa* e à *doutrina do esquematismo*. Primeiramente iremos analisar aquilo que

Kant define como *síntese especiosa*, ou, *síntese figurativa*, e, para isso é necessário aqui que façamos algumas observações.

Segundo Longuenesse, nos § 19 a 26 da *Analítica dos Conceitos* Kant trata especificamente da *dedução das categorias do entendimento*, isto é, da prova da *validade objetiva* destas funções de síntese³⁵. As seções intermediárias à *dedução das categorias* e a

³⁵ Segundo Longuenesse: “Por duas vezes Kant afirma explicitamente que a Dedução B é organizada em torno de dois momentos, [que] eu apenas caracterizei [aqui]. Ele afirma isto, primeiramente, no § 21, que encerra a primeira etapa (B 144-45), depois no § 26, que é a culminação da segunda etapa (B 159-160). Estas duas etapas deram origem a várias interpretações.” - “Kant twice explicit that the B Deduction is organized around the two moments I just characterized. He states it first in § 21, which closes the first step (B 144-45), then in § 26, which is the culmination of the second step (B159-60). These two steps have given rise to various interpretations.” – Destas várias interpretações, gostaríamos de destacar as que foram oferecidas por Allison e Guyer, que também dividem a dedução das categorias em duas etapas. Como foi apontado na *nota 21* deste capítulo, Allison divide a dedução tendo em vista duas noções distintas de objeto, a saber, *Objekt* (§15-21) e *Gegenstand* (§24-26). A este respeito, Longuenesse afirma que, embora Allison se aproxime de seu ponto de vista – que consiste em notar que “a mudança do primeiro para o segundo momento da dedução é uma mudança de uma consideração da função lógico-discursiva do entendimento (na etapa 1) para uma reavaliação, sob a luz da primeira consideração, do que nós aprendemos na estética transcendental sobre o espaço e o tempo, isto é, sobre ‘a maneira na qual coisas são dadas a nós’ (na etapa 2)” – ele acaba apresentando uma leitura desnecessariamente confusa ao “organizar sua interpretação em torno dos dois sentidos de ‘objeto’ que ele associa com os termos alemães: *Objekt* (para a primeira etapa) e *Gegenstand* (para a segunda etapa)”, correspondentes, como observamos também na *nota 21*, à *validade objetiva* e a *realidade objetiva* das categorias (respectivamente para cada noção de objeto). Segundo Longuenesse, a distinção terminológica proposta por Allison não parece ser confirmada pelo texto Kantiano, e ainda acrescenta que, na realidade, ela não ajuda em nada a entender a natureza do argumento. Conf. LONGUENESSE, 2000, p. 70 nota de pé de pág. n° 17: “(...) the shift from the first to the second moment of the deduction is a shift from a consideration of the logicodiscursive function of the understanding (in step 1) to a reevaluation, *in light of the first considerations*, of what we learned in the Transcendental Aesthetic about space and time, that is, about ‘the manner in which things are given to us’ (in step 2). Allison comes closest to such a reading, but it seems to me that he confuses it unnecessarily by organizing his interpretation around two senses of ‘object’ which he associates with the German terms: *Objekt* (for the first step) and *Gegenstand* (for the second step), corresponding to which he thinks Kant proved the *objective validity* of categories on the one hand, their *objective reality* on the other hand (...). These terminological distinctions do not seem to me to be substantiated by text and, more important, I do not think they are really helpful in understanding the nature of the argument.”

Guyer, como já afirmamos, também divide a Dedução B em duas etapas. Segundo o autor, na primeira parte, que corresponde às seções 15 a 20, Kant não consegue “estabelecer uma ligação firme entre a unidade da apercepção e as categorias” (GUYER, 2009, p. 188 a 193). Porém, na segunda parte, que corresponderiam às seções 21-26, Kant teria formulado um argumento válido: “No início da seção 21, Kant alega que o argumento precedente somente ‘deu início a uma dedução dos conceitos puros do entendimento’ mostrando que as categorias são as condições necessárias da ‘consciência empírica de um múltiplo dado de uma só intuição’ (B144), e que a ‘validade a priori das categorias no tocante a todos os objetos de nossos sentidos’ resta ser demonstrada para completar a dedução (B 145). Ele propugna (§26), então, que para completar o argumento é preciso reconhecer que a unidade do espaço e do tempo requer uma síntese do entendimento. (...) de fato, esse tipo de unidade, como qualquer outra, deve ser devida à atividade combinatória do entendimento (B160-161). E porque nada nos pode ser apresentado que não nos seja apresentado como ocupando alguma região determinada do espaço ou do tempo ou de ambos, nada nos pode nos ser apresentado por nossos sentidos que não esteja sujeito á atividade combinatória do entendimento e assim às categorias (...). (GUYER, 2009, p. 193 e 194)”. Guyer parece apontar para o fato de que a validade objetiva das categorias só é alcançada quando Kant consegue estabelecer o papel fundante que elas exercem na constituição da experiência. Neste sentido, estas categorias têm *validade objetiva* somente na medida em que o sujeito constitui o seu objeto de experiência a partir da aplicação de uma função sintetizadora ao tempo e ao espaço, condicionando a sua forma de apreensão do conteúdo sensível da experiência. Esta função sintetizadora nada mais é do que as categorias que, para serem aplicadas à intuição (tempo e espaço), necessitam da mediação da função esquemática da imaginação, assunto que Kant tratará somente na *Analítica dos Princípios*, a subseção que se segue imediatamente à *Analítica dos Conceitos* dentro da divisão da *Crítica da Razão Pura*. Note-se aqui, que tanto para Longuenesse, quanto para Guyer e Allison, a segunda parte da dedução das categorias corresponde ao argumento kantiano em que é evidenciada a

dedução metafísica comporiam uma espécie de introdução à *dedução das categorias* propriamente dita. O argumento da dedução, segundo a autora, é apresentado por Kant em duas etapas:

Na primeira etapa, Kant estabelece a identidade entre as *formas lógicas dos juízos* e a unidade objetiva da apercepção (seção 19). Uma vez que, de acordo com a dedução metafísica, as categorias são elas mesmas originariamente não outra coisa que funções lógicas (que se manifestam em formas lógicas) de juízos, sua própria relação com a unidade da apercepção e, portanto, dos objetos da experiência é assim estabelecida (seção 20). (LONGUENESSE, 2000, p. 69-70) ³⁶.

De fato, no § 19, Kant afirma que um juízo nada mais é do que submeter determinados conhecimentos à unidade objetiva da apercepção, isto é, conferir a estes conhecimentos aquela validade objetiva que se traduz em uma relação de necessidade e universalidade.

Se eu investigo melhor, contudo, a relação entre determinados conhecimentos em cada juízo, e a diferença, como pertencente ao entendimento, da relação segundo leis da imaginação reprodutiva (que tem validade apenas subjetiva), descubro que um juízo não é outra coisa senão o modo de submeter determinados conhecimentos à unidade objetiva da apercepção. É para isso que aponta, nos juízos, a palavrinha relacional “é”, diferenciando a unidade objetiva de representações da subjetiva. Pois ela indica a referência das mesmas à apercepção originária e a sua *unidade necessária*, ainda que o juízo seja empírico, portanto, contingente, como, por exemplo, em “os corpos são pesados”. Com isso não quero dizer, certamente, que essas representações pertençam *necessariamente uma à outra* na intuição empírica, mas sim que elas pertencem uma a outra *em virtude da unidade necessária* da apercepção na síntese das intuições, i. e., segundo princípios da determinação objetiva de todas as representações na medida em que podem tornar-se conhecimento – princípios estes que são todos derivados da proposição fundamental da unidade transcendental da apercepção. Somente assim esta representação se torna um juízo, i. e., uma relação que é *objetivamente válida* e se diferencia claramente da relação entre essas mesmas representações que tivesse validade meramente subjetiva, por exemplo segundo leis da associação. (KrV. B141-142).

No § 20, como observou Longuenesse, Kant conclui que as categorias nada mais são do que o modo como representações intuitivas são trazidas à unidade transcendental da apercepção, tendo em vista que as categorias nada mais são do que aquelas funções sintéticas que encontramos nas formas lógicas dos juízos, porém, somente na medida em que estas funções se referem *a priori* ao diverso da intuição.

necessidade de que as categorias atuem na conformação do diverso da intuição. É este aspecto da segunda parte da dedução que iremos analisar nas próximas seções deste capítulo.

³⁶ “In the first step, Kant establishes the identity between the logical forms of judgment and the objective unity of apperception (section 19). Since, according to the metaphysical deduction, the categories are themselves originally, nothing other than, the logical functions (manifested in logical forms) of judgment, their own relation to the objective unity of apperception and thus to the objects of the experience is thereby established (section 20).”

O diverso dado em uma intuição sensível se situa necessariamente sob a unidade sintética originária da apercepção, pois somente por meio desta é possível a *unidade* da intuição (§17). Aquela ação do entendimento, porém, pela qual o diverso de representações dadas (sejam intuições ou conceitos) é posto sob uma apercepção em geral, é a função lógica dos juízos (§ 19). Todo o diverso, portanto, na medida em que seja dado em uma intuição empírica, é *determinado* em relação a uma das funções lógicas de julgar, qual seja, aquela por meio da qual ele é trazido a uma consciência em geral. Todas as *categorias*, pois, são justamente essas funções de julgar, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas (§10). Assim, também o diverso em uma intuição dada está necessariamente sob categorias. (KrV. B143).

Porém, tendo em vista o que nos interessa neste primeiro capítulo, não desenvolveremos, em maiores detalhes, a argumentação kantiana presente nos § 19 e 20 da *Análítica dos Conceitos*. Nossa análise se voltará para as seções que compõem a segunda etapa do argumento kantiano, a saber, os § 24 e 26. Segundo Longuenesse:

A segunda etapa responde a questão: como objetos dados somente nos *sentidos*, nas formas de nossa receptividade, concordam, no entanto, com as funções lógicas de nossos juízos, e, assim, com as categorias? A resposta de Kant consiste em expor a sua noção de “síntese figurativa” (*síntese especiosa*), também chamada síntese transcendental da imaginação, ou “determinação do sentido interno pelo entendimento” (seções 24,26). Pela introdução desta noção, Kant pretende finalmente clarificar a natureza da unidade sinteticamente originária da apercepção na qual, de acordo com as seções 15 e 16 da Dedução B, é uma condição necessária de qualquer combinação de nossas representações. Portanto, estas seções iniciais são definitivamente relegadas ao papel de uma mera introdução à dedução propriamente dita, na qual o principal argumento de Kant consiste em explicar a relação entre a síntese discursiva (de acordo com as formas lógicas do juízo) e a síntese sensível (de acordo com as formas da *síntese especiosa*, a síntese transcendental da imaginação). (LONGUENESSE, 2000, p. 70)³⁷.

É sobre a *síntese especiosa*, ou, como a define o próprio Kant, “um efeito do entendimento sobre a sensibilidade”, que falaremos na nossa próxima seção.

³⁷ “The second step answers the question, How do objects given only to the *senses*, in the forms of four receptivity, agree nonetheless with the logical functions of our judgments, and thus with the categories? Kant’s answer consists in expounding his notion of ‘figurative synthesis’ (*synthesis speciosa*), also called transcendental synthesis of imagination, and ‘determination of inner sense by the understanding’ (sections 24, 26). By introduction this notion, Kant means finally to clarify the nature of the original synthetic unity of apperception which, according to sections 15 and 16 of B Deduction, is a necessary condition of any combination of our representations. Hence, these initial sections are definitely relegated of the role of a mere introduction to the Transcendental Deduction proper, in which Kant’s argument mainly consists in explaining the relation between discursive synthesis (according to the logical forms of judgment) and sensible synthesis (according to the forms of *synthesis speciosa*, the transcendental synthesis of imagination).”

A síntese especiosa.

Kant inicia o § 24 da *Analítica dos Conceitos* observando que os “conceitos puros do entendimento se referem, através do mero entendimento, a objetos da intuição em geral” (KrV. B150). Trata-se aqui do que foi exposto entre os §§ 16 e 23, onde o que estava em jogo era o delineamento da *apercepção transcendental* como *unidade originária* da síntese de nossas representações mentais (daquelas que nos tornamos plenamente conscientes). Este delineamento, porém, tinha em vista a aplicação dos *conceitos puros do entendimento* (categorias) aos objetos de uma *intuição em geral*³⁸, isto é, “independentemente de esta ser a nossa ou alguma outra (desde que seja sensível), e justamente por isso eles são meras *formas do pensamento* pelas quais não se conhece nenhum objeto determinado” (KrV. B150). Neste sentido, Kant afirma que:

A síntese ou ligação do diverso nos mesmos [conceitos puros do entendimento] se referia apenas à unidade da *apercepção* e era, por isso, o fundamento da possibilidade do conhecimento *a priori* na medida em que se baseava no entendimento; e era, portanto, não apenas transcendental, mas também mera e puramente intelectual. (KrV. B150).

Lembremos aqui que uma das tarefas da dedução transcendental era, como tínhamos afirmado, provar que as categorias se referem *a priori* aos objetos da intuição, isto é, provar a sua *validade objetiva* (o que Kant acredita ter demonstrado ao vincular as representações de que somos plenamente conscientes à *apercepção originária* através da síntese operada nas categorias). Porém, não foi demonstrado ainda que as categorias não apenas se referem às intuições com vistas à formação de juízos objetivamente válidos, mas também que elas determinam, necessariamente e *a priori*, o diverso mesmo da *nossa* intuição, isto é, aquela intuição que é constituída pelas formas *a priori* do tempo e do espaço. Poderia se pensar, por um lado, que Kant estaria desenvolvendo, na segunda parte da *Dedução Transcendental*, uma especificação do argumento exposto na primeira parte, o que daria um pouco de razão à interpretação proposta por Allison, a saber, de que na segunda parte da *Dedução* Kant trataria

³⁸ Assim como na *Estética Transcendental* Kant se compromete a abstrair tanto daquilo que é dado empiricamente na sensibilidade como também do modo como o entendimento pensa as representações sensíveis a fim de expor sua *doutrina do tempo e do espaço* (KrV. A22 / B36), na primeira parte da *Dedução Transcendental*, Kant também se abstrai do modo como é particularmente constituída a *nossa* sensibilidade a fim de expor a sua *doutrina da apercepção transcendental*, onde figurariam a aplicação de categorias aos objetos de uma *intuição em geral* com vistas a formação de juízos objetivamente válidos. A partir da segunda parte da *Dedução Transcendental*, Kant desenvolverá a ideia de que os objetos da *nossa* intuição também têm de ser sintetizados conformemente às categorias para que possam constituir representações passíveis de serem concatenadas em juízos objetivamente válidos.

da *realidade objetiva* e não da simples *validade objetiva* das categorias³⁹. Já Longuenesse, por outro lado, afirma que a segunda parte da *Dedução Transcendental* tem em vista uma *releitura* ou *reinterpretação* do que foi exposto pelo próprio Kant na *Estética Transcendental*, não restando, portanto, nada a ser especificado com relação ao argumento constante na primeira parte (LONGUENESSE, 2000, p. 212-213). De fato, no § 26 Kant explicitamente convida o leitor a lembrar o que foi afirmado na *Estética Transcendental*, e, neste sentido, Longuenesse passa a defender a ideia de que a síntese do diverso da intuição em conformidade com as categorias do entendimento, tema desta segunda parte da *Dedução Transcendental*, refere-se somente à síntese operada no âmbito sensível, conformemente às regras do entendimento, antes mesmo que qualquer síntese seja operada no âmbito intelectual com vistas à formação de juízos (LONGUENESSE, 2000, p. 216)⁴⁰. Neste ponto, em específico, concordamos com Longuenesse, principalmente porque, como veremos na próxima seção deste capítulo (sobre a *Doutrina do Esquematismo*), a síntese do diverso da intuição é a condição primordial para que seja possível a formação de juízos que comportem necessidade e universalidade. Segundo a autora, o objetivo de Kant na segunda parte da *Dedução Transcendental* é:

(...) radicalizar seu procedimento dedutivo pela reinterpretação, à luz da demonstração que ele acabou de fornecer, *da maneira pela qual coisas são dadas a nós*, isto é, as formas da intuição expostas na estética transcendental. Ele quer revelar nestas formas a manifestação de uma atividade que somente a *Dedução Transcendental das Categorias* pode tornar explícita. (LONGUENESSE, 2000, p. 213).⁴¹

³⁹ Conferir nota nº 21.

⁴⁰ Longuenesse está convencida de que a segunda parte da *Dedução Transcendental* tem em vista somente a síntese operada no âmbito sensível. Esta síntese se daria através da *Vermögen zu urteilen* (em desacordo com a letra de Kant que afirma explicitamente, como veremos, que a síntese operada no âmbito sensível é um efeito do *entendimento* sobre a sensibilidade). Trata-se da tese, defendida pela autora, de que uma *faculdade de julgar* (*Vermögen zu urteilen*), distinta daquela que opera no âmbito discursivo (*Urteilstkraft*), atuaria de forma “silenciosa” e “obscura” no âmbito sensível, isto é, através de uma “síntese *cega* da imaginação” que visa a determinação da nossa sensibilidade com vistas a formação de juízos (*síntese intelectual*). Infelizmente não há espaço aqui para expormos de forma detalhada a importante tese defendida pela autora. Longuenesse parece estar afirmando que a primeira parte da *Dedução transcendental* trataria somente da *síntese intelectual* na medida em que ela visa somente a aplicação das categorias à intuição com vistas à formação de juízos objetivamente válidos, enquanto a segunda parte trataria somente da *síntese especiosa*, que é um “efeito do entendimento sobre a sensibilidade”, onde, segundo a autora, o *entendimento* (especificamente no §26 – KrV. B 160, nota de rodapé) pode ser entendido como *Vermögen zu urteilen* (LONGUENESSE, 2000, p. 224). A correlação entre estas duas instâncias, segundo a autora, se daria somente no capítulo que trata da *Doutrina do Esquematismo*. Em nossa interpretação, porém, entendemos que esta relação já começa a ser delineada na segunda parte da *Dedução Transcendental*.

⁴¹ “(...) to radicalize his deductive procedure by reinterpreting, in light of the demonstration he has just provided, *the manner in which things are given to us*, that is, the forms of intuition expounded in the *Transcendental Aesthetic*. He wants to reveal in these forms the manifestation of an activity that only the *Transcendental Deduction of Categories* can make explicit.”

Neste sentido, acreditamos que na segunda parte da Dedução Transcendental Kant promoveria uma *retomada* da *Estética Transcendental*, onde, no momento em que foi exposta, a doutrina do tempo e do espaço como formas *a priori* da nossa sensibilidade ainda carecia de um complemento no que tange ao papel ativo realizado pelo sujeito transcendental na síntese daquilo que é *apreendido* pelos sentidos⁴². Este complemento só poderia ser fornecido após a exposição realizada na primeira parte da *Dedução Transcendental*, onde Kant acredita ter provado que toda síntese *a priori* de representações deriva da atividade sintética e espontânea do entendimento. Neste sentido, o que entendemos aqui por *retomada* da *estética transcendental* na segunda parte da *Dedução B*, passa pela ideia de que *o entendimento também atua na síntese do diverso da intuição, determinando as formas a priori da nossa sensibilidade, a saber, o tempo e o espaço*. Kant se propõe então, ao final da *Análítica dos Conceitos*, a explicar como esta determinação é tornada possível:

Como em nós, porém, reside *a priori* uma certa forma da intuição como fundamento, a qual se baseia na receptividade da capacidade de representação (sensibilidade), então o entendimento pode, como espontaneidade, determinar o sentido interno, segundo a unidade sintética da apercepção, através do diverso de representações dadas e, assim, pensar *a priori* a unidade sintética da apercepção do diverso da *intuição sensível* como a condição sob a qual têm de estar, necessariamente, todos os objetos de nossa (humana) intuição. Através disso, as categorias recebem então, como meras formas do pensamento, realidade objetiva, i. e., aplicação a objetos que podem ser-nos dados na intuição, ainda que apenas como fenômenos; pois somente estes nós somos capazes de intuir *a priori*. (KrV. B150-151)⁴³.

⁴² No § 26, como veremos mais à frente, Kant fala claramente de uma *síntese da apreensão*.

⁴³ Chamamos a atenção para o fato de que nesta passagem Kant fala claramente que através da *síntese especiosa* as categorias passam a ter *realidade objetiva*. Longuenesse claramente recusa a divisão da *Dedução B* proposta por Allison baseada na distinção entre *validade objetiva* e *realidade objetiva* das categorias. Segundo a autora: “(...) Eu penso que nem a sua [de Allison] distinção entre *Objekt* e *Gegenstand*, nem a sua distinção entre *objektive Gültigkeit* e *objektive Realität* das categorias são realmente uteis para o entendimento das duas etapas na *Dedução B* (...). Eu não acredito que estas duas etapas são diferenciadas da forma como Allison sugere, a saber, pelo fato de que na primeira o objeto é considerado somente ‘in sensu logico’, e na segunda ele é considerado como um objeto ‘em sentido forte’”. – “I think neither his distinction between *Objekt* and *Gegenstand*, nor his distinction between *objektive Gültigkeit* and *objektive Realität* of the categories are really helpful in understanding the two steps in the B Deduction (...). I do not believe these two steps are differentiated in the way Allison suggests, namely by the fact that in the first the object is considered only ‘in sensu logico’, and in the second it is considered as an object ‘in the strong sense’”. (LONGUENESSE, 2000, p. 110-111; nota de pé de pág. nº 14). Porém, ao descartamos por completo a interpretação proposta por Allison surgem dois problemas: 1º) Qual é, portanto, a diferença entre *validade objetiva* e *realidade objetiva* das categorias? (se é que existe alguma diferença determinante). 2º) Na medida em que aceitamos os argumentos expostos por Kant na primeira parte da *Dedução B* o que mais restaria a ser provado na segunda parte? Longuenesse não oferece nenhuma resposta para a primeira questão. Porém, a autora chega a formular com precisão a segunda: “Eu já mencionei anteriormente as perplexidades ocasionadas pela segunda parte da *Dedução B*. Ela parece redundante. O que mais há para ser provado? Se nós aceitamos o argumento de Kant nas seções 15 a 18 (toda a intuição que eu chamo minha está relacionada com a unidade sinteticamente originária da apercepção) e nas seções 19 a 21 (esta unidade, cuja forma lógica é aquela do juízo, relaciona nossas intuições aos objetos que, deste modo, estão sob as categorias), parece que a relação das categorias a objetos em geral foi completamente estabelecida.” – “I have mentioned earli the perplexities accasioned by the second parto f B Deduction. It seems redundant. What

Na *Estética Transcendental*, as formas puras da intuição eram marcadas pela receptividade: “A capacidade (receptividade) de receber representações através do modo como somos afetados por objetos denomina-se sensibilidade.” (KrV. A17/B 33). A sensibilidade, portanto, era descrita simplesmente como a capacidade de sermos afetados por estímulos (externos e internos) que deveriam, necessariamente, ser representados na forma do tempo e/ou do espaço, devido à condição mesma da nossa “humana” intuição. Porém, na constituição do diverso apreendido na sensibilidade também é exigida a atuação de uma função sintética a fim de que este diverso não se apresente à consciência de forma caótica. Para Kant, esta função não pode ser relegada à sensibilidade que é apenas receptiva, mas sim a uma faculdade de síntese espontânea, capaz de determinar o diverso que é recebido na sensibilidade. Na passagem acima Kant deixa explícito que o entendimento, como *espontaneidade*, pode determinar o *sentido interno*, isto é, o tempo. Esta determinação é o que nos permite remeter as nossas representações empíricas e sensíveis à *unidade transcendental da apercepção*. Na medida em que, aquilo que é determinado no âmbito da sensibilidade tem de estar de acordo com a síntese operada no âmbito da discursividade, pois, se assim não o fosse, não poderíamos tomar consciência destas representações empíricas e sensíveis, *a mesma regra de síntese que opera em um âmbito também tem que operar no outro*. O entendimento, portanto, determina o *sentido interno* por meio das categorias, isto é, através da aplicação de *regras de síntese* que determinam a apreensão dos dados sensíveis na sua forma temporal. E quanto ao sentido externo? Para Kant, ao que tudo indica, o *sentido externo* é, de

more is there to prove? If we accept Kant’s argument in sections 15 to 18 (every intuition I call mine is related to the original synthetic unity of apperception) and in sections 19 to 21 (this unity, whose logical form is that of judgment, relates our intuition to objects that thereby stand under the categories), it seems that the relation of categories to objects in general has been fully established.” (LONGUENESSE, 2000, p. 212). No que diz respeito a esta questão, a autora afirma o seguinte: “Pode parecer, portanto, que a nova contribuição da segunda parte da Dedução é a consideração agora dada, não à intuição sensível em geral, mas a *nossa* intuição sensível. Mas porque isso seria necessário? Se a nossa intuição sensível fornece simplesmente um caso particular para uma regra que foi provada universalmente (*toda* intuição sensível está subordinada às categorias), pareceria supérfluo fornecer uma prova específica para este caso, e, assim, um erro considerar tal prova como aquela pela qual a finalidade da dedução seria ‘completamente alcançada’” – “It might seem, then, that the new contribution of the second part of the deduction is the consideration now given, not to a sensible intuition in general, but to our sensible intuition. But why should this be necessary? If our intuition provides merely a particular case for a rule that has been proved universally (*all* sensible intuition is subordinate to the categories), it would seem superfluous to provide a specific proof for this case, and so too a mistake to regard such a proof as that by which the purpose of deduction should be ‘fully attained’”. (LONGUENESSE, 2000, p. 213). A autora completa seu raciocínio recorrendo à tese da *releitura* ou *reinterpretação radical* da Estética Transcendental promovida por Kant na segunda parte da *Dedução B* sob a luz da *Vermögen zu urteilen*.

certo modo, subordinado ao *sentido interno*, e a determinação de um acaba por ser a determinação do outro⁴⁴. Na sequência Kant afirma:

Essa *síntese* do diverso da intuição sensível, que é *a priori* possível e necessária, pode ser determinada *figurativa* (*synthesis speciosa*), de modo a diferenciá-la daquela que seria pensada nas meras categorias em relação ao diverso de uma intuição em geral e que se denomina ligação do entendimento (*synthesis intellectualis*); ambas são *transcendentais* não apenas porque precedem elas mesmas, *a priori*, a possibilidade de outros conhecimentos *a priori*, mas também porque a fundam. (KrV. B 151).

Kant, portanto, denomina a ação sintética do entendimento sobre a sensibilidade por *síntese speciosa* ou *síntese figurativa*. Note-se, porém, que ainda resta em aberto uma questão importante. Como poderia o entendimento, uma faculdade *discursiva* e *mediata* determinar uma instância completamente heterogênea, a saber, a sensibilidade que é *intuitiva* e *imediate*? Na primeira parte da *Dedução Transcendental*, como vimos, a síntese do entendimento (*synthesis intellectualis*) visava o diverso de uma *intuição em geral*, e, neste registro, não havia heterogeneidade (já que o argumento da primeira parte da *Dedução* abstraía-se do modo específico de constituição da nossa sensibilidade). Mas, quando se trata da *síntese speciosa*, que visa a determinação da *nossa sensibilidade* de acordo com as categorias, a questão vem novamente à tona. Toda a segunda parte da *Dedução Transcendental*, no nosso entendimento, abre caminho para que esta resposta seja encontrada. Porém, Kant só conseguirá dar uma resposta completa a esta questão em sua *Doutrina do Esquematismo*. Neste interim, a atividade da *faculdade da imaginação* passa a ser de extrema importância. Segundo Kant:

Apenas a síntese figurativa, quando diz respeito à unidade originariamente sintética da apercepção, i.e., a essa unidade transcendental que é pensada nas categorias, pode denominar-se, à diferença da ligação meramente intelectual, *síntese transcendental da imaginação*. *Imaginação* é a faculdade de representar um objeto mesmo *sem a sua presença* na intuição. Como, no entanto, toda a nossa intuição é sensível, a imaginação pertence então à *sensibilidade* devido à única condição subjetiva sob a qual ela pode dar uma intuição correspondente aos conceitos do entendimento; na medida, porém, em que a sua síntese é um exercício da espontaneidade, o qual é determinante e não, como o sentido, apenas determinável, e pode, portanto, determinar *a priori* o sentido de sua forma conformemente à unidade da apercepção, a imaginação é então uma faculdade de determinar a sensibilidade *a priori*; e a sua síntese das intuições, conforme às categorias, tem de ser a síntese

⁴⁴ No que se segue, Kant oferece exemplos da determinação do *sentido externo* pelo entendimento, embora esta determinação, como veremos, esteja inelutavelmente ligada ao tempo. Na *Estética Transcendental* Kant já apontava o fato de que o tempo tem uma precedência sobre o espaço, na medida em que o primeiro é a condição formal de *todas* as nossas intuições (internas e externas) enquanto o segundo *somente* das nossas intuições externas (KrV. A34-35/B50-51).

transcendental da *imaginação*, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e a primeira aplicação sua (também fundamento de todas as demais) aos objetos da intuição possível para nós. Como figurativa, ela se distingue da síntese intelectual, feita apenas através do entendimento sem nenhuma imaginação. Na medida, porém, em que a imaginação é apenas espontaneidade, eu também a denomino provisoriamente *imaginação produtiva*, diferenciando-a assim da *reprodutiva*, cuja síntese está submetida somente a leis empíricas, quais sejam as da associação, e que, portanto nada acrescenta à explicação da possibilidade do conhecimento a priori e, por isso, pertence não a filosofia transcendental, mas a psicologia. (KrV. B151-152).

A *imaginação*, segundo Kant, pertence à sensibilidade. A sua atividade pode ser *reprodutiva*, isto é, a atividade meramente associativa que visa a reprodução daquela regularidade que encontramos na empiria. Mas, por outro lado, a sua atividade pode ser *produtiva*, isto é, a atividade que visa a determinação da sensibilidade. A *síntese especiosa* é, portanto, uma *síntese transcendental da imaginação*, na medida em que a entendemos como *imaginação produtiva*, e, diferentemente da *síntese intelectual* que visa somente o diverso de uma intuição em geral, a síntese especiosa visa a determinação da *nossa sensibilidade* de acordo com a unidade originária da apercepção, isto é, de acordo com as categorias. Porém, segundo Kant, como a imaginação pertence à sensibilidade, a síntese transcendental operada nela tem ser orientada por uma faculdade de síntese espontânea, a saber, o entendimento. É por isso que Kant, categoricamente, afirma que a síntese transcendental da imaginação é um “efeito do entendimento sobre a sensibilidade”, onde a *faculdade do entendimento*, através da determinação da *faculdade da imaginação produtiva*, acaba por determina o modo como apreendemos o diverso da intuição no tempo e no espaço. A atividade da imaginação produtiva é, portanto, de extrema importância para a teoria epistemológica kantiana. *Ela traduz para a forma sensível aquilo que é, em sua origem, discursivo*. Ela permite que o sujeito transcendental submeta os dados sensíveis às mesmas regras de síntese que orientam a síntese intelectual/discursiva, promovendo assim uma ponte entre o entendimento e a sensibilidade, permitindo, portanto, a aplicação das categorias à sensibilidade apesar de sua heterogeneidade. Entretanto, do ponto de vista da atividade de conhecimento, a imaginação produtiva está sob o jugo do entendimento, que a determina, tolhendo-lhe, portanto, a liberdade de uma livre produção. Ainda no §24, ao ressaltar a distinção presente na *Crítica da Razão Pura* entre o *sentido interno* (forma da intuição) e a *apercepção originária* (atividade espontânea de síntese), Kant afirma que é necessário a determinação do sentido interno para que o próprio tempo seja apreendido:

A apercepção e sua unidade sintética, portanto, como fonte de toda ligação e sob o nome de categorias, aplica-se ao diverso das *intuições em geral* antes de qualquer intuição sensível aplicar-se aos objetos em geral; o sentido interno, pelo contrário, contém a mera *forma* da intuição sem ligação do diverso na mesma e, portanto, não contém nenhuma intuição *determinada* – a qual só é possível por meio da consciência da determinação do mesmo pela ação transcendental da imaginação (a influência sintética do entendimento sobre o sentido interno), à qual denominei síntese figurativa. (KrV. B154).

Uma *intuição determinada* do tempo, portanto, e não simplesmente a mera *forma da intuição* do sentido interno, só é possível através da *síntese especiosa*. Isso porque, para Kant, a simples *forma da intuição* é única, indivisa e ilimitada⁴⁵. O tempo, como forma da intuição do sentido interno, é ilimitado, e a sua determinação, segundo Kant, só é possível através de uma ação do entendimento que, em sua espontaneidade, determina o sentido interno de acordo com as categorias através da *faculdade da imaginação transcendental*, isto é, a *faculdade da imaginação produtiva*. O mesmo se pode dizer do espaço que, como *forma da intuição do sentido externo*, é indiviso, e necessita de uma determinação para ser apreendido segundo à *unidade originária da apercepção*. Esta determinação do espaço, porém, se dá sob a forma temporal, o que traz novamente à tona a ideia de que há na epistemologia kantiana uma precedência do tempo em relação ao espaço. Kant nos oferece, na sequência do trecho citado acima, um elucidativo exemplo desta determinação das *formas da intuição*, ou seja, do tempo

⁴⁵ Segundo Longuenesse: “No item 3 da Exposição Metafísica do Conceito de Espaço na Estética Transcendental, Kant afirma que o espaço não é um conceito discursivo mas uma intuição, isto é, uma representação que é *singular* e *imediate*. A relação dos *espaços* – formas, volumes, e suas relações – com o *espaço único, indiviso*, não é aquela relação existente entre as representações particulares e os conceito universais que supostamente forneceriam a extensão. As representações espaciais não são pensadas *sob* o espaço como, por exemplo, o conceito de força é pensado *sob* o conceito de causa, ou o conceito de vermelho *sob* o conceito de cor, ou como um dado objeto vermelho é subsumido *sob* o conceito de coisa vermelha. Tampouco a relação dos *espaços* com o *espaço* é aquela que existe entre os elementos e a soma ou o agregado destes elementos. O espaço, sendo *único*, precede a determinação de suas partes que são somente suas limitações. Os itens 4 e 5 Exposição Metafísica do conceito de tempo fazem uma consideração semelhante. O tempo é uma intuição indivisa, suas partes são somente limitações dele. O tempo não é um conceito abstraído das relações temporais, mas, ao contrário, as várias relações temporais somente podem ser pensadas como diferentes maneiras nas quais a intuição do tempo (ela mesma única e ilimitada) é limitada.” – “In point 3 of the Metaphysical Exposition of the Concept of Space in the Transcendental Aesthetic, Kant maintains that space is not a discursive concept but an intuition, that is, a representation that is both *singular* and *immediate*. The relation of *spaces* – shapes, volumes, and their relations – to the *one, undivided space* is not that of particular representations to the universal concept for which they might be supposed to provide the extension. Spatial representations are not thought *under* spaces as, for instance, the concept of force is thought *under* the concept of cause, or the concept of red *under* the concept of color, or as a given red object is subsumed *under* the concept of red thing. Nor is the relation of spaces to space that of elements to the sum or aggregate of these elements. Space, being *one*, precedes the determination of its parts, which are only its limitations. Points 4 and 5 of the Metaphysical Exposition of concept of time make a similar point. Time is an undivided intuition, its parts are only limitations of it. Time is not a concept abstracted from temporal relations, but, on the contrary, the various temporal relations can be thought only as different ways in which the intuition of time (itself one and unlimited) is limited.” (LONGUENESSE, 2000, p. 214-215).

e do espaço, operada pela *faculdade da imaginação produtiva* sob a tutela da *faculdade do entendimento*:

Nós também percebemos esta última [síntese figurativa] em nós o tempo todo. Nós não podemos pensar linha alguma sem *desenhá-la* em pensamento; não podemos pensar círculo algum sem *delineá-lo*; não podemos de modo algum representar as três dimensões do espaço sem *colocar* três linhas perpendiculares entre si sob um mesmo ponto. E mesmo o tempo nós não podemos representar se não atentarmos apenas, através do desenho de uma linha reta (que deve ser a representação figurativa externa do tempo), para a ação de síntese do diverso pela qual determinamos o sentido interno de maneira sucessiva e, desse modo, para a sucessão dessas determinações no mesmo. O movimento como ação do sujeito (não como determinação de um objeto) e, portanto, a síntese do diverso no espaço – se fazemos abstração deste e só atentarmos para a ação pela qual determinamos o sentido interno segundo a sua forma – é o que primeiramente produz o próprio conceito de sucessão. O entendimento não encontra já no sentido interno, portanto, alguma ligação do diverso, mas antes a produz ao afetá-lo. (KrV. B154-155).

Para que representemos o próprio tempo é necessário determina-lo de modo que seja possível apreendê-lo sob a unidade originária da apercepção. A ação de “espacialização” do tempo, a fim de torna-lo apreensível, se dá através da aplicação de uma regra de síntese fornecida pelo entendimento, capaz de tornar a sucessão temporal, que é nela mesma ilimitada, apreensível na forma espacial, isto é, na forma do tracejo de uma linha. Também o espaço, para tornar-se representável, necessita de uma determinação, e, essa determinação, por seu turno, se dá na forma temporal. Isso porque, para se determinar o espaço é necessário uma ação do entendimento a fim de compor, no decurso do tempo, uma figura determinada, ou seja, é necessário adicionar, uma a uma, no decurso do tempo, cada uma das partes que compõe um espaço determinado: o *desenho* de uma linha, o *delineamento* de um círculo, a ação de *colocar* três linhas perpendiculares entre si sob o mesmo ponto a fim de *compor* um espaço tridimensional revela, a cada ato de determinação do espaço indiviso, uma ação do entendimento sobre o *sentido externo* no decorrer do tempo.

Porém, o próprio diverso que é dado na intuição também necessita de uma determinação de acordo com as categorias, sob pena de não poder ser representado conscientemente, isto é, ser representado conforme a *unidade originária da apercepção*. A síntese especiosa tem em vista somente a determinação das formas puras da intuição, ou seja, as formas *a priori* do tempo e do espaço. Kant passará então a afirmar que o *conteúdo sensível e empírico*, ou seja, aquilo que é dado *a posteriori* nas formas da intuição também requer uma síntese de acordo com as categorias. Esta determinação, porém, sendo ela uma ação espontânea do entendimento sobre a sensibilidade, tem de se realizar *a priori*. No §26,

após resumir brevemente os passos galgados até aqui, Kant passa a falar desta determinação, a qual ele denomina *síntese da apreensão*⁴⁶:

Na *dedução metafísica* foi explicitada, por meio de sua completa concordância com as funções lógicas universais do pensamento, a origem das categorias *a priori* em geral; na *transcendental*, porém, foi apresentada a possibilidade das mesmas como conhecimentos *a priori* de objetos de uma intuição em geral (§ 20, 21). Agora tem de ser explicada a possibilidade de conhecer *a priori*, por meio das *categorias*, os objetos que *só podem aparecer aos nossos sentidos* – não, certamente, segundo a forma da intuição, mas segundo as leis de sua ligação – e, portanto, como que prescrever a lei à natureza e mesmo torna-la possível. Pois sem essa sua aptidão não se tornaria claro como tudo que pode apresentar-se aos nossos sentidos tenha de estar submetido a leis que somente surgem *a priori* do entendimento.

Antes de mais nada, observo que por *síntese da apreensão* eu entendo a composição do diverso em uma intuição empírica pela qual se torna possível a percepção, i. e., a consciência empírica da mesma (como fenômeno). (KrV. B159-160).

Para Kant, portanto, aquilo que é representado no tempo e no espaço, ou seja, o diverso da intuição, também tem de ser determinado de acordo com as categorias para que também sejam representados sob a unidade da apreensão, tornando-se, assim, uma *percepção*, isto é, a *composição* de uma *intuição empírica* conforme as categorias. Na sequência, Kant esclarece como é possível esta composição:

Nós temos *a priori*, nas representações de espaço e de tempo, formas tanto da intuição externa como da interna, e a síntese da apreensão do diverso do fenômeno tem de ser sempre conforme a elas já que somente assim pode acontecer. O espaço e o tempo, contudo, são representados *a priori* não apenas como *formas* da intuição sensível, mas como *intuições* mesmas (que contêm um diverso), portanto com a determinação da *unidade* desse diverso neles (vide a Estética Transcendental). Já a unidade da *síntese do diverso*, portanto, em nós ou fora de nós, e assim também uma *ligação* que tem de ser conforme a tudo que deve ser determinadamente

⁴⁶ Segundo Allison: “A demonstração da realidade objetiva das categorias requer algo mais que simplesmente estabelecer sua conexão com as formas da sensibilidade humana. Além disso é necessário estabelecer sua vinculação com a intuição empírica. Kant trata de alcançar esta meta vinculando as categorias com a síntese da apreensão. Na segunda edição, esta síntese é definida como ‘a composição do diverso em uma intuição empírica pela qual se torna possível a percepção, i. e., a consciência empírica da mesma (como fenômeno)’ (B 160). Isto corresponde ao que na primeira edição se chama ‘síntese empírica da apreensão’. A partir da definição, é evidente que o assunto chave aqui é que esta síntese se ocupa do conteúdo sensível ou matéria (em contraste com a forma) dos fenômenos. (...) O propósito do argumento é mostrar que esta síntese empírica, assim como a síntese transcendental da imaginação, está regida pelas categorias.” – “La demostración de la realidad objetiva de las categorías requiere algo más que simplemente establecer su conexión con las formas de la sensibilidad humana; además es necesario establecer su vinculación con la intuición empírica. Kant trata de alcanzar esta meta vinculando las categorías con la síntesis de la aprehensión. En la segunda edición, define esta síntesis como ‘ese enlace de la variedad de una intuición empírica mediante el cual se hace posible la percepción, esto es, la conciencia empírica de esa misma variedad [derselben] (como fenómeno)’ (B 160). Esto corresponde a lo que en primera edición se llama ‘síntesis empírica de la aprehensión’. A partir de la definición, es evidente que el asunto clave aquí es que esta síntesis se ocupa del contenido sensible o materia (en contraste con la forma) de los fenómenos. (...) El propósito del argumento es mostrar que esta síntesis empírica, al igual que la síntesis trascendental de la imaginación, está regida por las categorías.” (ALLISON, 1992, p. 261).

representado no espaço ou no tempo, são igualmente dadas *a priori*, juntamente com estas intuições (não nelas), como condição da síntese de toda *apreensão*. Esta unidade sintética, porém, não pode ser outra senão a da ligação do diverso de uma dada *intuição em geral* em uma consciência originária, em conformidade com as categorias, aplicada apenas à nossa intuição sensível. Toda a síntese, por conseguinte, pela qual a própria percepção se torna possível, situa-se sob as categorias; e, como a experiência é conhecimento por meio de percepções conectadas, então as categorias são condições de possibilidade da experiência e valem, *a priori*, portanto, também para todos os objetos da experiência. (KrV. B160 - 161).

De fato, na Estética Transcendental, Kant afirma que o tempo e o espaço, além de *formas da intuição*, também são “intuições elas mesmas”, isto é, *intuições puras* que contêm um diverso⁴⁷. O tempo e o espaço *dados como uma intuição* (como acontece na geometria onde o espaço, juntamente com seu diverso, é intuído como objeto) também estão determinados conforme uma regra de síntese fornecida pelo entendimento *na medida em que são fruto de uma síntese especiosa*, a saber, a ação do entendimento sobre a sensibilidade, que determina as *formas puras* do tempo e do espaço, tornando-as, como vimos, passíveis de serem representadas conforme à unidade originária da apercepção. Neste sentido, todo o diverso que, mesmo *a posteriori*, se encontra sob a *intuição pura* do tempo e do espaço, também irá se conformar às regras de síntese fornecidas pelo entendimento, ou seja, as categorias. Esta *intuição pura* é o que Kant denomina, no §26, por *intuição formal*:

Representado como *objeto* (tal como, de fato, se requer na geometria), o espaço contém mais do que a mera forma da intuição, a saber, a *reunião* do diverso dado em uma representação *intuitiva* segundo a forma da sensibilidade, de tal modo que a *forma da intuição* fornece apenas o diverso, mas a *intuição formal* fornece a unidade da representação. Na Estética contei esta unidade como pertencente apenas à sensibilidade, de modo a sublinhar que ela precede todo conceito apesar de pressupor uma síntese que não pertence aos sentidos, pela qual todos os conceitos de espaço e tempo se tornam primeiramente possíveis. Pois, uma vez que por meio dela (quando o entendimento determina a sensibilidade) são dados, em primeiro lugar, o espaço ou o tempo como intuições, então a unidade dessa intuição *a priori* pertence ao espaço e ao tempo, e não ao conceito do entendimento. (KrV. B160 – nota de pé de pág.).

⁴⁷ No início da Estética Transcendental, Kant claramente identifica *Forma da intuição* com *Intuição Pura*: “Eu denomino *puras* (em sentido transcendental) todas as representações em que não se encontra nada que pertença à sensação. Assim, a forma pura das intuições sensíveis em geral, nas quais todo o diverso dos fenômenos é intuído em certas relações, será encontrada *a priori* na mente. Esta forma pura da sensibilidade também se denominará ela própria *intuição pura*.” (KrV. A20/B 34-35). Toda uma problemática se desenvolve quando, no §26, Kant distingue a *Forma da intuição* da *Intuição Formal*, sendo que esta última parece exercer a mesma função que exerce a *Intuição Pura* da Estética Transcendental. Porém não pretendemos aqui nos aprofundar nesta discussão a qual nos levaria para longe dos objetivos propostos para este capítulo. Basta apenas termos em mente que é através da determinação da sensibilidade pelo entendimento que, segundo Kant, podemos determinar o diverso contido nela conforme as categorias.

O espaço e o tempo, dados como intuições, são frutos da ação do entendimento sobre a sensibilidade, ou seja, são frutos da síntese especiosa. A *síntese da apreensão*, portanto, é tornada possível a partir da determinação da sensibilidade pelo entendimento que fornece, através da *intuição formal* a regra de unidade à qual deverá se conformar todo diverso dado na sensibilidade.

A distinção kantiana entre *forma da intuição* e *intuição formal* foi alvo de inúmeras interpretações e divergências entre os comentadores. Infelizmente, não há espaço aqui e nem é o nosso objetivo neste capítulo delongar demais esta discussão. Basta somente que fique claro que, na perspectiva kantiana, todo *diverso sensível* que é apreendido pelo *sujeito transcendental* tem estar determinado conforme as categorias⁴⁸. No final do § 26, Kant reafirma esta constatação:

(...) a síntese da apreensão, que é empírica, tem ser necessariamente conforme à síntese da apercepção, que é intelectual e está contida inteiramente *a priori* na categoria. É sempre a mesma espontaneidade que, lá sob o nome de imaginação, aqui de entendimento, introduz a ligação no diverso da intuição. (KrV. B162 – Nota de pé de pág.).

Porém, ainda há algo a ser especificado. Dissemos que, para Kant, a função da imaginação consistia em traduzir para o campo sensível aquilo que é, em sua origem, uma regra de síntese discursiva. Feita esta constatação, resta saber como a imaginação procede ao operar esta “tradução”. Ora, para superarmos por completo o problema da heterogeneidade entre entendimento e sensibilidade é necessário expor o *modus operandi* da imaginação quando realiza a “sensibilização” das regras discursivas do entendimento. É disso que trata a

⁴⁸ Kant fornece, ainda no §26, dois exemplos de como as categorias determinam a síntese da apreensão, e, consequentemente, acabam por determinar a experiência empírica. O primeiro exemplo trata da percepção de uma casa: “Assim, se eu transformo a intuição empírica de uma casa, por exemplo, por meio da apreensão do diverso da mesma, em uma percepção, então eu tenho por fundamento a *unidade necessária* do espaço e da intuição sensível em geral, e como que desenho a sua figura em conformidade com essa unidade sintética do diverso no espaço. Se faço abstração da forma do espaço, contudo, essa mesma unidade sintética tem seu lugar no entendimento e é a categoria da síntese do homogêneo em uma intuição em geral, i.e., a categoria de *quantidade* à qual aquela síntese da apreensão, i.e., a percepção, tem de ser inteiramente conforme”. (KrV. B162). O segundo exemplo trata do fenômeno do congelamento da água: “Se (num outro exemplo) percebo o esfriamento da água, então eu apreendo dois estados como tais (da fluidez e da solidez) que estão em uma relação de tempo um com o outro. No tempo, porém, que eu ponho como fundamento para o fenômeno enquanto *intuição interna*, eu me represento necessariamente a *unidade* sintética do diverso sem a qual aquela relação não poderia ser dada, de maneira *determinada* (em relação a sucessão temporal), em uma intuição. Mas esta unidade sintética nada mais é, enquanto condição *a priori* sob a qual eu ligo o diverso de uma *intuição em geral* – se faço abstração da forma permanente de minha intuição interna, o tempo -, do que a categoria de causa, por meio da qual, se a aplico à minha sensibilidade, eu determino *tudo o que acontece no tempo em geral segundo a sua relação*. Em tal acontecimento, pois, a apreensão, e portanto o próprio acontecimento no que diz respeito à percepção possível, está sob o conceito da *relação* de *causa e efeito*, e assim em todos os demais casos. (KrV. B162-163).

doutrina Kantiana do *Esquematismo*, tema de nossa próxima secção. Neste interim, veremos porque a esquematização dos conceitos puros do entendimento, visando a conformação do diverso da nossa intuição de acordo com as categorias, é de essencial importância para que nossos juízos sobre a experiência comportem necessidade e universalidade.

A Doutrina do Esquematismo.

No início da *Analítica dos Princípios da Crítica da Razão Pura*, Kant define aquilo que entende por *Faculdade de Julgar (Urteilkraft)*: “Se o entendimento em geral é definido como a faculdade das regras, a faculdade de julgar é, então, a faculdade de *subsumir* sob regras, i.e., de distinguir se algo está sob uma dada regra (*casus datae legis*) ou não.” (KrV. B171). Porém, como se daria esta subsunção? Longuenesse observa que, além da aplicação de categorias à sensibilidade, através da síntese especiosa, visando a conformação da nossa sensibilidade de acordo com as regras de unidade do entendimento, para Kant, as categorias também são “aplicadas” em um outro sentido. Neste registro, a aplicação de uma categoria “significa a reivindicação de uma combinação discursiva objetivamente válida”, isto é, uma combinação discursiva que é válida não somente “para mim mesmo, em meu presente estado de percepção,” mas sim para todos, em qualquer situação: “Kant chama esta segunda ‘aplicação’ das categorias, ‘subsunção de um objeto sob um conceito puro do entendimento.’” (LONGUENESSE, 2000, p. 244)⁴⁹. Esta seria, portanto, a função do entendimento quando tem vista a aplicação das categorias aos objetos da intuição com vista a formação de juízos objetivamente válidos, argumento que, como vimos, foi desenvolvido por Kant na primeira parte da Dedução Transcendental. A faculdade de julgar é, neste sentido, a faculdade de *subsumir* sob regras na medida em que entendemos *subsunção* como a *aplicação* de categorias aos *objetos da intuição*⁵⁰ visando a formação de juízos que comportem, por sua vez, necessidade e universalidade, isto é, *validade objetiva*⁵¹. Tendo em vista que a *Doutrina*

⁴⁹ “Categories are then ‘applied’ in a second sense: ‘applying’ a category then means claiming for a discursive combination objective validity, validity not only ‘for myself, in my present state of perception,’ but ‘for everybody, always.’ Kant calls this second ‘application’ of categories, ‘subsumption of an object under a concept of pure understanding.’”

⁵⁰ *Objeto da intuição* é entendido aqui como aquilo que já foi dado na intuição e sintetizado de acordo com as categorias pela ação da *síntese especiosa*: primeira aplicação das categorias à sensibilidade.

⁵¹ A leitura que propomos aqui se distancia da interpretação proposta por Henry Allison. O autor propõe uma leitura que problematiza a noção de subsunção presente na *Analítica dos Princípios*, onde, num primeiro momento, Kant estaria pensando o termo subsunção em conformidade com a teoria clássica do juízo e, num segundo momento (especificamente no capítulo sobre o esquematismo), com a teoria do silogismo. Para o autor a relação entre conceitos e intuições presente na *Primeira Crítica* diz respeito à relação entre forma e conteúdo,

do *Esquematismo* se encontra na *Analítica dos Princípios*, e que esta, por sua vez, possui dois capítulos, a saber: o primeiro capítulo denominado *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, e o segundo denominado *Sistema de todos os princípios do entendimento Puro*, Longuenesse afirma que a problemática desenvolvida na *Analítica dos Princípios* gira em torno da relação entre *síntese* e *subsunção* (no primeiro capítulo) e da relação entre *subsunção* e *juízo* (no segundo capítulo):

Kant discute a relação entre *síntese* e *subsunção*, e os modos nos quais a primeira torna a última possível, no *Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento*. Os juízos expressando a subsunção de objetos, como fenômenos, sob categorias, são expostos no *Sistema dos Princípios Puros do Entendimento*. Estes dois capítulos pertencem à *Analítica dos Princípios* e estão além do escopo da *Dedução Transcendental* propriamente dita. Para se aceitar o argumento de Kant referente ao papel exercido pelas funções lógicas dos juízos e [referente à] *síntese especiosa*, a questão de direito (*quid juris*) já foi resolvida, e o significado e o escopo das categorias foram explicados quando a *Analítica dos Conceitos* foi completada. Contudo, o *Esquematismo* e os *Princípios* fazem mais do que simplesmente colher os benefícios da prova Kantiana na *Dedução Transcendental*, articulando suas consequências em uma doutrina do juízo transcendental como a “aplicação” de categorias. Eles clarificam, por seu turno, o significado da *Dedução Transcendental* ela mesma: A *síntese especiosa* é especificada em diferentes esquemas de conceitos do entendimento puro, e a conformidade a priori de fenômenos a categorias é explicada no *Sistema dos Princípios*. (LONGUENESSE, 2000, p. 244).⁵²

Em função dos nossos objetivos nesta dissertação, nos concentraremos aqui no capítulo sobre o esquematismo onde, de fato, toda a dinâmica argumentativa de Kant parece ter por finalidade explicar, tal como afirma Longuenesse, *como a síntese do diverso conforme as categorias (síntese especiosa) permite a subsunção de objetos particulares sob conceitos gerais*, permitindo, assim, o estabelecimento de juízos sobre a experiência que comportem

de modo que ela não pode ser expressa através da noção de subsunção presente na teoria clássica do juízo que reflete a relação entre universal e particular. Allison propõe, então, que a ideia de subsunção presente no capítulo do esquematismo seja tomada como uma analogia com a teoria do silogismo e não com a teoria do juízo, onde o esquema representaria um papel parecido com aquele exercido pelo termo médio em um silogismo (ALLISON, 1992, p. 274-281).

⁵² “Kant discusses the relation between *synthesis* and *subsumption*, and ways in which the former makes the latter possible, in the *Schematism of the Pure Concepts of Understanding*. The judgments expressing the subsumption of objects, as appearances, under the categories, are expounded in the *System of Principles of Pure Understanding*. These Two chapters belong to the *Analytic of Principles* and are beyond the scope of the *Transcendental Deduction* proper. For if we accept Kant’s argument concerning the role played by the logical functions of judgment and *synthesis speciosa*, the question of right (*quid juris*) has been resolved, and the meaning and scope of the categories are explained when the *Analytic of Concepts* has been completed. However, The *Schematism and Principles* do more than merely reap the benefits of Kant’s proof in the *Transcendental Deduction* articulating its consequences in a doctrine of transcendental judgment as the ‘application’ of the categories. They clarify, in turn, the meaning of the *Transcendental Deduction* itself: The *synthesis speciosa* is specified in the different schemata of the pure concepts of the pure understanding, and the a priori conformity of appearances to the categories is explained in the *System of Principles*.”

necessidade e universalidade. O próprio Kant inicia o capítulo sobre o esquematismo falando da subsunção de um objeto sob um conceito:

Em todas as subsunções de um objeto sob um conceito, a representação do primeiro tem ser *homogênea* com o último, i. e., o conceito tem de conter aquilo que é representado no objeto a ser sob ele subsumido, pois é justamente isto que significa a expressão: “um objeto está contido num conceito”. Assim, o conceito empírico de um *prato* tem homogeneidade com aquele de um *círculo* geométrico puro porque a circularidade pensada no primeiro pode ser intuída no último (KrV. B176).

Segundo Kant, portanto, a condição para que um objeto seja subsumido em um conceito é sua mútua homogeneidade. Porém, como já havíamos observado, o problema da heterogeneidade entre o entendimento, que fornece os conceitos, e a sensibilidade, que fornece os objetos, tem de ser superado a fim de que os objetos da intuição possam ser subsumidos sob os conceitos puros do entendimento. A solução kantiana para este empasse se encontra no estabelecimento de uma representação mediadora entre o entendimento e a sensibilidade, a saber, o *esquema transcendental*⁵³.

Ocorre que os conceitos puros do entendimento são inteiramente heterogêneos em relação às intuições empíricas (e mesmo sensíveis em geral) e não podem ser encontrados jamais em uma intuição. Como é possível, então, a *subsunção* dos últimos sob os primeiros, portanto a *aplicação* das categorias aos fenômenos, se ninguém diria delas, por exemplo, da causalidade, que ela também poderia ser intuída através dos sentidos e estaria contida no fenômeno? Esta tão natural e importante questão é, de fato, a razão pela qual se faz necessária uma doutrina transcendental da faculdade de julgar, no sentido de mostrar a possibilidade de conceitos puros do entendimento serem aplicados a fenômenos em geral. (...).

É evidente, pois, que tem de haver um terceiro elemento que seja homogêneo com as categorias, de um lado, e com os fenômenos, de outro, e que torne possível a aplicação das primeiras aos últimos. Esta representação mediadora tem de ser pura (sem nenhum elemento empírico) e, ao mesmo tempo, por um lado *intelectual*, por outro *sensível*. Tal representação é o *esquema transcendental*. (KrV. B176-177).

Na sequência, Kant afirma que uma determinação transcendental *do sentido interno*, isto é, do tempo, é homogênea tanto às categorias quanto à sensibilidade:

O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do diverso em geral. O tempo, como condição formal do diverso do sentido interno, portanto da conexão de todas as representações, contém um diverso *a priori* na intuição pura. Uma determinação transcendental do tempo, no entanto, só é homogênea com a

⁵³ No capítulo sobre o esquematismo Kant também trata, rapidamente, dos esquemas de conceitos empíricos e de conceitos matemáticos. Entretanto, para o que nos interessa nesta dissertação, basta apenas uma análise geral do que Kant entende por *Esquema Transcendental*, que são esquemas dos conceitos puros do entendimento ou categorias.

categoria (que constitui a unidade da mesma) na medida em que seja *universal* e se baseie em uma regra *a priori*. De outro lado, porém, ela só é homogênea com o *fenômeno* na medida em que o *tempo* esteja contido em cada representação empírica do diverso. Uma aplicação da categoria a fenômenos será possível, portanto, através da determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento faz a mediação na subsunção dos últimos sob a primeira. (KrV. B177-178).

Ora, esta *determinação transcendental do tempo* não pode ser outra coisa do que a *síntese especiosa*, o “efeito do entendimento sobre a sensibilidade”, e o produto desta síntese deve ser o *esquema transcendental*. De fato, na sequência de sua argumentação, Kant afirma claramente que o esquema transcendental nada mais é do que um produto da imaginação – um produto, porém, que se distingue da imagem:

Em si mesmo, o esquema transcendental é a cada vez um mero produto da imaginação; uma vez, porém, que a síntese da última não visa nenhuma intuição singular, mas apenas a unidade na determinação da sensibilidade, o esquema tem então de diferenciar-se da imagem. Se, pois, eu disponho cinco pontos um após o outro (.....), isto é uma imagem da número cinco. Se, pelo contrário, apenas penso um número em geral, seja ele cinco ou cem, este pensamento é mais uma representação de um método para representar um certo conceito em uma imagem, segundo uma quantidade (por exemplo mil), do que essa imagem mesma, que neste último caso eu teria grande dificuldade em examinar e comparar com o conceito. A esta representação, pois, de um procedimento universal da imaginação para fornecer a um conceito a sua imagem, eu denomino o esquema desse conceito. (KrV. 179-180).

Note-se aqui que o esquema transcendental, ao ser distinguido por Kant da imagem, é definido como o “procedimento universal da imaginação para fornecer a um conceito a sua imagem”. No nosso entendimento, isso significa que o esquema é a representação, ou seja, o produto do procedimento da imaginação ao traduzir para a sensibilidade as regras de síntese que são, em sua origem, discursivas. O esquema é, portanto, fruto de uma “sensibilização” de uma regra de síntese do tipo discursiva. Somente através desse procedimento é possível que o diverso da intuição seja unificado conformemente as regras de síntese intelectuais, promovendo, assim, a superação da heterogeneidade entre entendimento e sensibilidade. Ao se debruçar sobre a representação de um triângulo em geral, Kant afirma claramente que o esquema é uma *regra de síntese* da imaginação:

Na verdade, o que constitui o fundamento de nossos conceitos sensíveis puros não são as imagens dos objetos, mas sim os esquemas. Nenhuma imagem seria jamais adequada, de fato, ao conceito de um triângulo em geral. Pois ela não alcançaria a universalidade do conceito, que faz com que ele valha para todos, sejam eles retângulos, oblíquos etc., mas estaria sempre limitada a uma parte dessas esferas. O esquema do triângulo não pode existir senão no pensamento, e significa

uma regra de síntese da imaginação em relação a figuras puras no espaço. (KrV. B180).

Superada, pois, a heterogeneidade entre entendimento e sensibilidade, através da intermediação da *imaginação produtiva* que permite, por meio da *síntese especiosa* e seu produto, isto é, o *esquema transcendental*, a síntese do diverso de nossa intuição de acordo com as categorias, está também superado o obstáculo para que objetos sejam subsumidos sob categorias visando a formação de juízos. Segundo Kant:

O esquema (...) é apenas a síntese pura, de acordo com uma regra da unidade segundo conceitos em geral, que a categoria expressa, e é um produto transcendental da imaginação que diz respeito à determinação do sentido interno em geral, segundo condições de sua forma (no tempo), em relação a todas as representações, na medida em que estas deviam ser conectadas *a priori* em um conceito de acordo com a unidade da apercepção. (KrV. B181).

Na medida em que as categorias derivam das formas lógicas dos juízos (dedução metafísica) e que todas as nossas representações conscientes estão sob a unidade da apercepção conformemente às categorias (primeira parte da Dedução Transcendental), “Concatenar representações de acordo com a unidade da apercepção”, nada mais é que formar juízos que correlacionam, de uma forma necessária, representações de objetos subsumidos sob categorias e/ou representações conceituais em geral. Ora, para que a faculdade de julgar possa formar estes juízos, é necessário que objetos sejam subsumidos sob conceitos. Para que os objetos sejam subsumidos sob conceitos é necessário a sua mútua homogeneidade. Podemos afirmar, portanto, que o *esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, ao promover a superação da heterogeneidade entre entendimento e sensibilidade, acabar por fornecer as condições de possibilidade para a formação de juízos sobre a experiência. Resta saber, como a subsunção de objetos sob categorias pode fornecer necessidade e universalidade aos juízos empíricos. Relembremos, pois, uma passagem importante do §14 da analítica dos conceitos:

[as categorias] são conceitos de um objeto em geral, por meio dos quais a intuição deste é vista como *determinada* em relação a uma das funções lógicas do juízo. Assim, a função do juízo categórico era a da relação do sujeito ao predicado, como, por exemplo, em “todos os corpos são divisíveis”. Permaneceu indeterminado, porém, relativamente ao uso apenas lógico do entendimento, a qual dos conceitos se deveria dar a função de sujeito, e a qual a do predicado. Pois também se pode dizer: “algum divisível é um corpo”. Por meio da categoria de substância, porém, se eu coloco sob ela o conceito de um corpo, é determinado que a sua intuição empírica na experiência tem de ser considerada sempre como sujeito, nunca como mero predicado; e assim em todas as demais categorias (KrV. B 128-129).

Para Kant, portanto, *é através da subsunção de um objeto sob uma categoria que uma representação ocupa, necessariamente, um determinado lugar em um juízo*. Para que a representação *corpo* ocupe, necessariamente, o lugar de sujeito no juízo “todos os corpos são divisíveis”, é necessário, em primeiro lugar, que a representação *corpo* tenha sido subsumida sob a *categoria de substância*. Segundo Kant:

O esquema da substância é a permanência do real no tempo, i.e., a representação do mesmo como um substrato da determinação empírica do tempo em geral, que permanece enquanto todo o resto muda. (O tempo não passa; a existência do modificável é que passa no tempo. Ao tempo, portanto, que é ele mesmo imutável e permanente, corresponde, no fenômeno, o imutável na existência, i.e., a substância; e somente nela podem a sucessão e a simultaneidade dos fenômenos ser determinadas segundo o tempo.) (KrV. B 183).

O esquema da substância, portanto, é, segundo Kant, “a permanência do real no tempo”, isto é, a permanência de uma representação intuitiva no decorrer do tempo. A representação *corpo*, no juízo “todos os corpos são divisíveis” está subsumida sob a categoria de substância na medida em que a sua representação é tomada como permanente no tempo. É esta subsunção, tornada possível pelo esquema da categoria de substância (produto de uma *síntese especiosa*), que fornece as condições para que o juízo “todos os corpos são divisíveis” comporte necessidade e universalidade, isto é, fornece as condições para que o juízo em questão não possa ser formulado de outra maneira, pois, na medida em que o que é intuído como permanente no tempo, assim o é, em função da determinação de nossa sensibilidade por uma regra de síntese que é, em sua origem, discursiva⁵⁴ – Isto, porém, ocorre somente quando

⁵⁴ Segundo Longuenesse: “Atribuir permanência à substância não é, particularmente, original: definir substância como o sujeito ou substrato de determinações sempre significou caracteriza-la como o que persiste para além da mudança de seus predicados ou acidentes. A reivindicação de originalidade à Kant encontra-se, ao contrário, no status que ele dá à permanência. Permanência é uma característica necessária do conceito de substância (e, assim, uma característica pela qual nós reconhecemos o que deve ser subsumido sob este conceito) somente porque ela reflete o *esquema* de substância. E o que vale para outros esquemas transcendentais também vale para o de permanência: permanência é um esquema para substância somente porque este esquema foi, primeiramente, produzido pela *síntese especiosa* da imaginação Transcendental, a fim de refletir o dado sensível sob conceitos combinados de acordo com a forma lógica do juízo categorial. Consequentemente, assim como Kant inverte a relação clássica entre substância e sujeito lógico fazendo da forma lógica a origem da determinação ontológica, do mesmo modo ele considera a ‘permanência do real no tempo’ não como uma determinação de uma coisa nela mesma, mas como a determinação das coisas como fenômenos, decorrente de uma síntese transcendental da imaginação que gera os modos pelos quais objetos da intuição são ‘determinados no que diz respeito à relação entre sujeito e predicado em juízos.’” – “Attributing permanence to substance is not particularly original: defining substance as the subject or substratum has always meant characterizing it as what persists through the change of its predicates or accidents. Kant’s claim to originality he rather in the status he gives to permanence. Permanence is a necessary mark of the concept of substance (and thus a mark by which we recognize what should be subsumed under this concept) only because it reflects the *schema* of substance. And what holds of the other transcendental schemata holds to also of permanence: permanence is a schema for substance only because this schema was first produced by the *synthesis speciosa* of transcendental imagination, in order to reflect the sensible given under concepts combined according to the logical form of categorical judgment. Consequently,

se tem em vista um *objeto da intuição*, isto é, quando se está sob a égide da *lógica transcendental*⁵⁵.

Kant, no capítulo sobre o esquematismo, nos fornece apenas uma breve descrição dos esquemas de acordo com as suas categorias⁵⁶. Deste modo, por exemplo, o esquema da categoria de causalidade é descrito como “o real, ao qual, uma vez posto ele ao acaso, sempre se segue algo”; já o esquema da categoria de comunidade (reciprocidade) é descrito como “a simultaneidade das determinações de uma com as da outra segundo uma regra universal” (KrV. B183-184), e assim por diante, para cada uma das categorias.

Observações finais

Vimos, portanto, que, para Kant, a mesma função sintética que fornece necessidade e universalidade à experiência também fornece necessidade e universalidade aos juízos que efetuamos sobre esta mesma experiência. É porque os objetos dados em nossa sensibilidade são sintetizados de acordo com as categorias, através da *síntese especiosa* da imaginação, que estes mesmos objetos podem ser subsumidos sob conceitos e correlacionados de forma necessária e universal em juízos. Vimos também qual é o papel desempenhado pelos *esquemas transcendentais*, produtos da *síntese especiosa*, na conformação de nossa sensibilidade a fim de tornar possível a subsunção de objetos da intuição sob categorias, proporcionando assim a formação de juízos objetivamente válidos: *os esquemas são a tradução, no âmbito sensível, das regras de síntese que encontramos no entendimento, a saber, as categorias.*

Note-se, portanto, que, sob o ponto de vista da epistemologia kantiana, É o *sujeito transcendental*, em suas inúmeras ações síntese, que fornece, tanto aos objetos quanto ao modo de conhece-los, toda universalidade e necessidade da qual se justifica a verdade e a

just as Kant inverted the classical relation between substance and logical subject by making the logical form the origin of the ontological determination, similarly he considers the ‘permanence of the real in the time’ not as the determination of a thing in itself, but as the determination of things as appearances, resulting from a transcendental synthesis of imagination that generates the ways in which objects of intuition are ‘determined in respect of the relation between subject and predicate in judgments.’” (LONGUENESS, 2000, p. 333).

⁵⁵ Neste sentido, gostaríamos de esclarecer que, sob o ponto de vista da *lógica geral*, é claramente possível intercambiar os conceitos e/ou representações em um juízo, já que, se não fosse assim, não poderíamos nunca ter formulado o juízo “algum divisível é um corpo”. Porém, do ponto de vista da *lógica transcendental*, que visa a constituição da experiência, isso já não seria possível. Pois, sob este ponto de vista, alguma intuição pura deve preencher a representação e/ou conceito *corpo*, impossibilitando, assim, o intercambio entre as representações e/ou conceitos no juízo “todos os corpos são divisíveis”. Corpo, sob o ponto de vista da *lógica transcendental* é tomado como aquilo que permanece no tempo, e, portanto, como substância.

⁵⁶ Conferir: KrV B 182 a 184.

razão de ser tanto um como do outro. A força deste sujeito, portanto, se encontra na unilateralidade com que conforma o mundo a si mesmo, sendo ele o local privilegiado tanto da origem quanto do reconhecimento daquilo que pode ser definido como universal e necessário, e, neste sentido, como verdade.

Mas, e se fosse o contrário? Se ao invés de conformar o mundo a si mesmo, o sujeito fosse, na verdade, conformado pelo mundo? Neste caso, talvez o sujeito continuaria sendo o local do reconhecimento, *mas com certeza não seria mais o local da origem*. Ora, no capítulo sobre o esquematismo da *Crítica da Razão Pura* Kant faz a seguinte afirmação:

“Este esquematismo de nosso entendimento, em relação aos fenômenos e sua mera forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujas verdadeiras operações dificilmente conseguiremos decifrar na natureza, de modo a tê-las descobertas diante de nossos olhos” (KrV. B180-181).

É tendo em vista justamente esta passagem da *Crítica da Razão Pura*, que diz respeito ao fundamento mesmo da capacidade de esquematizar, que Max Horkheimer lança a seguinte suspeita: “A afirmação de Kant de que a eficácia desta atividade está envolvida por uma obscuridade, ou seja, apesar de toda a racionalidade é irracional, não deixa de ter um fundo de verdade” (HORKHEIMER, 1975, p. 133). A rigor, Kant está dizendo simplesmente que a capacidade da imaginação em traduzir para o âmbito sensível aquilo que é, em sua origem, discursivo é uma arte oculta na alma humana da qual dificilmente descobriremos os condicionamentos. Porém, a suspeita lançada por Horkheimer ainda nos faz pensar sobre esta unilateralidade do *sujeito transcendental*. Porque, mesmo que o mecanismo mais profundo da capacidade de esquematizar esteja “oculto nas profundezas da alma humana”, Kant nunca admitiria que o fundamento mesmo desta atividade poderia se encontrar tanto *além* quanto *aquém* do *Sujeito Transcendental*, que é, em sua acepção mais genérica, a própria consciência de sua auto-atividade. A suspeita de Horkheimer poderia aqui se estender para além do mecanismo da atividade de esquematizar e ser aplicada a toda teoria epistemológica kantiana: O fundamento mesmo da atividade de conhecimento não seria devedor tanto das determinações histórico-sociais (além do sujeito transcendental) quanto da atividade do inconsciente (aquém do sujeito transcendental)?

No próximo capítulo veremos como a suspeita levantada por Horkheimer em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937), acaba por ser retomada e especificada em *Dialética do Esclarecimento* (1944), escrita em conjunto por Adorno e Horkheimer. É nesta obra seminal que podemos encontrar a ideia de que a *Indústria Cultural* é capaz de usurpar do sujeito a

capacidade de esquematizar. É sob esta perspectiva que introduziremos a ideia de um *Cinema Transcendental*, capaz de determinar os modos próprios com que os sujeitos organizam e correlacionam as coisas no tempo e no espaço. Porém, para que este objetivo seja alcançado, recorreremos em larga escala à noção de *Primado do objeto*, desenvolvida em toda a sua plenitude Nos últimos escritos de Theodor W. Adorno.

CAPÍTULO II

PRIMADO DO OBJETO: O DUPLO GIRO COPERNICANO DE T. W. ADORNO – EXPROPRIAÇÃO DO ESQUEMATISMO, INDÚSTRIA CULTURAL E CINEMA TRANSCENDENTAL.

No primeiro capítulo deste trabalho, acompanhamos como Kant caracteriza a relação entre sujeito e objeto a partir da *primazia do sujeito*. Neste segundo capítulo, veremos como Theodor W. Adorno formula uma crítica ao *primado do sujeito* em Kant a partir de sua leitura de Hegel e Marx. Em especial, nos ocuparemos da formulação, em *Dialética do Esclarecimento* (1947), da tese de Adorno e Horkheimer sobre a expropriação do esquematismo operada pela *Indústria Cultural (Kulturindustrie)*, tendo como objeto privilegiado de análise o cinema. O tema da expropriação ou da usurpação do esquematismo foi discutido por Rodrigo Duarte em muitos trabalhos. Aqui, gostaríamos de destacar dois artigos que servem de referência à nossa exposição: *O esquematismo kantiano e a crítica à indústria cultural* (2002) e *Esquematismo e Semiformação* (2003a). Aliás, tomamos como ponto de partida uma observação realizada pelo autor em *Esquematismo e semiformação*:

Apesar de essa menção ao esquematismo em conexão com a crítica à indústria cultural (...) ter um grande poder de sugestão, não há nada nela que ajude a compreender mais detalhadamente o *modus operandi* da referida usurpação da faculdade do esquematismo pelas instâncias de cultura de massa: ficam sem elucidação diversas questões surgidas a partir da aproximação do esquematismo com o processo de manipulação das consciências levado a cabo pela indústria cultural, tais como: 1) o significado prático de dizer que a indústria usurpa aos sujeitos a possibilidade de associar seus perceptos a representações mais universais (conceitos); 2) o processo por meio do qual ocorre tal usurpação; 3) quais são as consequências mediatas dessa usurpação; e 4) a possibilidade de compreensão do esquematismo como processo cognitivo num sentido amplo (atenuando o caráter mais epistemológico que tem em Kant) e aproximando-o da situação em que as pessoas podem tornar-se “presas” da indústria cultural. (DUARTE, 2003a, p. 450).

Duarte tem razão quando afirma que Adorno e Horkheimer apresentam a questão de forma lacunar em *Dialética do Esclarecimento*, além de promoverem uma evidente extrapolação da temática para além do âmbito estritamente epistemológico com que Kant a nos apresenta em sua *Primeira Crítica*. Em *Esquematismo e Semiformação* (2003a), Duarte desenvolve a problemática da extrapolação do âmbito estritamente epistemológico a partir das indicações oferecidas por Adorno e Horkheimer no capítulo *Elementos do anti-semitismo* da *Dialética do Esclarecimento*, e ressalta a grande familiaridade existente entre a *falsa projeção*

(conceito que Adorno e Horkheimer tomam emprestado da teoria freudiana) e a usurpação da capacidade de esquematizar, ligando também a este tema os desenvolvimentos realizados por Adorno em um texto de 1959 denominado “Teoria da semiformação”.

Já em *O esquematismo kantiano e a crítica à indústria cultural*, Duarte remete a problemática referente à extrapolação do registro estritamente epistemológico do esquematismo kantiano à influência que Max Weber teria exercido na elaboração estrutural da *Dialética do esclarecimento*. Segundo o autor: “Como se sabe, para Max Weber, a sociedade europeia moderna se caracteriza por uma diferenciação progressiva de três esferas da ação humana, que anteriormente não separavam entre si”, que seriam, em primeiro lugar, “a esfera do conhecimento e da técnica”, em segundo lugar a esfera “da ética fundada em princípios religiosos”, e, finalmente, a esfera “da arte autônoma” (DUARTE, 2002, p. 104). O autor destaca que as esferas axiológicas weberianas correspondem justamente à divisão perpetrada por Kant para as suas três grandes críticas. Na sequência, Duarte argumenta que a estrutura da *Dialética do esclarecimento* reflete o fato de que na sociedade tardo-capitalista as esferas axiológicas da ética e da arte teriam sido absorvidas pela esfera da técnica, promovendo assim a extrapolação de âmbitos que, na idade moderna “clássica”, possuíam seus campos bem delimitados:

Tendo em vista esta divisão, é interessante entender a *Dialética do esclarecimento* como uma consideração da realidade do capitalismo tardio ao crivo dessa ideia weberiana da diferenciação das esferas axiológicas, a qual constata que, ao contrário da Idade Moderna “clássica”, na Modernidade tardia há uma tendência de absorção dos dois âmbitos pela esfera do conhecimento e da técnica. Desse modo, o texto “conceito do esclarecimento” corresponde à análise crítica da posição de poder ocupada pela ciência em nossa civilização; o excuro “Juliette ou esclarecimento e moral”, juntamente com o texto “Elementos do anti-semitismo”, procura mostrar a absorção da esfera da moral tradicional pela do conhecimento científico. Finalmente, e com referência explícita ao tema do esquematismo kantiano, o texto “Indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas” pretende apontar para o processo de revogação da autonomia da arte através das estratégias da cultura de massa, totalmente tecnificada, portanto igualmente submetida à esfera da racionalidade técnico-científica. (DUARTE, 2002, p.104)⁵⁷.

No que tange, portanto, à extrapolação da esfera estritamente epistemológica da doutrina kantiana do esquematismo, Duarte parece ter encontrado boas respostas. Porém, o próprio autor deixa as três primeiras questões elencadas no artigo *Esquematismo e semiformação*, em aberto, a saber: “1) o significado prático de dizer que a indústria usurpa aos

⁵⁷ Destaca-se que esta contração técnica dos âmbitos é registrada já por Schiller nas Cartas sobre a educação estética do homem. Schiller descreve este estado da humanidade como “bárbaro”. Devo esta observação a Giorgia Cecchinato.

sujeitos a possibilidade de associar seus perceptos a representações mais universais (conceitos); 2) o processo por meio do qual ocorre tal usurpação; 3) quais são as consequências mediatas dessa usurpação”. É, sobretudo, a questão geral sobre o *modus operandi* da *Indústria Cultural* que nos interessa neste capítulo, principalmente porque, no capítulo específico sobre a *Indústria Cultural* da *Dialética do Esclarecimento*, alguns apontamentos feitos por Adorno e Horkheimer, especialmente no que tange à produção cinematográfica, permitem tomar a tese da expropriação do esquematismo em termos mais próximos ao caráter estritamente epistemológico com que a questão se apresenta em Kant – embora os autores, ainda em vários momentos, continuem a ultrapassar esta esfera. Porém, como observa Duarte, as referências à expropriação do esquematismo ocorrem de forma lacunar e se torna necessário procurar em outros textos dos mesmos autores subsídios que nos permitam elucidar mais claramente a tese que Adorno e Horkheimer simplesmente esboçam em *Dialética do Esclarecimento*.

Com a intenção de tornar tal tese mais clara, recorreremos neste capítulo a trabalhos desenvolvidos por Adorno já em sua maturidade, onde a sua posição materialista ganha contornos mais nítidos. Pretendemos demonstrar como a posição materialista adorniana pode lançar luz sobre as lacunas encontradas na referência à expropriação do esquematismo, operada pela *Indústria Cultural*, em *Dialética do Esclarecimento*. Em especial, recorreremos a trabalhos elaborados nas décadas de 1950 e 1960, onde Adorno desenvolve de forma mais acabada, por exemplo, a sua tese sobre a *primazia do objeto*. Para cumprir esta tarefa, seguimos aqui algumas das indicações realizadas por Wolfgang Leo Maar:

(...) a questão do primado do objeto já se encontra presente na *Dialektik der Aufklärung*. Além disso, constitui tema nuclear no ensaio *Crítica cultural e sociedade*, de 1949 – que inicia o livro *Prismas* – bem como em *O ensaio como forma*, escrito entre 1954-1958 (...). A expressão propriamente dita – *primado do objeto* – seria utilizada explicitamente a partir de 1962, conforme atesta o texto que reproduz um seminário oferecido por Adorno na Universidade de Frankfurt, sob o título *Marx e os conceitos fundamentais da sociologia* (...). O “conceito” do primado do objeto seria elaborado particularmente na *Dialética Negativa* e nos ensaios *Sobre o Sujeito e objeto* e *Notas Marginais sobre teoria e prática*, de publicação póstuma. É usado também nos escritos – em publicação mais recente como *Nachgelassene Schriften* – relativos aos cursos, todos de 1965, dedicados à elaboração da *Dialética Negativa*, publicados nos volumes *Metaphysik: Begriff und Probleme*, *Vorlesungen über Negative Dialektik* e *Zur lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. (MAAR, 2006, p. 137).

Das muitas referências sobre o tema oferecidas por Maar, e, tendo em vista o que nos interessa neste segundo capítulo, recorreremos ao ensaio *Sobre o sujeito e objeto*, publicado postumamente em 1969. Também recorreremos ao ensaio *Aspectos*. Este é o primeiro dos três

ensaios que compõem o trabalho *Três estudos sobre Hegel* publicado em 1963. O ensaio, porém, teria sido elaborado por Adorno em 1956⁵⁸. Assim esperamos preencher algumas das lacunas presentes na tese apresentada por Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*.

O trajeto Kant-Hegel

Boa parte dos escritos de Theodor Adorno está permeada pela temática concernente à relação *sujeito/objeto*. Esta relação, que foi elevada ao primeiro plano das preocupações filosóficas mais ou menos a partir do advento da modernidade com René Descartes, ganha, neste contexto, a sua formulação mais decisiva: primeiramente com Kant, e, pouco tempo depois, com Hegel. Em Kant, como vimos no capítulo anterior, a primazia é inequivocamente direcionada para o *sujeito transcendental*. A *revolução copernicana* anunciada por Kant na *Crítica da Razão Pura* (KrV. B XVI-XVII) tinha por finalidade transferir para o polo do sujeito toda determinação objetiva: a relação *sujeito/objeto* em Kant, portanto, é definida pela primazia da atividade sintética do sujeito em relação a tudo aquilo que pode ser apreendido na sensibilidade. Já em Hegel, pelo menos como esta relação aparece na introdução à sua *Fenomenologia* (HEGEL, 2011, p. 71-82), *sujeito* e *objeto* encontram-se em uma relação *dialética* de mútua determinação, na medida em que tanto um quanto o outro polo desta relação expressam momentos do movimento constante do *Espírito* em seu percurso de reconhecimento de si. Em outras palavras, *sujeito* e *objeto* são momentos distintos, porém não permanentes, de uma *fenomenologia* que está fundamentada no movimento do *Espírito Absoluto*, performado em diferentes *figuras da consciência* ao longo da história, rumo à *consciência de si*. A relação *dialética*, isto é, de mutua determinação entre opostos, aparece em Hegel, segundo Adorno, como crítica ao dualismo Kantiano:

Hegel fez valer os direitos do criticismo kantiano ao criticar com propriedade o dualismo kantiano entre forma e conteúdo, ao dinamizar as rígidas determinações de diferenças de Kant (e, segundo a interpretação de Hegel, também ainda as de Fichte), sem sacrificar a indissolubilidade dos momentos a uma identidade imediata e unívoca. Para seu idealismo, a razão se torna crítica da razão em um sentido que se volta contra Kant, ou seja, como razão negativa que põe em movimento, e ao mesmo tempo preserva, os seus momentos estáticos. Os polos opostos por Kant uns aos outros, forma e conteúdo, natureza e espírito, teoria e prática, liberdade e necessidade, coisa-em-si e fenômeno, são atravessados [*durchdrungen*] em conjunto

⁵⁸ Conforme consta na nota do tradutor da edição em português que estamos utilizando. Conf. : ADORNO, 2013, p. 249.

pela reflexão, de modo tal que nenhuma destas determinações subsiste como termo último. Para poder ser pensado e existir, cada um precisa, de maneira inerente, do outro que Kant lhe opõe. Daí que, para Hegel, mediação nunca significa, como a pintou o mais desastroso desentendimento desde Kierkegaard, um meio entre extremos e neles mesmos – esse é o aspecto radical de Hegel, que é irreconciliável com todo moderantismo [*Moderantismus*]. (ADORNO, 2013, p. 79).

Não se trata aqui, portanto, de uma conciliação entre opostos, isto é, de um moderantismo. Trata-se, ao contrário, do jogo dialético de mutua determinação cujo resultado é sempre uma terceira figura. Aqui, o conceito de *dialética* é de suma importância. E Adorno se presta a fornecer uma descrição de “dialética” que não somente apreende a força que este conceito exerce dentro do pensamento hegeliano, como fornece também uma noção que é bastante cara à sua própria concepção de dialética. Segundo Adorno:

Dialética não significa nem um mero procedimento do Espírito, por meio do qual ele se furta da obrigatoriedade de seu objeto – em Hegel ela produz literalmente o contrário, o confronto permanente do objeto com seu próprio conceito – nem uma visão de mundo [*Weltanschauung*] em cujo esquema se pudesse colocar à força a realidade. Do mesmo modo que a dialética não se presta a uma definição isolada, ela também não fornece nenhuma. Ela é o esforço imperturbável para conjurar a consciência crítica que a razão tem em si mesma com a experiência crítica dos objetos. (ADORNO, 2013, p. 81).

Vladimir Safatle, tendo em vista justamente a passagem que acabamos de citar, resume o que poderíamos definir aqui como a adoção por Adorno do modelo dialético instaurado por Hegel, bem como prenuncia a relevância desta adoção para a crítica adorniana ao modelo epistemológico kantiano.

Nem método, nem visão de mundo. Desta forma, o filósofo de Frankfurt procurava fornecer o último capítulo de um longo périplo no qual a dialética deixara para trás sua acepção inicial de diálogo baseado na oposição de opiniões contrárias, tão evidente na maiêutica socrática e que justificará sua presença no *trivium* medieval. Ela também deixava para trás sua definição em Kant como “lógica da aparência”, que visava desvelar as ilusões produzidas quando nossos conceitos procuram se tomar por determinações objetivas da coisa em si, produzindo contradições insuperáveis. Fiel a sua recuperação hegeliana, Adorno compreende a dialética como único modo possível de superar as dicotomias modernas entre pensamento e ser, sujeito que conceitua e objeto a conceituar, forma e conteúdo, conceito e intuição. Dicotomias que, se aceitas, levariam o pensamento às amarras da perpetuação da finitude e, ao menos segundo a tradição hegeliana, a uma maneira insidiosa de ceticismo. Tal superação dialética, como dirá Adorno, procura transformar a experiência crítica dos objetos, ou seja, a consciência do descompasso entre a experiência e os modelos de representação de objeto, em motor de crítica da razão. (SAFATLE, 2013, p. 13).

Neste sentido, para Adorno, a relação entre sujeito e objeto só pode ser estabelecida criticamente se tomada de forma dialética. Entretanto, antes de explorarmos esta recuperação

promovida por Adorno da crítica hegeliana ao dualismo kantiano, parece prudente retomarmos a questão tal como ela aparece na segunda parte da *Crítica da Razão Pura*. A “lógica da aparência” ou “lógica da ilusão” é traçada por Kant na segunda divisão da *Lógica Transcendental* da *Crítica da Razão Pura* denominada *Dialética Transcendental*, que terá por objeto a *faculdade da razão*. A faculdade do entendimento, tratada por Kant na primeira divisão da *Lógica Transcendental*, a saber, a *Analítica Transcendental* (tal como vimos no primeiro capítulo deste trabalho), é a faculdade das regras, que atua determinando aquilo que é dado na nossa intuição. Já a *razão*, segundo Kant, é a faculdade dos princípios, que gera a unidade sistemática das regras do entendimento:

Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos por meio de regras, então a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios. Assim, ela nunca se refere primeiro à experiência ou a algum objeto, mas ao entendimento, de modo a fornecer aos diversos conhecimentos deste, por meio de conceitos, uma unidade *a priori*, que se pode denominar unidade da razão e é de um tipo inteiramente distinto daquela que pode ser produzida pelo entendimento (KrV. A 302/B 359).

A unidade sistemática da razão, segundo Kant, visa abarcar o todo, procurando para cada conhecimento condicionado (isto é, um conhecimento determinado pelas regras do entendimento) o *incondicionado*. Este último é, sem dúvida, o princípio mais representativo da *razão pura* kantiana:

(...) percebe-se logo que o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é o de buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último.

Essa máxima lógica não pode tornar-se um princípio da razão pura, contudo, a não ser em se assumindo que, uma vez dado o condicionado, também é dada (i.e., contida no objeto em sua conexão) a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada. (KrV. A307/B 364)

Para Kant, a razão, em seu uso meramente lógico, atua na forma de um silogismo⁵⁹. Tal qual ele fez na *Analítica Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*, derivando da forma lógica dos juízos as categorias do entendimento, na *Dialética Transcendental* Kant irá derivar da *forma lógica* da razão o princípio transcendental da razão pura, a saber, o *incondicionado*. É tendo em vista a forma silogística que Kant afirma:

Desse modo, restringimos um predicado a um certo objeto na conclusão de um silogismo, depois de tê-lo pensado em todo o seu alcance, sob uma certa

⁵⁹ Conferir KrV. A303-305/B359-361

condição, na premissa maior. Essa quantidade completa do alcance em relação a tal condição se denomina *universalidade* (*universalitas*). A esta corresponde, na síntese das intuições, o *todo* (*universitas*) ou *totalidade* das condições. O conceito transcendental da razão não é outro, portanto, senão o da totalidade das condições para um condicionado qualquer. Como apenas o incondicionado, contudo, torna possível a totalidade das condições, e, inversamente, a totalidade das condições é ela própria sempre incondicionada, então um conceito puro da razão pode, em geral, ser explicado pelo conceito de incondicionado, na medida em que contém o fundamento da síntese do condicionado. (KrV. A322 /B378-379).

Para Kant, a razão pura, diferentemente da razão em seu uso meramente lógico, quando volta-se para a experiência, tenta encontrar para os conhecimentos condicionados do entendimento o incondicionado último que lhes deu origem. Porém, no afã de abarcar o todo, na busca do incondicionado último para cada condicionado que oferece o entendimento, a razão se enreda em contradições das quais não consegue encontrar uma saída. A “lógica da aparência” ou “lógica da ilusão” se refere justamente ao fato de que a razão pura kantiana, por não ter o dado empírico como pedra de toque, envereda-se em conclusões que são, ao mesmo tempo, contraditórias, porém, igualmente plausíveis. Esta *ilusão necessária* produzida pela razão pura em seu uso teórico, isto é, naquele uso que se volta para a experiência e para o conhecimento, é, para Kant, fonte das muitas questões insolúveis às quais a metafísica escolástica se dedicou com afincos sem nunca ter conseguido dar uma resposta satisfatória. *Alma, Mundo e Deus* são conceitos puros da razão, ou, como os denomina Kant, *Ideias transcendentais*, geradas necessariamente pela razão pura, a fim de encontrar o condicionado último para conhecimento condicionado e finito oferecido pelo entendimento. Daí a tarefa filosófica kantiana de realizar uma crítica da Razão Pura, que, em seu uso teórico, levaria-nos a insondáveis sofismas e contradições das quais não é possível sair se as tomamos como reais. Para o cumprimento desta tarefa foi necessário, primeiramente, restringir o nosso conhecimento somente àquilo que podemos conhecer, isto é, a *fenômenos*, e relegar a postulação da existência de coisas-em-si-mesmas à razão dialética. Para Kant, portanto, a *coisa-em-si* nada mais seria do que uma ilusão necessária postulada pela razão pura.

Superar o modelo dialético entendido como “lógica da aparência”, tal qual encontramos na segunda parte da *Crítica da Razão Pura* de Kant, é justamente o projeto traçado no contexto pós-kantiano que culmina, em Hegel, no abandono da *lógica determinante do entendimento*, para a assunção de uma *lógica dialética da razão* que tem na contradição, isto é, na *não adequação* entre o objeto e seu conceito, a sua força motora. Para Hegel, segundo Marcos Nobre, o centro da questão parece estar na distinção kantiana entre *fenômeno* e *coisa em si*:

O cerne do problema está, portanto, de alguma maneira, na distinção kantiana de “fenômeno” e “coisa em si”. E a crítica hegeliana já parece óbvia a esta altura: Kant afirma a *separação absoluta* de fenômeno e coisa em si; no entanto, se tal limitação fosse absoluta, o conhecimento da limitação do conhecimento seria impossível. É necessário que esse conhecimento ultrapasse os seus limites para conhecer sua limitação, e, sobretudo, para poder afirmar o caráter absoluto da separação. (NOBRE, 1998 p. 111) ⁶⁰.

Nobre chama a atenção, portanto, para fato de que, na perspectiva hegeliana, a distinção kantiana entre fenômeno e noumeno só poderia ter sido formulada a partir do ponto de vista da razão dialética. Para restringir o nosso conhecimento a fenômenos, estabelecendo, portanto, um limite, e, ao mesmo tempo, considerar a dimensão sistemática e noumênica da razão pura, tem de se estar falando já do ponto de vista da própria razão pura, da qual se torna possível entrever o limite:

Para Hegel, tais “usos” da razão são próprios de uma filosofia que permanece no nível do entendimento. Entre a pretensão de uma destinação supra-sensível e a *realidade* de uma *Reflexionsphilosophie* se estabelece a tensão que determina a filosofia kantiana como “ninho de contradições” (de que a separação noumeno/fenômeno é sintoma exemplar), ao mesmo tempo em que aponta para a possibilidade de sua superação imanente. A identidade da coisa coincide com a identidade da razão porque já estamos enxergando do ponto de vista da razão: ou seja, do ponto de vista que abole todo o ponto de vista. (NOBRE, 1998, p. 118).

Daí que, segundo nobre, a “crítica de Hegel a Kant, tal como podemos acompanhá-la na ‘introdução’ à *Fenomenologia*, não significa um abandono da questão transcendental, mas sim a reformulação de seus termos em vista de sua consumação” (NOBRE, 1998 – Pág. 118). A “questão transcendental” refere-se aqui à problemática envolvida na concepção da verdade como a concordância entre o objeto e seu conceito. Kant resolveu a questão distinguindo o campo teórico do prático. Deste modo, o objeto do conhecimento teórico resguardava a concordância com seu conceito na forma do fenômeno, enquanto na ação moral, a liberdade resguardava a concordância com a razão prática pura na forma do noumeno. Em Hegel, porém, esta dualidade não pode mais ser sustentada. Como vimos, para ele só é possível estabelecer um limite quando já o ultrapassamos. É neste sentido que Hegel ainda preservará a

⁶⁰ Marcos Nobre tem vista a seguinte passagem de *Fé e Saber*: “As coisas tais como conhecidas pelo entendimento são apenas fenômenos, nada em si; o que é um resultado assaz verdadeiro. A conclusão imediata, entretanto, é a de que um entendimento que só conhece fenômenos e nada em si é ele mesmo fenômeno e nada em si. Mas um tal entendimento discursivo, cognoscente, é considerado, ao contrário, como em si absoluto, e o conhecer dos fenômenos é considerado dogmaticamente como o único modo do conhecer, sendo negado o conhecimento de razão.” (HEGEL, G, W, F. *Glauben und Wissen*. Glockner 1, Pág. 306 – Apud. NOBRE, 1998, p. 111).

distinção Kantiana entre fenômeno e *coisa-em-si*: porém, somente na medida em que é possível ver na própria distinção o motor mesmo da dialética entre sujeito e objeto, ou, para usar a terminologia hegeliana, a dialética entre *Saber* e *Verdade*:

(...) a consciência *distingue* algo de si e ao mesmo tempo *se relaciona* com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo *para a consciência*. O aspecto determinado desse *relacionar-se* – ou do *ser* de algo *para uma consciência* – é o *saber*.

Nós, porém, distinguimos desse ser para um outro o ser-em-si; o que é relacionado com o saber também se distingue dele e se põe como *essente*, mesmo fora dessa relação: o lado desse Em-si chama-se *verdade*. (HEGEL, 2011, p. 77-78)

⁶¹.

Na *fenomenologia* hegeliana, a *verdade*, portanto, é a *coisa-em-si* que é posta pela própria consciência como um outro distinto de si. Na medida, porém, em que o que é *distinto* da própria consciência não é, portanto, *para si*, e, neste sentido, não é *saber* para a consciência, esta se desloca em direção ao objeto, isto é, em direção ao *em si* a fim de torna-lo *para si*. Notamos, portanto, que é justamente a *não adequação*, ou, a *não concordância* entre sujeito e objeto, ou, entre *saber* e *verdade*, o motor do movimento dialético na *fenomenologia* Hegeliana. Segundo nobre:

O saber da consciência é sempre saber de um objeto, e se entendermos por conceito o lado subjetivo do saber e por objeto o seu lado objetivo, então a verdade da relação, o saber, é o movimento da consciência se transcendendo a si mesma em direção ao objeto; mas o objeto é também necessariamente objeto *para a consciência* e o conceito saber de si, consciência que o saber tem de si, o que nos permite dizer da mesma maneira que o objeto é que deve ser idêntico ao conceito. De qualquer forma que apresentemos a desigualdade, em cada um desses momentos, podemos já entrever que é essa desigualdade que está na base da progressão da consciência, é ela que impulsiona e introduz a insatisfação na consciência. A desigualdade da consciência frente a seu objeto é fonte de insatisfação e de movimento porque ela tem por alvo a igualdade, o momento em que o saber não tem necessidade de *passar* além de si mesmo, em que a consciência não está mais afetada pela necessidade de *passar* num outro diferente de si mesma. (NOBRE, 1998 p. 119).

Neste sentido, a superação da “lógica da aparência” traçada no contexto pós-Kant culmina em Hegel como crítica tanto ao dualismo kantiano quanto crítica à limitação do conhecimento sob a égide da lógica do entendimento. Superação que se dá a partir da

⁶¹ Destacamos aqui o comentário de Marcos Nobre a este trecho da introdução da *Fenomenologia* : “A ‘*Unterscheidung*’ (‘distinção’) de coisa em si e fenômeno feita pela *Crítica da razão pura* pretende estar sendo preservada aqui. O saber consiste na relação determinada que a consciência mantém com algo que ela própria distinguiu de si. Algo é posto como distinto da consciência, como um outro com o qual se relaciona, e, no entanto, essa distinção não é apenas obra da própria consciência, é também uma ‘inter-cisão’. Deste modo, o que é distinguido na distinção permanece preso à própria distinção, preso à relação posta pela distinção. Por outro lado, o que a consciência *visa* é o ser em si, lado que é chamado de ‘verdade’. Mas este último, por sua vez, *nós* distinguimos do ‘para a consciência’”. (NOBRE, 1998 p. 121).

assunção de uma relação dialética entre sujeito e objeto, ou entre *saber* e *verdade*, sob o ponto de vista da razão dialética e sistematizadora. É justamente o “trajeto Kant-Hegel” que é levado em consideração na formulação adorniana do *primado do objeto*. Segundo Wolfgang Leo Maar:

O primado do objeto constitui a “tese” central que orienta a filosofia de Theodor Adorno em sua retomada do trajeto Kant-Hegel. Esse trajeto se impõe porque nele adquiriu sua expressão acabada o idealismo e sua focalização dos nexos entre sujeito e objeto na relação entre pensamento e realidade efetiva.

O primado ou a prioridade do objeto é a “tese” que, conforme Adorno, deve se dispor no lugar da “tese” da Revolução Copernicana (*kopernikanische Wende*), criticada no que esta representa de supremacia do sujeito na constituição do objeto, em especial a partir de Kant. Na obra de Adorno, o primado do objeto resulta da crítica aos pressupostos idealistas que, ao se manterem presentes na dialética, anulam o materialismo (MAAR, 2006, p. 134).

É justamente a ‘crítica dos pressupostos idealistas’ que levam Adorno a afirmar que mesmo a dialética hegeliana permaneceu ainda sob a égide do *primado do sujeito*, já que, na fenomenologia hegeliana, o objeto ainda encontrava-se subjugado ao *Espírito*, sendo apenas suporte momentâneo do movimento de *reconhecimento de si* do próprio *Espírito*. Em Hegel, como vimos, o objeto é *posto* pela consciência como aquilo que subsiste *por si*, mas que, na medida em que aquilo que subsiste *por si* se torna inapreensível para a própria consciência, torna-se necessário o movimento em direção ao objeto a fim tornar o que é “*em si*” “*para si*”, isto é, tornar o que é *em si* apreensível para a consciência – daí, novamente, a ideia de que a não adequação entre o objeto e seu conceito torna-se a força motora da dialética hegeliana. Ora, na medida em que este objeto é posto pela própria consciência, *objeto e consciência continuam sendo uma e a mesma coisa*. Neste sentido, todo o esforço empreendido pelo pensamento hegeliano a fim de superar as dicotomias do idealismo kantiano, para Adorno, encontra-se ainda encerrado em um idealismo da subjetividade, em um idealismo baseado na centralidade do *Eu* e da consciência:

O rigor e a coerência absoluta da marcha do pensamento que ele [Hegel], com Fichte, dirige contra Kant, estabelecem de antemão a prioridade do Espírito enquanto tal, mesmo quando o sujeito, em cada nível, se determina exatamente como objeto, assim como o oposto, o objeto como sujeito. Quando o Espírito contemplativo pretende mostrar que tudo aquilo que é, é comensurável com ele, com o *logos*, com as determinações do pensamento, o Espírito se erige em um termo ontológico último, ainda que compreenda com isso a inverdade aqui implicada – aquela do a priori abstrato – e se esforce por eliminar essa sua própria tese geral. Na objetividade da dialética hegeliana, que elimina todo subjetivismo simples, esconde-se algo da vontade do sujeito de saltar por sobre sua própria sombra. *O sujeito-objeto hegeliano é sujeito*. Isso esclarece a contradição não resolvida referente à exigência do próprio Hegel de uma coerência total, segundo a qual a dialética

sujeito-objeto, que não é subordinada a nenhum conceito superior abstrato, perfaz o todo e, entretanto, se realiza por sua vez como a vida do Espírito absoluto. (ADORNO, 2013, p. 84-85 – os grifos são nossos).

Ora, sob o ponto de vista do materialismo adorniano, o *Espírito Absoluto* hegeliano nada mais é do que uma “consciência em geral” que se acumula, se debate e se desdobra no decorrer da história a partir da atividade finita das consciências individuais em sua relação dialética com a objetividade. Além disso, a dialética Hegeliana prezava pela síntese sistemática, e, neste sentido, o momento negativo do movimento dialético era sempre suplantado pelo momento positivo do surgimento de uma nova figura. Desde seus primeiros escritos, como observa Buck-Morss (1981), Adorno exprimia um pensamento que, ao contrário de Hegel, prezava por uma *dialética sem síntese*, ou seja, uma *dialética negativa*. Segundo a Autora:

Ao justapor conceitos antitéticos (...) e expor a irreconciliabilidade dos conceitos com a realidade supostamente descrita (...), Adorno empreendia a dupla tarefa de ver através das puras aparências da realidade burguesa e da pretensa adequação dos conceitos burgueses utilizados para defini-la. Como em Hegel, a contradição, com a negação sendo o seu princípio lógico, dotou o seu pensamento de estrutura dinâmica e proporcionou a força motora para a reflexão crítica. Mas, enquanto Hegel via na negatividade o movimento do conceito em direção a seu “outro” somente um momento dentro de um processo maior em direção à consumação sistemática, Adorno não via possibilidade alguma de que uma argumentação se suspendesse na síntese inequívoca. Fez da negatividade o signo distintivo de seu pensamento porque acreditava que Hegel havia se equivocado: razão e realidade não coincidiam. Como em Kant, as antinomias de Adorno permaneciam antinômicas, mas por causa dos limites da realidade, mais do que os da razão. O pensamento não reconciliatório era impulsionado pelas condições objetivas: porque as contradições da sociedade não podiam ser banidas por meio do pensamento, a contradição tampouco podia ser banida dentro do pensamento. (BUCK-MORSS, 1981, p. 139)⁶².

Se, por um lado, Adorno retoma a crítica hegeliana ao dualismo kantiano, por outro lado, ele também retoma a crítica de Karl Marx ao idealismo Hegeliano. A virada materialista marxiana, que converte o *Espírito Absoluto* de Hegel em *trabalho social*, é interpretada por

⁶² “Al yuxtaponer conceptos antitéticos (...) y exponer la irreconciliabilidad de los conceptos con la realidad supuestamente descrita (...), Adorno emprendía la doble tarea de ver a través de las puras apariencias de la realidad burguesa y de la pretendida adecuación de los conceptos burgueses utilizados para definirla. Como en Hegel, la contradicción, con la negación, como su principio lógico, dotó a su pensamiento de estructura dinámica y proporcionó la fuerza motora para la reflexión crítica. Pero mientras Hegel veía en la negatividad el movimiento del concepto hacia su ‘otro’, sólo un momento dentro de un proceso mayor hacia la consumación sistemática, Adorno no veía posibilidad alguna de que una argumentación se detuviera en la síntesis inequívoca. Hizo de la negatividad el signo distintivo de su pensamiento precisamente porque creía que Hegel se había equivocado: razón e realidad no coincidían. Como en Kant, las antinomias de Adorno permanecían antinómicas, pero a causa de los límites de la realidad, más que de los de la razón. El pensamiento no reconciliatorio era impulsado por condiciones objetivas: porque las contradicciones de la sociedad no podían desterrarse por medio del pensamiento, la contradicción tampoco podía desterrarse dentro del pensamiento.”

Adorno à luz daquilo que, no próprio pensamento hegeliano, aparecia como seu momento verdadeiro: a determinação do momento particular pelo universal pode ser considerada verdadeira; porém, somente na medida em que se toma o absoluto de forma materialista, isto é, como produto do *trabalho social*. O mesmo pode-se dizer do *universal* Kantiano. Sobretudo, tendo em vista o que nos interessa neste trabalho (o ponto de vista da filosofia *teórica* de Kant), aquela universalidade que encontramos na *espontaneidade* da apercepção transcendental kantiana, capaz de determinar os objetos particulares ao impor-lhes a necessidade categorial do entendimento. Ora, é justamente esta *espontaneidade* que está sendo colocada em questão por Adorno – num primeiro momento retomando Hegel (crítica ao dualismo e à finitude do conhecimento em Kant – superação da “lógica do entendimento”), e, num segundo momento, retomando Marx (crítica ao idealismo do sujeito). Em um longo trecho, que vale a pena ser reproduzido aqui, Adorno retoma o “trajeto Kant-Hegel” apontando justamente o momento em que a virada materialista marxiana desfaz o “mistério” escondido por detrás da universalidade da *apercepção transcendental* kantiana. O trecho começa com uma consideração a respeito da noção de *Espírito* (*Geist*) em Hegel:

Ele [o Espírito] não contrasta absolutamente com um não espiritual, com um material; originariamente, ele não é nenhuma esfera de objetos particulares, aqueles das futuras ciências humanas [*Geisteswissenschaften*]. Antes, ele é irrestrito e absoluto: logo, em Hegel, como herança da razão prática kantiana, ele é explicitamente denominado livre. Mas, segundo a definição da *Enciclopédia*, ele é “essencialmente ativo, produtivo”, do mesmo modo que a razão prática kantiana se diferencia essencialmente da teórica ao criar seu “objeto”, a ação. O momento kantiano da espontaneidade, que na unidade sintética da apercepção se confunde totalmente com a identidade constitutiva – o conceito do *Eu penso* de Kant era a fórmula da diferenciação entre a espontaneidade criadora e a identidade lógica –, se trona em Hegel total e, nessa totalidade, se torna princípio do Ser assim como do pensamento. Mas, como Hegel não contrapõe à matéria o produzir e o agir como simples atividade subjetiva, e sim procura-os nos objetos determinados, na realidade concreta, ele se aproxima do mistério que se esconde por detrás da apercepção sintética, e que a retira da simples hipóstase arbitrária do conceito abstrato. Tal mistério, entretanto, não é outro que o trabalho social, aquilo que foi reconhecido pela primeira vez nos *Manuscritos econômico-filosóficos* do jovem Marx, descoberto apenas em 1932: “A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – [...] é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro porque homem efetivo, como resultado de seu *próprio trabalho*”. O momento da universalidade do sujeito transcendental ativo diante do sujeito meramente empírico, isolado e contingente, não é uma ideia mais absurda do que a validade das sentenças lógicas em face do curso factual dos atos particulares e individuais do pensamento. Essa universalidade é, na verdade, a expressão da essência social do trabalho, cujo sentido é ao mesmo tempo exato e oculto a si mesmo em virtude da tese idealista geral. Pois o trabalho apenas se torna trabalho como algo para um outro, como algo comensurável com os outros, como algo que transcende a contingência do sujeito eternamente individual (ADORNO, 2013, p. 90-91).

Recuperemos aqui a problemática traçada na retomada do “trajeto Kant-Hegel” por Adorno, agora sob a luz do *materialismo* do jovem Marx⁶³. A relação *sujeito/objeto* não pode ser apenas determinante, como queria Kant, mas tem de ser dialética – aqui encontramos tanto a constatação hegeliana de que só é possível estabelecer um limite ao conhecimento quando já o ultrapassamos, quanto o reconhecimento da *não-adequação* entre o objeto e seu conceito como motor da dialética. Porém, segundo Adorno, a dialética hegeliana, que aventou a possibilidade da superação do dualismo kantiano, encontrava-se ainda encerrada num idealismo da consciência, isto é, num idealismo do sujeito, que, em Hegel, é transposto para a forma de um *sujeito absoluto*. Sob a alcunha de *Espírito absoluto*, ele engloba tanto as consciências individuais e a multiplicidade empírica quanto a totalidade histórica – *sujeito absoluto* que transcende desmedidamente a atividade do sujeito empírico real, individual. Ora, é no materialismo do jovem Marx que Adorno encontra a contrapartida ao espírito absoluto hegeliano, a saber, o *trabalho social*. É a partir da *totalidade* gerada pelo *trabalho social*, (isto é, uma *totalidade* que se erige como “produto” do trabalho social; gerada, portanto, a partir da soma do trabalho de cada indivíduo particular ao longo da história), que Adorno poderá pôr em cheque a *pura espontaneidade* da atividade cognitiva e judicativa dos sujeitos empíricos reais, isto é, dos indivíduos particulares historicamente datados. Ora, *esta totalidade nada mais é que a própria sociedade*, que, tal qual o *Absoluto* hegeliano, se sobrepõe a cada momento particular, isto é, se sobrepõe à atividade de cada indivíduo particular – atividade que, em conjunto com a atividade de outros indivíduos, gera, de forma latente, a própria sociedade como totalidade, que, por seu turno, se sobrepõe à atividade particular deste mesmo indivíduo que lhe deu origem. Segundo Adorno:

O caráter absoluto do Espírito não pode ser mantido por Hegel de forma imanente e sua própria filosofia o testemunha, ao menos na medida em que ela não encontra o absoluto em nenhum lugar, exceto na totalidade da divisão, na unidade com o seu outro. Mas, de modo inverso, a sociedade não é por seu turno uma simples existência, um simples fato. Apenas para um pensamento exteriormente antitético, abstrato no sentido hegeliano do termo, a relação entre Espírito e sociedade seria aquela lógico-transcendental entre *constituens* e *constitutum*. À sociedade pertence justamente aquilo que Hegel reserva ao Espírito como oposto a todos os momentos empíricos particulares isolados. Esses momentos são mediados pela sociedade, constituídos tal como coisas são constituídas pelo Espírito para um idealista, ou seja, antes da presumida influência particular da sociedade sobre fenômenos. A sociedade manifesta-se nos fenômenos da mesma forma que, em Hegel, a essência neles se manifesta. A sociedade é um conceito tão essencial quanto o de Espírito. Nela, enquanto unidade dos sujeitos que reproduzem por meio de seu

⁶³ Segundo Marcos Nobre: “Para Adorno, trata-se de começar pensando como foi possível a tradução de “espírito” por “trabalho” e, dessa maneira, compreender Marx como o ambíguo herdeiro do idealismo” (NOBRE, 1998, p. 106).

trabalho a vida da espécie, o Espírito se torna objetivo, independente de toda a reflexão e a despeito das qualidades específicas dos produtos do trabalho e dos trabalhadores. O princípio da equivalência do trabalho social conduz a sociedade, no sentido burguês, ao abstrato e ao mesmo tempo ao que há de mais real, exatamente como Hegel ensina com o enfático conceito de conceito. Por isso, todo passo dado pelo pensamento tropeça na sociedade, e nenhum deles é capaz de apropriar-se dela como tal, como uma coisa entre coisas. (ADORNO, 2013, p. 93).

Aqui, pode-se começar a entrever como Adorno, conjuntamente com Horkheimer, já em *Dialética do Esclarecimento* (1947), podia conceber a ideia de que a *Indústria Cultural* é capaz de expropriar dos sujeitos sua capacidade, supostamente espontânea, de esquematizar – isto é, como uma *instância exterior ao sujeito* é capaz de interferir em sua capacidade de determinar espontaneamente, de acordo com as categorias do entendimento, aquilo que lhe é dado no tempo e no espaço. Porém, antes de darmos este passo em direção à *Dialética do Esclarecimento*, convêm analisar aqui o ensaio *Sobre Sujeito e Objeto*, publicado postumamente em 1969, a fim de tornar mais clara a relação entre *materialismo e primado do objeto* em Adorno, assim como a crítica proposta por Adorno ao idealismo kantiano a partir desta relação.

A ‘*intentio obliqua*’ da ‘*intentio obliqua*’

Como vimos até aqui, a intenção adorniana de retirar do âmbito idealista a relação sujeito/objeto tem na virada materialista do jovem Marx seu ponto de ancoragem. Porém, longe de vincular-se a um materialismo mecanicista e dogmático, Adorno recorre a uma relação dialética entre sujeito e objeto, onde, apesar da preponderância da objetividade, tomada como construto social por Adorno, existiria sempre uma atividade propriamente subjetiva que, por seu turno, também modificaria a totalidade objetiva, isto é, a própria sociedade. Segundo Leo Maar (2006, p. 140), a tese do primado do objeto “possui um duplo significado, seja no que concerne o sujeito, seja no que diz respeito ao objeto”. É justamente esta dupla significação que tentaremos descrever a partir de agora.

No segundo item do ensaio *Sobre sujeito e objeto*, Adorno apresenta a relação dialética que existe na própria distinção entre sujeito e objeto:

A separação entre sujeito e objeto é real e aparente: verdadeira, porque no domínio do conhecimento da separação real consegue sempre expressar o cindido da condição humana, algo que surgiu pela força; falsa, porque a separação que veio a ocorrer não pode ser hipostasiada nem transformada em invariante. Esta contradição na separação entre sujeito e objeto comunica-se à teoria do conhecimento. É verdade

que não se pode prescindir de pensa-los como separados; mas o *psêudos* (a falsidade) da separação manifesta-se em que ambos encontram-se mediados reciprocamente: o objeto, mediante o sujeito, e, mais ainda e de outro modo, o sujeito, mediante o objeto. A separação torna-se ideologia, exatamente sua forma habitual, assim que é fixada sem mediação. O espírito usurpa então o lugar do absolutamente subsistente em si, que ele não é: na pretensão de sua independência anuncia-se o senhoril. Uma vez apartado do objeto, o sujeito já reduz este a si; o sujeito devora o objeto ao esquecer o quanto ele mesmo é objeto. (ADORNO, 1995, p. 182-183).

Embora, num primeiro momento, seja possível supor que em Kant já exista mediação na relação sujeito/objeto, já que, para o filósofo de Königsberg, “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KrV. B75), a preponderância com que o sujeito transcendental, sobretudo na figura das faculdades do entendimento e da intuição, assume na epistemologia kantiana em relação àquilo que é *meramente empírico* aponta para uma cisão extremamente radical entre os polos subjetivo e objetivo: A *coisa em si mesma*, do ponto de vista da epistemologia kantiana, torna-se simplesmente inacessível. Na medida mesma em que, para Kant, só podemos conhecer empiricamente *fenômenos*, a mediação entre sujeito e objeto irremediavelmente encerra-se no polo do sujeito, já que aquilo que poderia ser chamado de *meramente empírico*, manifesta-se para o sujeito, em sua sensibilidade, já sob as formas puras da intuição, a saber, do tempo e do espaço, e, portanto, já sob o peso determinante do sujeito transcendental. Nesta medida, a *coisa em si mesma*, completamente apartada do sujeito, converte-se aqui simplesmente em uma *ideia transcendental*, que tem origem na *razão dialética*, e que diz respeito somente a uma explicação metafísica sobre o que estaria por de traz dos *fenômenos*.

Por outro lado, Adorno insiste também que é preciso manter distância de uma posição teórica que considere a existência de *coisas por si mesmas* independentemente da existência de sujeitos, tal qual o preconizaria o materialismo ingênuo, pré-kantiano, e, em certa medida, o materialismo positivista-indutivista. Existir é uma categoria que se atribui a algo, e não uma condição natural das coisas. As coisas, por si mesmas, não podem deliberar sobre sua existência. Neste sentido, o surgimento do sujeito no curso da história humana representaria um momento de emancipação: emancipação do caos e da barbárie representados na indiferenciação mitológica:

A indiferenciação, antes que o sujeito se formasse, foi o estremecimento do cego nexos natural, o mito; as grandes religiões tiveram seu conteúdo de verdade no protesto contra ele. Além do mais, indiferenciação não é unidade; esta exige, já segundo a dialética platônica, diversidade, cuja unidade ela constitui. O novo horror, o da separação, transfigura, diante daqueles que o vivem, o antigo, o caos, e ambos são o sempre-idêntico. Esquece-se, pela angústia frente ao sem sentido que se

escancara, a não menor frente aos deuses vingativos da qual o materialismo epicurista, e o cristão *não temais* quiseram livrar os homens. Isto não é realizável a não ser através do sujeito. Se ele fosse liquidado em vez de superado numa forma mais elevada, isso operaria não somente a regressão da consciência, mas sim a recaída em uma real barbárie. Destino, a submissão à natureza dos mitos procede de uma total menoridade social, de uma época em que a autoconsciência ainda não tinha aberto os olhos, em que não existia sujeito. (ADORNO, 1995, p. 183-184).

É interessante notar aqui que, para Adorno, tanto a *indiferenciação* quanto a *cisão hipostasiada* são as duas faces de uma mesma moeda: a afirmação do *sempre-idêntico*. É preciso, ao contrário, tomar a relação sujeito e objeto de forma dialética reconhecendo a historicidade e a interdependência dos dois polos da relação, sob pena de novamente cairmos no idealismo da identidade. Ao recorrer, portanto, ao *primado do objeto* Adorno não tem vista a supressão do sujeito. Diferentemente disso, Adorno visa inverter a polaridade vigente no trajeto Kant-Hegel representada sob a tutela da primazia do sujeito. É a partir deste ponto de vista que, no início do item três de *Sobre sujeito e objeto*, Adorno se reporta ao sujeito transcendental kantiano:

Na teoria do conhecimento, entende-se geralmente por *sujeito* o mesmo que sujeito transcendental. Segundo a doutrina idealista, o sujeito transcendental, ou constrói kantianamente o mundo objetivo partindo de um material não qualificado, ou, então, desde Fichte, engendra-o pura e simplesmente. Não foi preciso esperar pela crítica ao idealismo para descobrir que este sujeito transcendental, constitutivo de toda experiência de conteúdo, é, por sua vez, abstração do homem vivo e individual. É evidente que o conceito abstrato de sujeito transcendental – as formas do pensamento, a unidade destas e a produtividade originária da consciência – pressupõe o que promete instituir: indivíduos viventes, indivíduos de fato. (ADORNO, 1995, p. 184-185).

Aqui nota-se claramente um dos aspectos da inversão proposta por Adorno: o sujeito transcendental kantiano nada mais seria do que a abstração do homem vivo e particular, e, por isso mesmo, historicamente datado. Ora, este indivíduo particular e historicamente datado traz impresso em sua constituição mental aquilo que lhe é imposto pelo contexto histórico e social que o circunda. Pode-se ilustrar aqui o que está sendo afirmado por Adorno tomando como exemplo a impostura proporcionada pela linguagem. O indivíduo não pode escapar à determinabilidade do idioma que lhe é socialmente imposto. As próprias categorias mentais tem sua gênese mediada pela linguagem que, desde seu nascimento, é imposta ao indivíduo pelo contexto sócio-histórico que o circunda. Grosso modo, pode-se afirmar que a emergência da própria autoconsciência nos indivíduos particulares é extremamente dependente da mediação proporcionada pelo aprendizado da linguagem. Antes se saber-se *eu* aprende-se o verbo *ser*. A linguagem precede o pensamento e não o contrário. É neste sentido que Adorno

apontará para uma constatação muito mais drástica frente ao reconhecimento do sujeito transcendental como abstração dos indivíduos particulares e historicamente datados:

Não obstante, a pergunta pela realidade do sujeito transcendental é muito mais grave do que se apresenta na sublimação do sujeito em espírito puro e, mais ainda, na revogação crítica do idealismo. Em certo sentido, como o reconheceria por fim o idealismo, o sujeito transcendental é mais real, a saber, mais determinante para a conduta real dos homens e para sociedade formada a partir disso, que esses indivíduos psicológicos dos quais foi abstraído o transcendental e que pouco têm a dizer no mundo; que, por sua vez, se tornaram apêndice da maquinaria social e, por fim, ideologia. O homem singular vivente [*der lebendige Einzelmensch*] – tal como é forçado a atuar e para o que também foi cunhado em si – é, enquanto encarnação do ‘homo oeconomicus’, antes o sujeito transcendental que o *indivíduo vivente*, pelo qual, contudo, deve se fazer passar imediatamente. Neste sentido, a teoria do idealismo foi realista e não necessitava envergonhar-se frente a adversários que rechaçavam seu idealismo. Na doutrina do sujeito transcendental expressa-se fielmente a primazia das relações abstratamente racionais, desligadas dos indivíduos particulares e seus laços concretos, relações que têm seu modelo na troca. (ADORNO, 1995, p. 185-186).

O sujeito transcendental é, neste sentido, expressão das relações abstratas de troca vigentes em um contexto histórico-social capitalista. O sujeito transcendental reflete, portanto, o modo com que as relações fetichizadas predominante no âmbito da produção e da circulação de mercadorias são transpostas para o âmbito da cultura e da linguagem, determinando, por sua vez, a constituição das categorias mentais dos indivíduos viventes. Segundo Adorno:

Se a estrutura dominante da sociedade reside na forma da troca, então a racionalidade desta constitui os homens; o que estes são para si mesmos, o que pretendem ser, é secundário. Eles são deformados de antemão por aquele mecanismo que é transfigurado filosoficamente em transcendental. Aquilo que se pretende mais evidente, o sujeito empírico, deveria propriamente considerar-se como algo ainda não existente; nesse aspecto, o sujeito transcendental é *constitutivo*. Presumidamente origem de todos os objetos, ele está objetificado [*Vergegenständlich*] em sua rígida intemporalidade, perfeitamente de acordo com a doutrina kantiana das formas fixas e imutáveis da consciência transcendental. Sua fixidez e invariabilidade que, segundo a filosofia transcendental, produz os objetos – ou, ao menos, lhes prescreve as regras – é a forma reflexa da coisificação dos homens, consumada objetivamente nas relações sociais. O caráter fetichista, ilusão socialmente necessária, converteu-se historicamente no ‘*prius*’ daquilo que, de acordo com o seu conceito, ele seria o ‘*posterius*’. (ADORNO, 1995, p. 186).

Sob este aspecto, as categorias lógico-discursivas do sujeito transcendental kantiano, que tinham sua origem na atividade sintética da *apercepção*, são ressignificados à luz do materialismo dialético. Sob o ponto de vista de Adorno, o sujeito transcendental é, antes de tudo, expressão das relações abstratas vigentes da sociedade moderna burguesa. A autoconsciência e as categorias logico-discursivas, todas elas abstratamente apartadas do que é meramente empírico, isto é, todas elas abstratamente apartadas da própria natureza, têm seu

dever localizado no processo de esclarecimento e emancipação da espécie humana, isto é, da saída do estado primitivo de indiferenciação entre sujeito e objeto. Ora, é justamente esta diferenciação que tornou possível, no decorrer dos tempos, o domínio do homem sobre a natureza. Domínio que só pode ser exercido plenamente através da “matematização” da *physis* – O método da física Newtoniana, tão cara ao próprio Kant e que veio a dar ensejo ao materialismo ingênuo dos positivistas, reveste a natureza com uma essência matemática.

Sob esta perspectiva, nota-se, portanto, que o sujeito transcendental passa a ser devedor de uma conjuntura sócio-histórica onde as relações abstratas e fetichizadas – seja do ponto de vista da técnica, isto é, no ponto de vista dos modos de intervenção e de modificação da natureza, seja do ponto de vista dos modos de produção e circulação de mercadorias (onde as relações entre os homens e as coisas, e, também, as relações estabelecidas entre os próprios indivíduos são extremamente fetichizadas) – passam a ser, cada vez mais, as únicas relações vigentes. Sob este aspecto, Adorno chama a atenção para o escândalo do idealismo:

O problema filosófico da constituição inverteu-se como refletido num espelho; mas, em sua inversão, expressa a verdade sobre a situação histórica alcançada; uma verdade que, todavia, teria que ser mais uma vez negada teoricamente, num segundo giro copernicano. Em todo o caso, ela tem também seu momento positivo: a sociedade, enquanto precedente, mantém viva a si mesma e a seus membros. O indivíduo particular deve ao universal a possibilidade de sua existência; o pensar dá testemunho disso, ele que, por sua parte, é uma condição universal e, portanto, social. Não é só no sentido fetichista que o pensamento precede ao indivíduo. Só que, no idealismo, se hipostasia um aspecto que não pode ser concebido senão numa relação com outros. Mas o dado, o escândalo do idealismo, que no entanto ele não é capaz de descartar, demonstra sempre de novo o fracasso dessa hipóstase. (ADORNO, 1995, p. 186-187).

É no escândalo do idealismo, isto é, na constatação de que *o dado (das Gegebene)* resiste apesar da hipóstase do sujeito que podemos encontrar o segundo giro copernicano aventado por Adorno, a saber: a virada materialista; o *primado do objeto*. E aqui torna-se extremamente importante ressaltar novamente que sob o perspectiva do *primado do objeto* não se tem em vista a supressão do sujeito. Neste sentido, nunca se deve esquecer que é a própria atividade humana que produz a totalidade social que pesa sobre os indivíduos particulares. E é justamente por isso que a própria realidade sócio-histórica não pode ser tomada estaticamente. Retomamos aqui, a título de ilustração, aquele tema da linguagem. Se, por um lado, não há dúvida de que o aprendizado da linguagem determina em alto grau a constituição do sujeito, por outro lado, não se pode ter dúvida de que a própria linguagem se altera e se renova com o passar do tempo. Esta mudança na objetividade só pode ser ocasionada pela mediação do sujeito. Aqui, começa-se a delinear com mais rigor a relação

dialética entre sujeito e objeto existente na tese do *primado do objeto*. Segundo Wolfgang Leo-Maar:

Conforme Adorno, a prioridade material objetiva não redundava em “objetivismo”; isto é, não anula a razão. Ao contrário: o tema da prioridade do objeto se instala justamente porque (...) a prioridade do ser sobre a consciência tem servido, conforme seu conteúdo de verdade de acordo com uma ‘*intentio recta*’, sobretudo ao conformismo em relação ao vigente característico do positivismo. Não teria havido no trajeto marxiano de crítica aos hegelianos de esquerda, ao contrário do anunciado, uma revisão adequada do giro kantiano em direção ao sujeito e seu direcionamento ao interesse subjetivo de liberdade mediante um ato da vontade. A questão seria elaborada no quarto item de *Sobre sujeito e objeto*, onde se caracteriza com clareza a prioridade do objeto como movimento em que “o sujeito há que ser conduzido à sua objetividade” (...). (MAAR, 2006, p. 139).

De fato, Adorno inicia o quarto item de *Sobre sujeito e objeto* ressaltando o fato de que a *primazia do objeto* não se refere a já desgastada ‘*intentio recta*’, isto é, ao materialismo ingênuo dos positivistas que pretendia eliminar por completo a contribuição subjetiva na constituição da objetividade. Segundo Adorno:

Pelo conhecimento da primazia do objeto, não é restaurada a velha ‘*intentio recta*’, a servil confiança no ser-assim do mundo exterior, tal como aparece mais aquém da crítica, como um estado antropológico desprovido de autoconsciência, a qual só se cristaliza no contexto da referência do conhecimento cognoscente. A crua confrontação de sujeito e objeto no realismo ingênuo é, sem dúvida, historicamente necessária, e nenhum ato de vontade pode eliminá-la. Mas é, ao mesmo tempo, produto de uma falsa abstração e já constitui um elemento da coisificação. Visto isso, não se deveria mais continuar arrastando sem auto-reflexão a consciência objetificada por si mesma e precisamente como tal, orientada para fora, virtualmente exteriorizadora. A virada para o sujeito que, aliás, desde o início, tende ao primado deste, não desaparece com sua revisão; esta se realiza, e não em último lugar, em favor do interesse subjetivo da liberdade. (ADORNO, 1995, p. 187).

Neste trecho, Adorno chama atenção para o fato de que o materialismo ingênuo é “produto de uma falsa abstração e já constitui um elemento da coisificação”: isto é, já apresenta elementos do que, na sociedade tardo-capitalista, caracterizarão a reificação (*Verdinglichung*)⁶⁴ da atividade mental dos indivíduos particulares a partir da “interiorização coercitiva” do programa positivista e das relações de troca mercantis. A consciência exteriorizada, voltada pra fora, fruto de uma falsa abstração, tende a suprimir justamente aquela instância no sujeito que se manifesta como crítica e reflexiva. Em suma, suprimir o sujeito significa a perpetuação do *status quo*. É neste sentido que Adorno insiste, ainda no

⁶⁴ Na tradução de *Sobre sujeito e objeto* que estamos utilizando nesta dissertação, o tradutor preferiu utilizar o termo *coisificação* para traduzir tanto *Versachlichung* quanto *Verdinglichung* (Conferir *Glossário* in: ADORNO, 1995, p. 245). Na passagem que acabamos de citar Adorno utiliza *Verdinglichung*.

quarto item de *Sobre sujeito e objeto*, que a tese do *primado do objeto* não aponta para a supressão do sujeito:

(...) a primazia do objeto significa que o sujeito é, por sua vez, objeto em um sentido qualitativamente mais radical que o objeto, porque ele, não podendo afinal ser conhecido senão pela consciência, é também sujeito. O conhecido através da consciência deve ser um algo, pois a mediação se refere ao mediado. Mas, o sujeito, quintessência da mediação, é o *como* e, enquanto contraposto ao objeto, nunca *o que*, postulado por qualquer representação concebível do conceito de sujeito. Potencialmente, embora não atualmente, o sujeito pode ser abstraído [weggedacht] da objetividade; o mesmo não ocorre com a subjetividade em relação ao objeto. Um ente não se pode escamotear ao sujeito, indiferentemente de como este esteja determinado. Se o sujeito não é algo – e *algo* designa um momento objetivo irreduzível – então não é nada; até como ‘actus purus’ necessita da referência a um agente. A primazia do objeto é a ‘intentio obliqua’ da ‘intentio obliqua’, não a requestrada ‘intentio recta’; o corretivo da redução subjetiva, não a denegação de uma participação subjetiva. (ADORNO, 1995, p. 187-188).

O sujeito, tomado como sujeito empírico e particular, torna-se “objeto em um sentido qualitativamente distinto e mais radical do que o objeto” porque é ele próprio sujeito instituído através da autoconsciência – o ‘actus purus’ da apercepção kantiana – e, ao mesmo tempo, é ele *algo* que só pode ser conhecido através da consciência: *Autoconsciência é ainda consciência de algo*. Tal como Kant já preconizava, Adorno afirma que o sujeito pode ser abstraído da objetividade na medida em que ele é percebido através do próprio ato originário de síntese discursiva de representações, ou seja, a noção mesma de *apercepção originária* em Kant. O contrário, porém, já não é possível: “um ente não pode escamotear-se ao sujeito, indiferentemente de como este esteja determinado”. Este seria, portanto, o caráter subjetivo da própria objetividade. Daí que Adorno afirma categoricamente que o primado do objeto não é a requestrada ‘intentio recta’, representada seja no materialismo ingênuo ou no materialismo mecanicista, seja na cientificidade positivista que toma a objetividade como subsistente por si e em si (o que, no caso do positivismo, escamoteia o fato de se atribuir à natureza uma essência demasiada humana, a saber, a matemática). Por outro lado, a tese do *primado do objeto* visa precisamente a superação da virada subjetivista, isto é, a ‘intentio obliqua’, que no afã de suprimir o materialismo ingênuo promoveu uma hipertrofia da subjetividade. Trata-se antes da ‘intentio obliqua’ da ‘intentio obliqua’, isto é, o duplo giro copernicano que dialeticamente reconhece a prioridade da superestrutura objetiva sem suprimir o sujeito.

Segundo Wolfgang Leo Maar, na tese do *primado do objeto*, o sujeito, num primeiro momento, se refere “às suas ‘determinações objetivas’, que o condicionam face ao existente; ou seja, como o sujeito se adapta no âmbito da socialização: Sujeito transcendental que a rigor, seria anulado como sujeito por sua determinação objetiva” (MAAR, 2006, p. 140).

Neste sentido, tem de se ter em mente que a própria estrutura transcendental, tomada como superestrutura sócio-histórica – isto é, tomada como a *instancia objetiva por excelência* em sua forma atual – manifesta-se como a instancia que determinará a própria constituição lógico-discursiva dos indivíduos particulares, determinando, em última instância, a própria formação do *Eu* ou da *apercepção* kantiana na medida mesma em que a entendemos como ato puro de síntese discursiva: primeiro é dada a linguagem (instância objetiva), posteriormente, e, mediada pela linguagem, forma-se a consciência discursiva particular (instancia subjetiva). Porém, em um segundo momento, o sujeito também se refere “à ‘objetividade do sujeito’, que caracteriza o mesmo como atividade efetiva concreta possível e não só estabelecida reconstitutivamente, como condição de possibilidade: isto é, como sujeito empírico.” (MAAR, 2006, p. 140). Aqui, para ficarmos somente no exemplo da linguagem, torna patente que a práxis linguística efetuada a partir da atividade dos indivíduos particulares tende a modificar a própria linguagem tomada como estrutura objetiva. Ainda segundo Leo Maar:

Em outros termos: como o sujeito mantém capacidade de interferir no contexto da construção social, pela autonomia vinculada à consciência das determinações objetivas que o condicionam, potencial de intervenção em nexos com uma possibilidade como algo qualitativamente novo no objeto e, portanto, crítico em relação ao contexto vigente. Como afirma Adorno em *Sujeito e objeto*, o que está em causa não é menos sujeito, mas mais sujeito. Não se trata de um anti-subjetivismo, mas de uma subjetividade contra o subjetivismo, a correção do primado do sujeito conforme Kant. (MAAR, 2006, p. 140).

Daí que a mediação entre sujeito e objeto os revela constitutivamente muito mais dependentes da própria mediação do que se poderia imaginar. E é justamente no quarto item de *Sobre sujeito e objeto*, conforme observa Wolfgang Leo Maar, que Adorno descreve aquele duplo significado – “seja no que concerne o sujeito, seja no que diz respeito ao objeto” – da tese sobre o *primado do objeto*: “Num primeiro significado, no âmbito do nexo sujeito-objeto ambos se encontram reciprocamente determinados e ‘abertos um para o outro’”. (MAAR, 2006, p. 140). Neste primeiro sentido, como já vínhamos apontando, a relação entre sujeito e objeto manifesta-se na forma de uma relação dialética em que os dois polos da relação se determinam reciprocamente. Porém, há um segundo significado que aponta para uma assimetria nesta relação:

O primado do objeto resulta numa nova apreensão do nexo sujeito-objeto, que desequilibra o que seria a harmonia entre estas determinações recíprocas de sujeito e objeto. O primado do objeto, tendo em vista o exposto, se refere não apenas ao nexo sujeito-objeto, mas ao próprio estatuto real de sujeito e objeto na relação entre pensamento e mundo. Nesta medida, conforme o primado do objeto, o próprio

objeto como se apresenta como objeto instituído pelo sujeito transcendental, não se encontra fora da história, mas resulta de um processo produtivo efetivo no trajeto da própria objetividade histórica do sujeito. Aqui a tese do primado do objeto significa a nervura, o ponto onde “a dialética se torna materialista” (...). (MAAR, 2006, p. 141).

Partindo-se, portanto, da tese sobre o *primado do objeto*, chegamos à conclusão inevitável de que as categorias responsáveis pela síntese lógico-discursiva do sujeito transcendental kantiano têm sua origem na objetividade, isto é, tem sua origem em um contexto sócio-histórico específico. A atividade propriamente subjetiva só poderia ter lugar a partir da constituição objetiva impositivamente legada a cada sujeito particular. E, note-se, a partir de uma objetividade que não se mantém estaticamente a mesma no desenrolar da história: ela é permanentemente modificada pela a atividade dos indivíduos que, em sociedade, a constituem. É por isso que as categorias lógico discursivas de sujeitos empíricos reais variam não somente de acordo com cada momento sócio-histórico mas também de acordo com cada arranjo social particular. Ora, uma comunidade indígena completamente isolada do arranjo social burguês-ocidental fatalmente apresentará uma estrutura mental, bem como uma relação com a objetividade, distintas daquela que o idealismo Kantiano hipostasiou. É neste sentido que, ainda no item quarto de *Sobre o sujeito e objeto*, Adorno faz a seguinte afirmação:

As qualidades que a tradicional crítica do conhecimento elimina do objeto e credita ao sujeito devem-se, na experiência subjetiva, à primazia do objeto; sobre este ponto, o predomínio da ‘intentio obliqua’ enganava. Sua herança coube a uma crítica da experiência que alcançava até seu próprio condicionamento histórico e, em última análise, social. Pois a sociedade é imanente à experiência e não *allo genos*. Somente a tomada de consciência do social proporciona ao conhecimento a objetividade que ele perde por descuido enquanto obedece às forças sociais que o governam, sem refletir sobre elas. Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa (ADORNO, 1995, p. 189).

A sociedade só pode ser imanente à experiência do conhecimento na medida mesma em que os condicionantes da experiência individual têm a sua origem na superestrutura social. Em última análise, a *apercepção* transcendental e, por consequência, as próprias categorias do entendimento kantiano são profundamente devedoras da estrutura sócio-econômica e cultural na qual têm origem. Estrutura esta que, por um lado, desde finais do sec. XVIII vem se tornando cada vez mais a estrutura sócio-econômica e cultural hegemônica, mas que, por outro lado, tem sua origem localizada quando do surgimento do *Sujeito* na história da espécie humana. Sujeito que tem sua gênese traçada, num primeiro momento, a partir do confronto da espécie com a natureza e, num segundo momento, a partir emancipação da opressão

mitológica – conforme Adorno e Horkheimer já constatavam em *Dialética do Esclarecimento*. É neste sentido que Adorno, agora no quinto item de *Sobre sujeito e objeto*, se reporta ao sujeito transcendental kantiano:

Mas aquilo pelo qual o objeto se determina enquanto o precedente, em oposição ao seu aparato subjetivo, pode-se perceber no que, por sua vez, determina o aparato categorial pelo qual – segundo o esquema subjetivista – ele deve ser determinado: aquilo que se capta na condicionalidade do condicionante. As determinações categoriais, de acordo com Kant as únicas que proporcionam a objetividade, são, se se quiser, na verdade *meramente subjetivas*, porquanto são por sua vez algo posto. Deste modo, a ‘reductio ad hominem’ torna-se a ruína do antropocentrismo. O fato de que mesmo como ‘constituens’, o homem seja algo feito pelos homens, desencanta a propriedade criadora do espírito. Mas como a primazia do objeto necessita da reflexão sobre o sujeito e da reflexão subjetiva, a subjetividade, ao contrário do que ocorre no materialismo primitivo – que não admite propriamente dialética – converte-se aqui em um momento conservado. (ADORNO, 1995, p. 190).

A ‘condicionalidade do condicionante’ remete diretamente ao fato de que as categorias do entendimento que, conforme Kant, têm o poder de determinar a objetividade, têm sua origem na própria totalidade objetiva: *se o sujeito é um transcendental para o objeto, mais ainda a objetividade é um transcendental para o sujeito*. Note-se que Adorno insiste no fato de que o sujeito também atua na conformação da objetividade, mas que, como já afirmamos, o peso da totalidade social sobre a conformação do indivíduo é bem maior do que qualquer contribuição subjetiva. Daí que, no sexto item de *Sobre sujeito e objeto*, Adorno alude ao ‘cativeiro do sujeito’:

Aquilo que a filosofia transcendental exaltou na subjetividade criadora é o cativeiro do sujeito em si, oculto para ele mesmo. Em todo objetivo pensado por ele, permanece preso como um animal dentro de sua carapaça da qual quisesse, em vão, liberta-se; só que a este não lhe ocorreria alardear como liberdade o seu cativeiro. Bem que se poderia perguntar por que o fizeram os homens. O cativeiro do seu espírito é extremamente real. (ADORNO, 1995, p. 191).

O giro copernicano em direção ao sujeito falsifica a dependência das formas objetivas superestruturais na composição do próprio sujeito. Este é, sobretudo, fruto do ‘desenvolvimento’ da espécie na lida com a natureza. Um ‘desenvolvimento’ que se dá ao acaso, e que encontra na emergência do *eu*, do sujeito, o momento de ‘emancipação’ da espécie em relação às determinações heterônomas. Porém, esta ‘emancipação’ mostra-se, em um segundo giro copernicano, como cativeiro real que fora interiorizado:

O fato de que, enquanto sujeitos cognoscentes, dependam de espaço, tempo e formas de pensamento, marca sua dependência em relação à espécie. Esta se sedimentou em

tais constituintes; não por isso estes valem menos. O ‘a priori’ e a sociedade estão entrelaçados. A universalidade e a necessidade dessas formas, sua glória kantiana, não é outra coisa do que aquela que constitui como unidade os homens. Esses necessitariam dela para sua ‘survival’. Seu cativo foi interiorizado: o indivíduo não está menos cativo dentro de si que dentro da universalidade, da sociedade. Daí o interesse em reinterpretar sua prisão como liberdade. O cativo categorial da consciência individual reproduz o cativo real de cada indivíduo. Mesmo o olhar da consciência que descobre aquele cativo é determinado pelas formas que ele lhe implantou. No cativo em si, poderiam os homens perceber o cativo social: impedir tal coisa constitui e constitui um interesse, capital de conservação do ‘status quo’. (ADORNO, 1995, p.191-192).

O sujeito, fruto do “desenvolvimento” da espécie, encontra na emancipação da natureza a sua extrema dependência de uma *segunda natureza* engendrada pelos próprios homens, ao longo da história, a partir do trabalho social e do desenvolvimento da técnica. E aqui Adorno alude a um tema que será melhor desenvolvido no terceiro capítulo desta dissertação, a saber, sobre historicidade das capacidades de *crítica* e de *reflexão*: “Mesmo o olhar da consciência que descobre aquele cativo é determinado pelas formas que ele lhe implantou”. Na medida em que, para Adorno, todas as capacidades mentais do sujeito têm o seu devir localizado no desenvolvimento da espécie a partir de sua luta com a natureza, então as capacidades mentais de *crítica* e *reflexão* têm de ter esta mesma origem. Porém, note-se que é justamente nestas capacidades que Adorno encontra a possibilidade de saída do sujeito seja do cativo de si seja do cativo real: nestas capacidades reside a derradeira possibilidade de uma contribuição plenamente subjetiva para a mudança do “*status quo*”: “impedir tal coisa constitui e constitui um interesse”. Um interesse que se manifesta de forma nefasta na atuação da *Indústria Cultural* como veremos a seguir. Porém se faz necessário ainda expor o ponto no qual Adorno põe em cheque a própria noção de *espontaneidade* da atividade sintética do *sujeito transcendental*. Adorno o fará explicitamente no oitavo item de *Sobre sujeito e objeto*, partindo da correlação que estabelece entre a noção kantiana de *coisa em si mesma* e a sua própria noção de *não-idêntico*:

Mesmo depois da segunda reflexão do giro copernicano, mantém certa verdade o teorema mais discutível de Kant, o da distinção entre a coisa em si transcendente e o objeto [*Gegenstand*] constituído. Pois o objeto [*Objek*] teria sido outrora o não-idêntico, liberado do encanto subjetivo e apreensível mediante a autocrítica deste – se é que ele já é objeto – e não, em vez disso, aquilo que Kant esboçou com o conceito de *idéia*. Um tal não-idêntico aproximar-se-ia bastante da coisa em si kantiana, embora este se ativesse ao ponto de fuga de sua coincidência com o sujeito. Não seria nenhum resíduo de um ‘*mundus intelligibilis*’ desencantado, e sim mais real que o ‘*mundus sensibilis*’, na medida em que o giro copernicano de Kant abstrai daquele não-idêntico, e nisso encontra seu limite. (ADORNO, 1995, p. 194-195).

Infelizmente, não há espaço nesta dissertação para tratarmos de forma rigorosa a noção de *não-idêntico* desenvolvida por Adorno. No trecho em que citamos, ela aparece como aquela porção da objetividade que não se deixaria apreender pela identidade do sujeito, isto é, pela *unidade originária da apercepção* kantiana, e, portanto, a partir da unidade fornecida pelo conceito. Neste sentido, o *não-idêntico* se remeteria ao núcleo mesmo da *dialética* na medida em que aponta para aquela insuficiência fundamental presente na *não adequação* entre objeto e seu conceito⁶⁵. Daí o paralelo com a *coisa em si*, isto é, com o *limite* do conhecimento. Porém não na medida em que tomamos a *coisa em si* como uma *ideia transcendental* tal qual Kant a define principalmente na *Dialética Transcendental*, mas, ao contrário, na medida em que a tomamos como objetividade apartada do sujeito, a qual, portanto, não poderia talvez nem mesmo ser definida como objeto (*Gegenstand*), mas que seria ‘apreensível mediante a autocrítica’ do próprio sujeito. Mas, nos interessa aqui mais a consequência da postulação deste *não-idêntico* sob o ponto de vista da historicidade das faculdades do sujeito transcendental do que expor a noção em toda sua amplitude (tarefa, aliás, que demandaria a confecção de um trabalho bem mais extenso que esta própria dissertação). Adorno explora esta consequência a seguir:

Mas, então, kantianamente, o objeto é aquilo que é posto [Gesetzte] pelo sujeito, o tecido formal subjetivo lançado sobre o *algo* desqualificado; finalmente, aquela lei que, por sua referência subjetiva, reúne no objeto os fenômenos desintegrados. Os atributos da necessidade e da universalidade, que Kant aplica ao conceito enfático de lei, possuem a fixidez coisal e são impenetravelmente idênticos ao mundo social com o qual colidem os viventes. Essa lei que, segundo Kant, o sujeito prescreve à natureza, suprema elevação de objetividade na concepção dele, é a expressão mais perfeita do sujeito assim como de sua alienação de si: o sujeito substitui o objeto no extremo de sua pretensão formante. Isso, entretanto, também tem sua razão paradoxal, pois o sujeito é de fato também objeto, só que, independizando-se como forma, esquece como e por meio de que ele mesmo foi constituído. (Adorno, 1995, p. 195).

Sujeito que, constituído a partir da superestrutura social, aliena-se na ideologia de sua própria hipóstase. O *não-idêntico* é escamoteado ao sujeito na medida mesma em que este salta para cima do que é meramente empírico. Uma subjetivação da natureza que, travestida de conhecimento objetivo, nada mais é do que exercício de poder: a ‘emancipação’ da espécie. Emancipação que é paga com a submissão a uma *segunda natureza* – esta, por sua vez, gerada pelos homens e que, por isso mesmo, submete os homens ao domínio dos próprios homens. Na medida em que ‘emancipação’ pode ser traduzida por instrumentalização da

⁶⁵ Conferir: Nobre, 1998, p. 164 a 166.

natureza, a lei que, necessariamente, o sujeito transcendental aplicaria à objetividade já é legada ao próprio sujeito pela estrutura histórico-social em que ele, inevitavelmente, encontra-se inserido. É neste sentido que Adorno entende o sujeito transcendental kantiano como expressão da reificação (*Verdinglichung*) das capacidades mentais dos sujeitos empíricos e particulares:

A inversão copernicana de Kant consegue expressar exatamente a objetificação [*Objektivierung*] do sujeito, a realidade da coisificação [*Verdinglichung*]. Seu conteúdo de verdade é o bloco empilhado, de modo algum ontologicamente, mas historicamente, entre sujeito e objeto. O sujeito o erige através de sua pretensão à supremacia sobre o objeto e, com isso, engana-se sobre o objeto. Como verdadeiramente não-idêntico, o objeto é tanto mais afastado do sujeito, quanto mais o sujeito *constitui* o objeto. O bloco que faz a filosofia kantiana queimar seus neurônios é, ao mesmo tempo, produto dessa filosofia. O sujeito, como espontaneidade pura, apercepção originária, aparentemente princípio absolutamente dinâmico, está, no entanto, em virtude de seu ‘chorismos’ de qualquer material, não menos coisificado que o mundo das coisas constituído segundo o modelo das ciências da natureza. Pois, através do ‘chorismos’, a espontaneidade absolutamente pretendida é, em si, embora não para Kant, paralisada; forma que, embora deva ser de algo, por sua própria natureza não pode, no entanto, entrar em ação recíproca com nada. Sua brusca separação da atividade dos sujeitos individuais, que deve ser desqualificada enquanto psicológico-contingente, destrói a apercepção originária, o princípio mais íntimo de Kant. Seu apriorismo despoja o ato puro precisamente da temporalidade, sem a qual não é possível entender o que pode significar dinamismo. (ADORNO, 1995, p. 195-196).

Este é sem dúvida um ponto crucial para o que se pretende demonstrar aqui no segundo capítulo desta dissertação. Na passagem acima, Adorno claramente afirma que o sujeito transcendental expressa a *objetificação* do sujeito, isto é: o sujeito transcendental kantiano, tomado como arquétipo abstraído dos sujeitos empíricos e individuais, expressa em sua constituição o prenúncio da emergência de uma estrutura social que tem na adesão acrítica aos princípios epistemológicos e ontológicos das ciências naturais positivistas e do modo de produção capitalista sua verdade inquestionável. Verdade que pressupõe o ‘bloco empilhado’ entre sujeito e objeto, isto é, que pressupõe a *cisão hipostasiada* entre os dois polos desta relação. Porém, sob o ponto de vista do *primado do objeto*, esta *cisão* se constituiria como historicamente datada tendo a sua gênese localizada no processo de ‘emancipação’ da espécie. Ora, sob este ponto de vista, o sujeito transcendental expressaria tudo menos a espontaneidade de uma atividade propriamente subjetiva. Longe de apontar para o momento da contribuição subjetiva na mudança da objetividade social, ele expressa, ao contrário, o momento mesmo em que a objetividade constitui a subjetividade. Embora Adorno atente a todo momento que a atividade de síntese não deixa de ser, sob o *primado do objeto*, uma atividade desempenhada pelos sujeitos empíricos e individuais, tem-se sempre a precedência da estrutura social que,

em cada momento histórico e contexto social particular, determina, por sua vez, as condições de possibilidade da atividade propriamente subjetiva. Em última instância, a capacidade de síntese e, conseqüentemente, a própria *apercepção originária* têm sua origem no processo de emancipação da espécie. Daí que as próprias categorias do entendimento kantiano se convertem em categorias histórica e socialmente constituídas. Se bem que, em alguma medida, elas mantêm algo daquela universalidade e necessidade tão estimadas por Kant: Na medida em que refletem o momento histórico e a estrutura social na qual têm origem, refletem também o modo próprio com que os indivíduos empíricos e particulares são constituídos naquele contexto histórico-social em particular. E embora o fato de que a estrutura social não se mantenha estática ao longo da história aponte também para o fato de que esta mudança só é possível a partir de uma contribuição subjetiva – contribuição auferida, por sua vez, do conjunto da atividade, isto é, do conjunto do trabalho (seja ele material e/ou intelectual) dos indivíduos particulares – o peso da determinabilidade social ainda é bem maior do que qualquer contribuição subjetiva.

Porém, note-se que até aqui a atividade sintética operada pelos sujeitos empíricos e particulares não foi colocada em cheque. Se o sujeito transcendental, como arquétipo das determinações histórico-sociais sobre os indivíduos particulares é tudo menos espontaneidade, a atividade destes indivíduos, depois de lhes legada toda sorte de determinações histórico-sociais continua sendo atividade de síntese e, em alguma medida, no nível individual, continua sendo uma atividade espontânea. Como veremos mais à frente, em *Dialética do Esclarecimento*, mesmo esta atividade espontânea conferida aos sujeitos empíricos e particulares estava sendo colocada em cheque por Adorno e Horkheimer.

É sob este ponto de vista que propomos um retorno às teses apresentadas por Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*. Até aqui, tentamos mostrar como, a partir da tese sobre o *primado do objeto*, se poderia pensar a historicidade das *categorias do entendimento*. Passemos agora à análise da historicidade da *percepção*. Para isso, porém, se faz necessário um pequeno excursão sobre as influências intelectuais que balizaram tanto a gênese do materialismo adorniano quanto a crítica de Adorno e Horkheimer à cultura de massas.

Materialismo e cultura de massas

Embora a expressão propriamente dita, ‘*primado do objeto*’, só tenha ocorrência explícita na obra adorniana a partir de 1962, a temática que ela evoca já estava presente em *Dialética do Esclarecimento*, redigida conjuntamente com Max Horkheimer em 1944 e publicada em 1947 (MAAR, 2006, p. 137). Mas, antes disso, podemos localizar as raízes da posição materialista de Adorno já no início da década de 1920, onde várias correntes de pesquisa se empenhavam na tarefa de reconsiderar e de atualizar o pensamento de Karl Marx. Neste contexto, segundo Jarvis, “[t]rês desenvolvimentos intelectuais dos anos de 1920 podem ser selecionados, entre muitos, como sendo de particular importância para o modo pelo qual o materialismo de Adorno eventualmente veio a assumir” (JARVIS, 2004, p. 83) ⁶⁶. Trata-se das contribuições intelectuais de Georg Lukács, Walter Benjamin e do próprio Max Horkheimer. Mas é, sobretudo, *História e Consciência de Classe* (1923), de Lukács, que influenciará não só o materialismo de Adorno, como também de Benjamin e de Horkheimer (BUCK-MORSS, 1981, p. 72). Simon Jarvis resume bem os tópicos Luckasianos presentes em *História e Consciência de Classe* que teriam influenciado Adorno:

Em seu *História e Consciência de Classe*, Lukács foi capaz de mostrar que os aspectos centrais do pensamento de Marx estavam sendo tratados de forma simplista no atual debate comunista. Lukács mostrou como, apesar do aparente adeus à filosofia de Marx, certas questões centrais em seu pensamento, tais como a relação entre a teoria e a prática, dificilmente poderiam ser compreendidas sem alguma compreensão da maneira pela qual elas haviam surgido da filosofia clássica alemã, especialmente do pensamento de Hegel (...). Lukács argumenta que os efeitos da transformação de todos os aspectos da vida, incluindo a vida intelectual, provocadas pelo capitalismo, em particular pelo fetichismo da mercadoria, foram tão abrangentes a ponto de influenciar o pensamento dos próprios críticos do capitalismo. A divisão entre sujeito e objeto, pela qual Lukács chegou a caracterizar todo pensamento moderno, não poderia, portanto, ser revogada sem a superação do próprio modo de produção capitalista. Lukács, assim, veio a entender o proletariado revolucionário como uma espécie de “sujeito coletivo” da história. Somente do ponto de vista deste sujeito coletivo os problemas da epistemologia moderna seriam susceptíveis de uma solução. (JARVIS, 2004, p. 83) ⁶⁷.

⁶⁶ “Three intellectual developments of the 1920s can be selected from many as having been of particular importance for the shape which Adorno’s materialism eventually took.”

⁶⁷ “In his *History and Class Consciousness*, Lukács was able to show that central aspects of Marx’s thought were being treated simplistically in current communist debate. Lukács showed how, despite Marx’s apparent farewell to philosophy, certain issues in his thinking, such as the relation between theory and practice, could hardly be understood without some understanding of the way in which they had emerged from classical German philosophy, especially the thought of Hegel (...). Lukács argued that the effects of the transformation of the all aspects of life, including intellectual life, brought about by capitalism, in particular by the fetishism of commodities, were so far-reaching as to influence the thought of critics capitalism themselves. The division between subject and object, which Lukács took to characterize all modern thought, could not therefore be superseded without the supersession of the capitalism mode of production itself. Lukács thus came to understand

Notamos aqui, portanto, a convergência de muito dos temas tratados por Adorno sob o ponto de vista do *primado do objeto* com os temas desenvolvidos por Lukács em *História e Consciência de Classe*: a necessidade de se reconhecer em Marx a presença constante do pensamento hegeliano; a hipótese da cisão entre sujeito e objeto no pensamento moderno e a necessidade de sua superação; a reificação do pensamento ocasionada pela ascensão do modo de produção capitalista. No que tange especialmente a este último ponto, Buck-Morss observa que teve especial impacto sobre Adorno a transposição operada por Lukács da estrutura presente no *fetichismo da mercadoria*, amplamente discutida por Marx no primeiro capítulo de *O Capital*, para todos os aspectos da sociedade burguesa:

Em seu famoso capítulo “A reificação e a consciência do proletariado”, Lukács analisou a tradição da filosofia burguesa, mostrando que as antinomias que continuamente apareciam em seu interior tinham a mesma estrutura que as contradições da produção econômica burguesa. Sustentava que o problema fundamental do idealismo, a separação dualista entre sujeito e objeto, tinha seu protótipo no problema da mercadoria, onde os produtos aparecem divorciados dos trabalhadores que os produziram. O conceito de reificação fornecia a chave de ambos. Assim como as mercadorias assumiam uma forma reificada no domínio da produção, transformadas em “fetiches” que pareciam cindidos do processo social de sua produção, também a concepção reificada do “objeto” como o “dado” imutável da teoria burguesa obscureceu o processo sócio-histórico através do qual tinha se formado. E assim como as mercadorias reificadas adquiriam um valor de troca abstrato, divorciado de seu valor de uso social, assim também a reificação da lógica burguesa se manifestava na separação abstrata entre forma e conteúdo (BUCK-MORSS, 1981. p. 73-74) ⁶⁸.

Muito desta transposição operada por Lukács estará refletida na produção intelectual adorniana a partir da década de 1930. Porém, embora Adorno tenha sido influenciado por vários aspectos do programa lukasiano, ele acaba por rejeitar um dos tópicos centrais de *História e Consciência de Classe*, a saber, a postulação do ‘proletariado revolucionário’ como ‘sujeito coletivo’ da história. Segundo Jarvis:

the revolutionary proletariat as a kind of ‘collective subject’ of history. Only from the standpoint of collective subject would the problems of modern epistemology be susceptible of a solution.”

⁶⁸ “En su famoso capítulo ‘La cosificación y la conciencia del proletariado’, Lukács analizaba la tradición de la filosofía burguesa, demostrando que las antinomias que continuamente aparecían en su interior tenían la misma estructura que las contradicciones de la producción económica burguesa. Sostenía que el problema fundamental del idealismo, la separación dualista del sujeto y el objeto, tenía su prototipo en el problema de la mercancía, en donde los productos aparecen divorciados de los obreros que los han producido. El concepto de reificación proporcionaba la clave de ambos. Así como las mercancías asumían una forma reificada en el dominio de producción, se transformaban en ‘fetiches’ que aparecían escindidos del proceso social de su producción, así la reificada concepción del ‘objeto’ como lo ‘dado’ inmutable de la teoría burguesa oscureció el proceso sociohistórico a través del cual se había conformado. Y así como las mercancías reificadas adquirían un abstracto valor de cambio, divorciado de su valor de uso social, así la reificación de la lógica burguesa se manifestaba en la abstracta separación entre forma y contenido.”

Nem todas as partes deste programa lukasiano (que era para o próprio Lukács apenas um estágio intermediário entre o seu próprio romantismo inicial e o seu tardio Marxismo-Leninismo muito mais ortodoxo) atraíram Adorno. Adorno nunca esqueceu a lição ensinada por Lukács sobre a necessidade de entender Marx por meio de seu fundo filosófico, assim como, por meio de sua ruptura com este pano fundo. Ele também ficou impressionado pelo entendimento de Lukács da importância penetrante do fetichismo da mercadoria em todos os aspectos da vida cultural e intelectual. Ele, entretanto, encontrou-se cético desde o princípio no que diz respeito à ideia de que o proletariado revolucionário poderia ser pensado como um sujeito coletivo da história. (JARVIS, 2004, p. 83) ⁶⁹.

Muito da recusa de Adorno provinha de uma problemática presente já em *História e consciência de classe*. Porque, como observa Buck-Morss (1981, p. 78), “os trabalhadores reais, empiricamente existentes, não viam o mundo ‘do ponto de vista do proletariado’”, e, portanto, havia de se pensar como as massas trabalhadoras poderiam operar a superação da cisão entre teoria e práxis estando elas mesmas apartadas da teoria. Lukács, consciente da problemática, encontra no *Partido* a mediação entre o proletariado e a “consciência de classe”. Adorno, definitivamente, não acompanha o “otimismo” Luckasiano – nem no que se refere à capacidade da classe trabalhadora tornar-se consciente de sua condição, nem quanto a legitimidade da ação mediadora do *Partido* (conforme atesta a própria biografia de Lukács)⁷⁰. Em *Dialética do Esclarecimento* Adorno e Horkheimer parecem levar o fenômeno da reificação no âmbito do pensamento às últimas consequências. Daí que a própria classe trabalhadora inevitavelmente estaria engajada com os ideais burgueses que lhe eram imputados e que os subjugava. Sob este aspecto, vale a pena observar que a noção de *Indústria Cultural*, tal como Adorno e Horkheimer a descrevem em *Dialética do Esclarecimento*, exerceria papel fundamental na conformação das massas trabalhadoras.

⁶⁹ “Not all parts of this Lukásian programme (which was for Lukács himself only an intermediate stage between his own early romanticism and a later much more orthodox Marxism-Leninism) appealed to Adorno. Adorno never forgot the lesson taught Lukács about the need to understand Marx through his philosophical background as well as through his break with that background. He was also impressed by Lukács’s understanding of the pervasive importance of commodity fetishism for all aspects of cultural and intellectual life. He found himself skeptical from an early stage, however, about the notion that the revolutionary proletariat could be thought of as collective subject of history.”

⁷⁰ Segundo Susan Buck-Moors, para Adorno “a teoria, transformada em um instrumento para a revolução, manipulava a verdade de acordo com as necessidades estratégicas do partido. Estava claro pelos finais da década de 1920 que a lealdade partidária, em nome da realização da verdade teórica, exigia a sua subordinação. Esta inversão dialética já estava presente no livro de Lukács. Como ele mesmo admitia, dentro do partido ‘o que hoje está certo pode ser falso amanhã.’” (Buck-Moors, 1981, p. 79). “(...) La teoría, transformada en un instrumento para la revolución, manipulaba la verdad según las necesidades estratégicas del partido. Era claro hacia fines de la década de 1920 que la lealtad partidaria, en nombre de la realización de la verdad teórica, exigía su subordinación. Esta inversión dialéctica ya estaba presente en el libro de Lukács. Como él mismo admitía, dentro del partido ‘lo que hoy es acertado puede ser falso mañana.’” Na sequência de seu texto, a autora chama a atenção para o fato de que a “história pessoal de Lukács foi o exemplo vivo desta inversão dialética implícita em sua teoria”, e cita diversas ocasiões em que a produção intelectual de Lukács teria sido censurada em função da posição oficial do Partido. (Conf. Buck-Moors, 1981, p. 80).

Outra contribuição imprescindível para gênese da posição materialista de Adorno foi dada por Walter Benjamin. Tiveram importante impacto sobre Adorno os escritos Benjaminianos da década de 1920, e, em especial, um ensaio sobre *As afinidades eletivas* de Goethe (1922, publicado em 1924 e 1925) e o livro *Origem do Drama Trágico Alemão* (1925, publicado em 1928)⁷¹. Segundo Jarvis:

De Walter Benjamin, em particular, Adorno aprendeu algo que se tornou uma das mais salientes características de seu materialismo, a ideia que a especificidade do minuto particular descoberto pela pesquisa histórica e filológica, em oposição aos grandes, mais gerais, e, portanto, mais vazios conceitos, seriam os pontos de partida para a interpretação filosófica. A atenção com que Adorno, em *Mínima Moralia*, debruça-se sobre uma expressão facial passageira ou uma postura, a fim de permitir que eles comecem a falar da experiência histórica que está sedimentada neles, dificilmente poderia ser imaginada sem a similar atenção de Benjamin no texto do drama Barroco em seu *Origem do Drama Trágico Alemão*. (JARVIS, 2004, p. 83-84)⁷².

A influência da temática benjaminiana desenvolvida em *Origem do drama trágico alemão* na obra de Adorno é extensa e não se restringe somente à *Mínima Morália*⁷³. Porém, no que diz respeito a redação de *Dialética do Esclarecimento*, e, em especial, do capítulo sobre a *Indústria Cultural*, Rodrigo Duarte destaca a influência de outro texto Benjamin, a saber, *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica* (DUARTE, 2003b, p. 19-30). Este texto, que possui várias versões, foi redigido já em meados da década de 1930 quando a posição teórica de Adorno começa a se distanciar da de Benjamin que dera novo rumo ao seu pensamento em comparação com que havia produzido da década precedente⁷⁴. Porém, a contribuição deste ensaio benjaminiano para a formulação da crítica a *Indústria Cultural* de Adorno e Horkheimer é inegável – seja no que tange aos pontos de convergência seja no que se refere aos pontos de divergência⁷⁵. Dentre as muitas temáticas desenvolvidas neste texto, que são, sem sombra de dúvida, de fundamental importância para a redação do capítulo sobre

⁷¹ Sobre a influência dos escritos benjaminianos da década de 1920 sobre o pensamento de Adorno, conferir: BUCK-MORSS, 1981, p. 274-357; NOBRE, 1998, p. 59-101.

⁷² “From Walter Benjamin in particular, Adorno learned something which was to become one of the most salient characteristics of this materialism, the idea that the material specificity of the minute particulars uncovered by historical and philological enquiry rather than the highest, most general, and hence emptiest concepts should be the starting points for philosophical interpretation. The attentiveness with which Adorno, in *Minima Moralia*, dwells on a fleeting facial expression or a posture in order to allow them to begin to speak of the historical experience which is sedimented in them could hardly be imagined without Benjamin’s similar attentiveness to the texts of Baroque drama in his *Origin of the German Play of Lamentation*.”

⁷³ Conferir: NOBRE, 1988, p. 59-101.

⁷⁴ Conferir: NOBRE, 1988, p. 59-101.

⁷⁵ Sobre os pontos de divergência, conferir: DUARTE, 2003b, p. 26 e 38.

a *Indústria Cultural*, nos interessa, sobretudo, a ênfase dada por Benjamin ao caráter histórico da percepção humana:

No interior de grandes períodos históricos, a forma de percepção das coletividades humanas se transforma ao mesmo tempo que seu modo de existência. O modo pelo qual se organiza a percepção humana, o meio em que ela se dá, não é apenas condicionado naturalmente, mas também historicamente. (BENJAMIN, 2012, p. 183).

Benjamin parte da constatação de que os novos meios de produção e recepção de bens culturais promovidos pelo surgimento, na virada do sec. XIX para o sec. XX, da fotografia, do rádio e do cinema, acarretaram profundas mudanças no aparato perceptivo dos indivíduos. Esta constatação, por sua vez, é derivada de uma distinção enfática entre obra de arte tradicional e “aquela mediada pelos processos de duplicação industrial (...)” (DUARTE, 2003b, p. 21):

Pressuposto da argumentação benjaminiana é o fato de que, mesmo nas formas tradicionais de obra de arte, sempre houve algum modo de reprodução que se limitava, entretanto, principalmente à imitação por discípulos. Dentro desse quadro, a reprodutibilidade técnica da obra de arte surge sempre como algo novo, que se impôs ao longo da história de modo intermitente e paulatino. Apesar de os gregos conhecerem técnicas de reprodução e a cunhagem de moedas, foi só com o advento da litografia em fins do séc. XVIII que a técnica de reprodução atinge um grau fundamentalmente novo com a possibilidade de acompanhamento do cotidiano por meio de ilustrações. Mal a litografia havia se estabelecido ela foi suplantada pela fotografia, inventada em meados do séc. XIX. Por volta de 1900, a reprodução técnica atingiu uma situação que não admitia mais que a forma tradicional de arte ficasse intocada. (DUARTE, 2003b, p. 21-22) ⁷⁶.

A distinção torna-se mais evidente quando Benjamin se reporta ao conceito de *aura*. Este conceito aponta para o caráter singular dirigido aos artefatos artísticos tradicionais, cuja originalidade e autenticidade, isto é, “o aqui e agora da obra de arte, a sua existência única, no lugar em que se encontra” (BENJAMIN, 2012, p. 181), teria entrado em declínio com o advento das novas técnicas de reprodução:

(...) o que se atrofia na era da reprodutibilidade técnica da obra de arte é sua aura. Esse processo é sintomático, e sua significação vai muito além da esfera da arte. *Generalizando, podemos dizer que a técnica da reprodução retira do domínio da tradição o objeto reproduzido.* Na medida em que ela multiplica a reprodução, substitui a existência única da obra por uma existência massiva. E, na medida em que essa técnica permite à reprodução vir ao encontro do espectador, em todas as situações, ela atualiza o objeto reproduzido. Esses dois processos resultam num violento abalo da tradição, um abalo da tradição que constitui o reverso da crise e renovação atuais da humanidade. Eles se relacionam intimamente com os

⁷⁶ Conferir: BENJAMIN, 2012, p. 180-181.

movimentos de massa, em nossos dias. Seu agente mais poderoso é o cinema. (BENJAMIN, 2012, p. 182-183).

De fato, durante todo o ensaio Benjamin se reporta ao cinema como o meio mais poderoso neste processo de declínio da *aura*. Declínio que, entre outras coisas, representava a facticidade da alteração da percepção perante a emergência de um novo modelo de produção de artefatos culturais. E, para além da percepção, Benjamin reconhece que o âmbito teórico, isto é, o âmbito do pensamento, também se alterou com o advento do modo de produção capitalista:

Cada dia fica mais irresistível a necessidade de possuir o objeto, de tão perto quanto possível, na imagem, ou antes, na sua cópia, na sua reprodução. E é inequívoco como se diferencia a reprodução, como ela nos é oferecida pelas revistas ilustradas e pelas atualidades cinematográficas, e a imagem. Nesta, a unidade e a durabilidade se associam tão intimamente como, na reprodução, a transitoriedade e a repetibilidade. *Retirar o objeto do seu invólucro, destruir sua aura, é a característica de um tipo de percepção cuja capacidade de captar “o semelhante no mundo” (Johannes V. Jensen) é tão aguda, que graças a reprodução ela consegue captá-lo até no fenômeno único.* Assim se manifesta na esfera sensorial a tendência que na esfera teórica deixa-se perceber na importância crescente da estatística. Orientar a realidade em função das massas e as massas em função da realidade é um processo de imenso alcance, tanto para o pensamento como para a intuição. (BENJAMIN, 2012, p. 184-185).

Para ser coerente tanto com materialismo quanto com Kant é preciso reconhecer que uma mudança no âmbito do pensamento tem de acarretar uma mudança no âmbito da intuição e vice versa. Aqui, abre-se caminho para pensar o processo de expropriação do esquematismo operado pela *Indústria Cultural*, tal qual Adorno e Horkheimer o descrevem em *Dialética do Esclarecimento*, já que, de acordo com o que foi exposto no primeiro capítulo deste trabalho, *o esquematismo é justamente o processo pelo qual o pensamento atua sob a intuição*. Sob este ponto de vista, talvez a influência de Horkheimer, tanto para a gênese do materialismo adorniano quanto para a elaboração da tese sobre a expropriação do esquematismo em *Dialética do esclarecimento*, tenha sido mais determinante que a de Benjamin. Jarvis destaca que a “influência de Benjamin em cada aspecto do pensamento de Adorno dificilmente pode ser subestimada na maioria dos casos, porém, no que se refere aos aspectos especificamente *materialistas* dos quais se interessava esse pensamento, a influência de Max Horkheimer talvez tenha sido ainda mais importante.” (JARVIS, 2004, p. 84) ⁷⁷. No que se refere à elaboração da *Dialética do Esclarecimento*, encontramos em um famoso texto programático

⁷⁷ “Benjamin’s influence on every aspect of Adorno’s thought can in most ways hardly be overestimated, but so far as the specifically *materialist* aspects of that thought were concerned, the influence of Max Horkheimer was perhaps still more important.”

de Horkheimer, intitulado *Teoria Tradicional e Teoria crítica* (1937), uma referência extremamente importante. Neste texto, Horkheimer trata de modo enfático a problemática concernente à historicidade do aparato perceptivo dos indivíduos:

A totalidade do mundo perceptível, tal como existe para o membro da sociedade burguesa e tal como é interpretado em sua reciprocidade com ela, dentro da concepção tradicional de mundo, é para seu sujeito uma sinopse de facticidades; esse mundo existe e deve ser aceito (...). O mesmo mundo que, para o indivíduo, é algo em si existente e que tem que captar e tomar em consideração é, por outro lado, na figura que existe e se mantém, produto da práxis social. O que percebemos no nosso meio ambiente, as cidades, povoados, campos e bosques trazem em si a marca do trabalho. Os homens não são apenas um resultado da história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e seu modo de sentir, mas também a maneira como vêem e ouvem é inseparável do processo de vida social tal como este se desenvolveu através dos séculos. Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana (...) (HORKHEIMER, 1975, p. 133).

Pode-se notar aqui claramente o ponto de vista hegeliano-marxista que subjaz à formulação da *primazia do objeto* nos últimos textos de Adorno. Nota-se também referência àquela transposição, operada pelo jovem Luckács, da estrutura presente no *fetichismo da mercadoria* para todos os âmbitos da sociedade: Na ‘concepção tradicional de mundo’, isto é, na aceitação tácita de que ‘este mundo existe e deve ser aceito’, escamoteia-se o fato de que este mesmo mundo é ‘produto da práxis social’. É justamente sob o peso conformador dessa *segunda natureza*, forjada a partir da práxis social, que se pode pensar a historicidade do aparato perceptivo dos indivíduos, apontando, portanto, para o caráter duplo desta mesma conformação: A historicidade do que pode ser dado à sensibilidade do indivíduo – porque é fruto da práxis social – e a historicidade do próprio aparato perceptivo – que é moldado de acordo com a totalidade social vigente. Quando trata da *percepção* a referência de Horkheimer sem dúvida continua sendo Kant e isto fica bem claro quando o autor se refere explicitamente à doutrina do esquematismo:

De acordo com a própria intuição kantiana, as partes principais da dedução e do esquematismo dos conceitos puros do entendimento aqui referidos trazem em si a dificuldade e a obscuridade, as quais podem estar ligadas ao fato de ele representar a atividade supra-individual, inconsciente ao sujeito empírico, apenas na forma idealista de uma consciência em si, de uma instância puramente espiritual. De acordo com a visão teórica geral, possível em sua época, ele considera a realidade não como produto do trabalho social, caótico em seu todo, mas individualmente orientado para objetivos certos. Onde Hegel já vê a astúcia de uma razão objetiva, pelo menos no nível histórico, Kant vê “uma arte oculta nas profundidades da alma humana, cujo manejo verdadeiro nós dificilmente arrancaremos da natureza, colocando-a a descoberto diante dos olhos”. (...) A atividade social aparece como poder transcendental, isto é, como supra-sumo, de fatores espirituais. A afirmação

de Kant de que a eficácia desta atividade está envolvida por uma obscuridade, ou seja, apesar de toda a racionalidade é irracional, não deixa de ter um fundo de verdade. (HORKHEIMER, 1975, p. 135).

Horkheimer claramente identifica a “arte oculta nas profundidades da alma humana” com a determinação histórico-social à qual Kant não pudera atentar. Daí porque, sob o ponto de vista da *primazia do sujeito*, a capacidade da imaginação produtiva em traduzir para o âmbito *sensível* aquilo que é, em sua origem, *discursivo* surge como uma arte oculta na alma humana. Ocorre que, como veremos em *Dialética do Esclarecimento*, não é só a regra de síntese intelectual, isto é, a *categoria* que será legada ao sujeito pela determinação histórico-social, mas, a partir da assunção e da hegemonia da reprodutibilidade técnica, tanto a regra de síntese sensível, isto é, o *esquema*, quanto a própria *síntese* serão imputadas ao sujeito pelos produtos da *Indústria Cultural*, expropriando-o, portanto, daquela parcela de espontaneidade que ainda se poderia encontrar na atividade mental dos indivíduos empíricos e particulares. E aqui é preciso fazer uma observação extremamente importante e que se refere ao modo como o *primado do objeto* se “manifesta” na *Dialética do Esclarecimento*. Segundo Nobre, diferentemente da obra madura de Adorno, neste texto da década de 1940, a determinabilidade da totalidade social sobre o sujeito aparece com tal força que o autor chega mesmo a afirmar que, ao invés de uma relação dialética entre sujeito e objeto, encontramos em *Dialética do esclarecimento* uma relação que, em vários momentos, se aproxima mais de uma subsunção:

Entretanto, não são por isso menos importantes as nuances entre a posição de 1947 e aquelas que transparecem nos escritos posteriores de Adorno, especialmente aqueles da década de 1960. Se Adorno jamais passou em revista sistematicamente as posições expressas na *Dialética do esclarecimento*, também é certo que corremos o risco de não conseguir compreender corretamente as lições de seus últimos textos se não levarmos em consideração o fato de que o desenvolvimento “em direção à integração total está suspenso” (...). Por outras palavras, se o diagnóstico do capitalismo tardio permanece, em suas linhas gerais, o mesmo que sustentava o livro de 1947, algumas das formulações incisivas que dele se seguem não serão mais repetidas por Adorno. E isto é muitas vezes decisivo. Por exemplo, quando se considera que entre indivíduo e sistema social se estabelece uma verdadeira dialética e não simplesmente subsunção, como parece ser o caso de inúmeras passagens da *Dialética do esclarecimento*. E, como se sabe, essa dialética é um dos eixos centrais da obra tardia de Adorno. (NOBRE, 1998, p. 30)⁷⁸.

“O desenvolvimento que diagnosticamos neste livro em direção à integração total está suspenso, mas não interrompido”, afirmam Adorno e Horkheimer em 1969 no prefácio da segunda edição da *Dialética do Esclarecimento* em relação à posição teórica que sustentavam

⁷⁸ Conferir também: NOBRE, 1998, p. 21-58 e p. 149-177.

em 1947⁷⁹. Porém, ao invés de uma “mudança de posição”, aqui nos parece que a diferença existente entre a *Dialética do Esclarecimento* e a obra tardia de Adorno se encontra justamente *no objeto sobre qual texto de 1947 se debruça*. Porque, principalmente nos capítulos dedicados à *Indústria Cultural* e aos *Elementos do Antissemitismo*, não se trata somente de pensar a ‘dimensão dialética estabelecida entre indivíduo e sistema social’, mas sim, de pensar justamente o *momento histórico* em que esta relação pendeu muito mais para a determinação social do que para o indivíduo. Trata-se aqui do período que vai justamente do final do séc. XIX até meados do séc. XX, onde o surgimento e o rápido avanço da cultura de massas baseada na reprodutibilidade técnica e dos regimes políticos totalitários deram ensejo à emergência de uma estrutura social que tendia para “integração total” do indivíduo. Em *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer parecem levar o fenômeno da reificação do pensamento às últimas consequências. Neste contexto, a *Indústria Cultural*, principalmente na figura do rádio e do cinema, surge, para os autores, como uma instância capaz de expropriar até mesmo a própria atividade de síntese dos sujeitos empíricos e particulares.

O Cinema Transcendental

Como se pode observar, na explanação que desenvolvemos no início deste capítulo sobre a *primazia do objeto*, no âmbito da relação dialética entre o sujeito e a objetividade o peso da determinação social sobre os sujeitos empíricos e particulares não é algo que teria se desenvolvido recentemente. Mas, ao contrário, é justamente na relação dialética inerente à *primazia do objeto* que podemos localizar a própria gênese tanto da cultura (objetividade) quanto da subjetividade. Sob este ponto de vista, acompanhamos como o sujeito transcendental kantiano surge como arquétipo das determinações sócio-culturais que eram legadas aos sujeitos empíricos e particulares sob a determinação dos preceitos da moderna sociedade burguesa. Daí, poder-se-ia concluir que, embora as regras de síntese, isto é, as categorias do pensamento, fossem legadas aos sujeitos empíricos e particulares pela totalidade social, a atividade de síntese propriamente dita que é efetuada por estes mesmos sujeitos, embora surgida a partir da própria relação dialética entre sujeito e objeto (aquilo que

⁷⁹ *Dialética do esclarecimento* teve a sua primeira publicação em 1947 quando Adorno e Horkheimer se encontravam exilados no EUA em função da ascensão do nazi-fascismo na Alemanha e da emergência da segunda grande guerra. A nova edição alemã do livro, de 1969, ocorreu quando os autores já haviam retornado do exílio.

denominamos ‘emancipação da espécie’), ainda era algo possível de se executar de forma relativamente espontânea.

O que se verifica, porém, na passagem do século XIX para o século XX é assunção de um modelo de produção da cultura pautado sob os preceitos da reprodutibilidade técnica. Com a emergência deste novo modelo, sob a égide da produção em massa de produtos culturais padronizados, cujo expressivo alcance estava intrinsecamente ligado ao desenvolvimento de meios técnicos capazes de difundir massificadamente seus produtos, emerge também uma nova relação entre a objetividade e os sujeitos empíricos e particulares. A produção cultural em massa a partir de meios técnicos como o cinema e o rádio, para Adorno e Horkheimer, foi capaz de proporcionar a completa integração do sujeito à determinabilidade social expropriando-os até mesmo de sua capacidade de síntese: a “típica expropriação do esquematismo” operada pela *Indústria Cultural* (DUARTE, 2002, p. 97). E isso se faz notar exemplarmente quando nos reportamos à gênese do Filme, tal qual o conhecemos, e que teria ocorrido, justamente, na virada do séc. XIX para o séc. XX.

Podemos afirmar que entre as primeiras exposições públicas realizadas por Antoine Lumière e por Max Skladanowsky em 1895⁸⁰ e a forma *linear* do filme oferecida por Griffith por volta de 1915, algo muito importante aconteceu: *foi nesse interlúdio que o cinema desenvolveu a sua regra específica de síntese*. Segundo Machado, o primeiro cinema é caracterizado pelo “encadeamento descontínuo de vários quadros sucessivos, que funcionam cada um deles como um *tableau* alegórico e autônomo e se sucedem uns depois dos outros de forma mais ou menos arbitrária, separados por imensas elipses temporais.” (MACHADO, 2002, p. 90). Neste contexto do primeiro cinema, os filmes eram bastante curtos, e, em geral, compostos de uma única cena, ou um único quadro. Cabia ao exibidor compor a sequência dos quadros, a partir da exibição de vários pequenos filmes em separado, cuja síntese tinha de ser dada através de uma narrativa exterior à própria lógica sequencial dos quadros, como, por exemplo, na narrativa bíblica da paixão de Jesus Cristo, onde o pré-conhecimento da sequência dos fatos auxiliava o público na composição do quadro geral (MACHADO, 2002, p. 88-90). A apreensão sintética dos quadros num filme por parte do público foi conseguida, no início do sec. XX, através de vários esforços e experimentações cuja orientação já tinha como fim o desenvolvimento comercial e industrial do cinema. Para cumprir esta finalidade, além de investir no melhor desenvolvimento técnico das produções, era necessariamente importante “educar” o público consumidor a fim de que fosse possível apreender

⁸⁰ Sobre estas primeiras exposições conferir: MANNONI, L. A Grande Arte da Luz e da Sombra: arqueologia do cinema. Trad. Asséf. Kfourí – São Paulo: Editoras SENAC e UNESP, 2003. Págs. 405-453.

narrativamente as diferentes *motion pictures* que lhe eram apresentadas. Uma das experimentações mais curiosas estava legada ao papel exercido pelo “conferencista” cinematográfico:

As primeiras imagens cinematográficas eram consideradas “confusas” demais para um público viciado no discurso linear e organizado do teatro e do romance romântico/realista. Num primeiro momento, a entrada nos *nickelodeons* de um público “virgem”, de formação pequeno-burguesa, vai solicitar o concurso de um guia especializado, o conferencista “educativo” (chamado *boin-menteur* em francês e *lecturer* em inglês), cuja função principal é explicar o filme. A introdução desse conferencista, pelo menos nos Estados Unidos, onde a tendência foi quase generalizada, visava, antes de tudo, “elevar o nível” da clientela, fazendo acompanhar as imagens por uma explicação verbal (...). (MACHADO, 2002, p. 91).

Segundo Machado, cabia ao conferencista cinematográfico “colocar ordem no ‘caos’ do primeiro cinema, tornar ‘legível’ a um público ilustrado o quadro ‘confuso’ do filme, orientando o olho para os pontos importantes da imagem no desenvolvimento da narrativa.” (MACHADO, 2002, p. 92). Por um lado, ainda não havia sido desenvolvida uma linguagem específica, distinta, por exemplo, da do teatro, que desse ao filme autonomia narrativa própria. Por outro lado, o próprio público não conhecia outra forma narrativa do que aquela já estabelecida pelo teatro e pelas convenções da linguagem verbal e escrita. Conforme afirma Machado: “Para contar uma história, o cinema dependeu, portanto, nos seus primeiros momentos, de um suporte verbal, já que não o podia fazer ainda com os seus próprios meios.” (MACHADO, 2002, p. 92). A função que o “conferencista” exercia seria por fim substituída pela *montagem*, noção que, como destaca Machado, estava ausente na confecção destes primeiros filmes. Isto porque, segundo o autor:

Os filmes que se pode considerar mais típicos do primeiro período do cinema eram compostos de uma série de quadros autônomos, que correspondiam, por sua vez, mais ou menos, aos “atos” do teatro, separados uns dos outros por cartelas em que se lia o título do quadro seguinte. A câmera em geral não se movia; ela estava sempre fixa e a uma certa distância da cena, de modo a abraça-la por inteiro, num recorte que hoje chamaríamos de “plano geral”. Seu eixo ótico era frontal, perpendicular ao cenário, correspondendo ao ponto de vista de um espectador sentado mais ou menos no meio de uma sala de teatro, ponto de vista que Georges Sadoul identifica como o do *cavaleiro da plateia*, que vê a cena por inteiro, desde a abóbada até a rampa, e cuja localização ideal faz dirigirem-se as linhas de fuga a um ponto no fundo e no meio do cenário. As entradas e as saídas dos atores eram laterais, como no teatro. Também como no teatro, era o deslocamento do ator para dentro ou para fora do cenário que compunha o quadro e não os movimentos de câmera, por enquanto, pouco significativos. A noção de montagem ainda não havia sido assimilada: mudava-se de cena apenas quando a ação seguinte deveria se passar num outro espaço ou num outro tempo, estando isso devidamente explicado nos interlúdios ou comentado pelo conferencista no momento da projeção. (...) Portanto, a passagem de um “plano” a outro (mas ainda

não são “planos” no sentido em que hoje se entende o termo) não pode ser considerada uma *montagem*, mas, como nota Sadoul (...), um truque utilizado como *ersatz* da mudança de cena no teatro. Estamos no terreno da “fotografia animada”, ou como se dizia na época: *motion pictures* (quadros em movimento) entre os americanos e *tableaux vivants* (quadros vivos) entre os franceses. (MACHADO, 2002, p. 92-93).

Segundo Machado é, sobretudo, a frontalidade e a imobilidade da câmera que travestia o primeiro cinema de uma aura de teatro retratado. A tomada feita a partir de um ponto fixo impedia que ações específicas e mais complexas fossem distinguidas pelo público em meio ao desenrolar de várias ações simultâneas. Daí a necessidade de se recorrer a outros recursos para além da sequência dos quadros (seja o conferencista, seja os interlúdios) afim de que o público pudesse apreender o desenrolar da trama no decurso do tempo. Machado nos oferece um exemplo extremamente rico no que se refere à construção ‘tipicamente confusa’ de um quadro. Trata-se da abertura do filme *Tom Tom the piper’s son* (1905) de Billy Bitzer:

(...) vemos aí uma feira cheia de gente circulando para cá e para lá, enquanto no primeiro plano, ocupando grande extensão da cena, uma mulher com um provocativo (para a época) *collant* branco faz acrobacias numa corda bamba. Essa mulher não tem qualquer importância na intriga que está construindo; ela vai mesmo desaparecer definitivamente a partir do “plano” seguinte. No entanto, ela rouba a cena e não é difícil imaginar que deveria atrair para si a maioria dos olhares da platéia, sobretudo da alta majoritária masculina. Aquilo que realmente interessa para o desenvolvimento narrativo do filme – o roubo de um porco e a consequente perseguição ao ladrão – acaba estrangulado na parte inferior do quadro, quase impossível de perceber no meio da confusão da cena, pelo menos para um olhar moderno. Dizemos para o espectador moderno porque nós já estamos acostumados (melhor seria dizer “alfabetizados”) a ver cada tomada organizada em torno de um centro significativo simples e não conseguimos admitir que uma ação complexa como essa possa ser mostrada num único plano. Para nós, essa cena deveria ser construída em fragmentos sucessivos, cada um deles governado por um significativo simples, para que cada tomada pudesse ser imediatamente decifrável pelo espectador, sem ambiguidades e numa primeira olhada (...).” (MACHADO, 2002, p. 96-97)

De fato, é a simultaneidade de uma ação complexa, registrada somente em uma tomada e de um ponto de vista fixo, que torna a construção do quadro confusa para um ‘espectador moderno’. O que este espectador esperaria encontrar aqui seria, ao contrário, uma sequência de vários quadros pequenos, onde a câmera, retirada de seu ponto fixo, pudesse apontar em separado para cada ação importante da trama que, em um ‘quadro confuso’, ocorre de maneira simultânea. Trata-se, portanto, de *linearizar* o que, na “realidade”, seria simultâneo. Segundo o autor, um dos muitos desenvolvimentos que permitiriam a criação de

uma narrativa específica para o cinema se deu por meio do filme “documental” sobre atualidades da época, que auxiliaram na superação do ponto de vista frontal:

A frontalidade era, de fato, uma marca registrada dos primeiros filmes, mas apenas dos filmes encenados em estúdios, como é o caso daqueles de Méliès e Zecca. Para a grande maioria dos documentaristas e operadores de atualidades da época, que trabalhavam em exteriores, essa noção de *tableaux* ou de “cena” (ou seja, a visão frontal) simplesmente não existia. Ao registrar *L’arrive d’un train en gare de la Ciotat* (1895), Lumière não sentiu necessidade alguma de reproduzir a representação frontal, ou seja, de colocar a câmera num eixo perpendicular aos trilhos e ao deslocamento (lateral) do trem. Pelo contrário, ele enquadrava da mesma forma como o faria o viajante situado na plataforma da estação: olhando para o ponto do horizonte de onde o veículo deveria surgir, portanto, num eixo oblíquo em relação ao seu deslocamento, de forma a observar o movimento em termos de profundidade e não de lateralidade. As reconstituições em cenários reais, à moda das atualidades, terão, portanto, um papel fundamental na superação do ponto de vista frontal: elas introduzem no cinema o olhar móvel, correspondente a um sujeito implicado na ação, uma testemunha ocular dos acontecimentos que pouco ou nada se assemelha àquele impoluto e distanciado *cavalheiro da plateia*, ponto de referência do filme de estúdio. O filme documental (ou mais frequentemente a sua simulação) segue as convenções da fotografia e da pintura, em que o conceito de “ponto de vista” é flutuante, ao passo que o filme encenado em estúdio segue as convenções da cena teatral, ou seja, da frontalidade. A novidade que o sistema Griffith introduzirá na nascente narrativa cinematográfica será a fusão das duas correntes: ele vai unir a encenação com o documento, a história fictícia com o efeito de realidade, a diegese com a mimese. (MACHADO, 2002, p. 94-95).

A contribuição dada por Griffith foi o corolário de várias experiências cinematográficas realizadas desde 1895 até que se conseguisse, através da montagem, *linearizar* as disposições dos quadros, de forma que o público apreendesse o filme de forma narrativa. Machado destaca que o modelo seguido para construção da síntese dos quadros no cinema foi o da linguagem (tanto escrita quanto verbal), capaz de decompor um complexo de ações simultâneas de forma linear. Conforme destaca o autor esse “processo de linearização é tão óbvio para nós, espectadores modernos, que se torna até difícil deixar de entendê-lo como ‘natural’ e inevitável. No entanto ele é resultado de uma convenção que se cristalizou ao longo de uma sucessão infinita de filmes” (MACHADO, 2002, p. 101). Em contraposição ao exemplo do “roubo do porco”, que compunha a abertura do filme de Billy Bitzer de 1905, encontramos em Machado outro exemplo cinematográfico, este, porém, já da década de 1950, que mostra bem como um complexo de ações simultâneas pode ser disposto linearmente. Trata-se de uma famosa sequência da segunda versão do filme *the man who knew too much* (*O homem que sabia demais*/1956), de Alfred Hitchcock, que encena uma tentativa de assassinato durante um concerto no Royal Albert Hall em Londres. Acompanhemos a descrição do autor:

A situação é bem conhecida: um espião, encarregado de matar um embaixador estrangeiro, recebeu instruções para disparar o tiro exatamente no momento em que fosse dado o único toque de címbalos da partitura. Jo, a mulher do doutor Mackenna, estava presente na sala de concerto e conhecia o plano do assassino, mas não podia avisar as autoridades, pois seu filho estava preso nas mãos dos conspiradores. Quando se aproxima o momento da entrada dos címbalos (a partitura com a única nota nos é mostrada), a mulher entra em crise: não sabe se alerta as pessoas do crime que se vai cometer ou se cala e salva seu filho. Quando batem os pratos, a única coisa que ela pode fazer, no auge da tensão, é dar um grito de desespero. O grito, todavia, assusta o assassino, exatamente no momento em que ele atira, fazendo-o errar o alvo. A bala apenas fere o braço do embaixador. Ora, o que ocorre no momento em que soam os címbalos é um caso típico de simultaneidade: os instrumentos se chocam *ao mesmo tempo* em que a mulher grita, *ao mesmo tempo em que* o assassino atira e *ao mesmo tempo em que* o embaixador recebe a bala no braço. (MACHADO, 2002, p. 101-102).

Machado destaca aqui que, caso uma cena como essa tivesse ocorrido na realidade e um fotógrafo bem localizado pudesse visualizar toda trama, disparando sua câmera fotográfica no exato momento do ‘soar dos címbalos’, ele faria congelar toda cena em único fragmento de tempo, expondo toda a situação de forma simultânea. Mas aqui, é justamente o modo *linear* como a situação é disposta que a torna passível de ser apreendida pelo espectador. Conforme observa Machado, se Hitchcock tivesse composto esta cena na forma do quadro primitivo do primeiro cinema o ‘espectador moderno’ simplesmente não conseguiria acompanhar a trama que ali estava se desenrolando: “quem prestasse atenção nos címbalos do palco não veria a mulher que estava colocada no anfiteatro, nem o assassino que estava em uma das galerias, muito menos o embaixador sentado num camarote do lado oposto ao do assassino” (MACHADO, 2002, p. 102). Foi necessário, portanto, que Hitchcock desmembra-se aquilo que, na “realidade”, teria acontecido de forma simultânea para que o espectador pudesse compreender a trama:

Portanto, para mostrar de forma inteligível e inequívoca uma ação que se passa num único intervalo de tempo, Hitchcock precisou desmembrá-la em instantes sucessivos: primeiro, mostrou um *close-up* da mulher gritando; depois, um primeiro plano do assassino disparando sua arma e se desconcertando com o erro; em seguida, o percussionista batendo os címbalos; finalmente, o susto do embaixador e de sua comitiva. Mas está claro que isso que o cinema mostra como uma sequência temporal na verdade é uma forma de ‘escrever’ a simultaneidade, da mesma maneira como a linguagem verbal, para descrever o mesmo acontecido, deve necessariamente linearizá-lo num sintagma (em linguagem verbal diríamos: ‘quando os címbalos soaram, a mulher gritou, fazendo com que o assassino errasse o alvo...’, ou seja, uma coisa de cada vez, desfiando-se numa sequência, como um romance). Isso é exatamente o que chamamos a *linearização do signo icônico* e a construção de uma sequência diegética pelo desmembramento dos elementos da ação em fragmentos simples e unívocos, *os planos*. (MACHADO, 2002, p. 102).

Por outro lado, conforme observa o autor, esta necessidade surge somente por “ocasião da entrada no *nickelodeons* do público pequeno-burguês e ilustrado, esse publico incapaz de perceber qualquer coerência na ‘confusão’ do quadro primitivo” (MACHADO 2002, p. 101). Machado ainda destaca que a “raiz dessa incapacidade, está no peso de toda tradição verbal, segundo a qual só pode entrar no domínio dos signos e ganhar sentido aquilo que se encontra linearizado, conforme o modelo significante por excelência: a linguagem escrita.” (MACHADO, 2002, p. 101). Note-se, portanto, que não somente a produção cinematográfica precisou desenvolver padrões narrativos capazes de prender a atenção do publico, como também foi preciso que o publico adaptasse o seu aparto perceptivo de modo que não só as imagens mais a própria sequência de imagens fizesse sentido por si só. A adaptação, de acordo com a dinâmica materialista que descrevemos por meio da tese do *primado do objeto*, foi se realizando em conformidade com a regra de síntese desenvolvida e fornecida pelo próprio filme, que chega à concepção de sua forma sintética por excelência por volta de 1915 com Griffith. De acordo com Machado, a regra de síntese específica do cinema tinha por cânone tanto a *linearidade* da forma linguística quanto *categorias mais gerais* tais como, por exemplo, as de causa e efeito:

Mas é preciso notar ainda que essa sequência linear tem também uma função demonstrativa (...). A sucessão dos planos é montada como as premissas e as conclusões de um teorema, a ordem dos fatores determinando o produto. Essa lógica que subjaz à sucessão foi uma das descobertas mais remotas dos primeiros cineastas e um fator determinante da tendência rumo à linearização narrativa. Pois, a bem dizer, o corte e a mudança de posição da câmera para se aproximar ou se afastar do motivo nem sempre eram determinados pela necessidade de se ver mais e melhor o que acontece numa cena. Eles tornavam possível também descrever a ação em termos de causa e efeito, ação e reação, anterioridade e posterioridade, numa palavra, analisa-la com a lógica dissecatória da decupagem. (MACHADO, 2002, p. 103).

Chamamos a atenção aqui para o fato de que as categorias de síntese a que a produção cinematográfica recorreu para dar linearidade à suas produções são retiradas justamente daquele mesmo âmbito da totalidade social onde Kant encontrou as categorias do sujeito transcendental, a saber, na linguagem e nas categorias gerais da sociedade burguesa. Por outro lado, deve-se destacar aqui uma característica essencial ao Filme e que tem sua gênese intimamente ligada à adoção da *linearidade* como regra de síntese peculiar ao cinema: Na medida em que o filme veio a se constituir como uma *síntese de imagens* a partir de categorias gerais, a regra de síntese que o cinema imputa ao público em cada filme específico é já um *esquema*, isto é, uma regra de síntese do tipo discursiva, porém, já “sensibilizada”.

Entretanto, não é somente a regra de síntese discursiva (a categoria) e a regra de síntese empírica (o esquema) que, não só o cinema, mas a *Indústria Cultural* entrega (coercitivamente) ao público em geral. Muito dos seus produtos e, entre eles, especialmente o cinema, entregam a própria síntese empírica de acordo com o padrão pré-estabelecido. Como observa Duarte (2003b, p. 50), a cultura massificada não é “cultura feita pela massa para seu próprio consumo, mas um ramo de atividade econômica, industrialmente organizado nos padrões dos grandes conglomerados típicos da fase monopolista do capitalismo (...)”, o que aponta para uma relação descendente, de cima para baixo, onde o que é consumido do ponto de vista da cultura é sempre imposto pelos detentores do capital de produção cultural. O evidente sucesso comercial do cinema e do rádio advém, dentre outros fatores, simplesmente do fato de que seus produtos entregam ao cliente, antecipadamente, o trabalho mesmo de síntese das percepções. Ao mesmo tempo, isto só é possível porque a síntese que é entregue ao sujeito/cliente confirma, por sua vez, o próprio *status quo* na medida em que concorda com as categorias reificadas e padronizadas legadas à faculdade do entendimento dos indivíduos pelo peso da determinação social. Segundo Adorno e Horkheimer:

Kant antecipou intuitivamente o que só Hollywood realizou conscientemente: as imagens já são pré-censuradas por ocasião de sua própria produção segundo os padrões do entendimento que decidirá depois como devem ser vistas. A percepção pela qual o juízo público se encontra confirmado já estava preparada por ele antes mesmo de se seguir. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 72).

Para Adorno e Horkheimer, é exatamente uma síntese pré-fabricada, consonante com os padrões sociais já estabelecidos, que o cinema e o rádio entregam aos seus clientes. Ora, na medida em que o entendimento atua de acordo com as regras de síntese que lhe são legadas pela objetividade, a síntese pré-fabricada oferecida pela indústria cultural simplesmente fecha o ciclo da expropriação da espontaneidade. Duarte, referindo-se justamente à passagem que acabamos de citar, afirma que ali os autores “se referem a uma espécie de ‘esquematismo’ levada a cabo por todo o sistema industrial de produção, de modo que a pré-elaboração das imagens para que o material sensível se torne inteligível ao entendimento, é assumida a priori por todo o sistema”. (DUARTE, 2002, p. 96). Porém, ainda segundo Duarte, “essa prática culmina, de fato, com o procedimento de produção fílmica consagrado por Hollywood”. (DUARTE, 2002, P. 96). Tal como afirmara Benjamin, é o cinema que melhor tipifica a mudança ocorrida na percepção dos indivíduos com o advento da reprodutibilidade técnica. Porém, diferentemente de Benjamin, podemos afirmar, a partir dos elementos elencados por Adorno e Horkheimer em sua crítica da produção cultural massificada, que é justamente o

cinema que mais eficientemente atuou no processo de expropriação da espontaneidade das capacidades mentais dos indivíduos, expropriando-os até mesmo de sua capacidade de sintetizar os dados sensíveis.

Como já vínhamos argumentando, a *Indústria Cultural*, especialmente na forma do cinema, não impõe somente a regra de síntese (o esquema e a categoria) para a apreensão de seus produtos, mas também e principalmente, fornece a própria síntese objetiva que deverá concordar com as regras previamente estabelecidas e difundidas massificadamente. Ora, na medida em que a própria síntese objetiva é oferecida ao sujeito, a este não resta mais nada do que reproduzir aquilo que lhe é imputado persistentemente, de forma reiterada, pelos *mass media*. No capítulo sobre a *Indústria Cultural* da *Dialética do Esclarecimento* Adorno e Horkheimer afirmam explicitamente que a capacidade de esquematizar é tomada do sujeito pela indústria:

A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente. Na alma devia atuar um mecanismo secreto destinado a preparar os dados imediatos de modo a se ajustarem ao sistema da razão pura. Mas o segredo está hoje decifrado. Muito embora o planejamento do mecanismo pelos organizadores dos dados, isto é, pela indústria cultural, seja imposto a esta pelo peso da sociedade que permanece irracional apesar de toda racionalização, essa tendência fatal é transformada em sua passagem pelas agências do capital do modo a aparecer como o sábio desígnio dessas agências. Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, P. 103).

Como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, para Kant o esquematismo se traduz na capacidade da *imaginação produtiva*, através da *síntese especiosa*, atuar na conformação dos dados sensíveis de modo a torna-los passíveis de serem pensados pelo entendimento e concatenados em juízos lógico-discursivos. É justamente esta operação que, de antemão, é oferecida aos indivíduos pela indústria cultural e, em especial, pelo cinema. *O cinema entrega ao espectador não somente a regra de síntese, ou seja, o esquema em conformidade com a categoria, mas também, a próprio dado empírico já sintetizado no tempo através montagem e no espaço através da fotografia, tudo isso em conformidade com padrão pré-estabelecido – com a fotografia subordinada à montagem, assim como, em Kant, o espaço estava subordinado ao tempo.* Neste sentido, o cinema expropriaria do sujeito atividade mesma de síntese operada pela *imaginação produtiva*, isto é, a *síntese especiosa*, e, portanto, isenta o sujeito de operar a síntese objetiva, expropriando-o, portanto, de sua capacidade de esquematizar. Ele relega a atividade perceptiva do sujeito somente ao âmbito

da *imaginação reprodutiva*. Ora, na medida em que o cinema exige o sujeito da atividade de síntese no âmbito da sensibilidade, e ao mesmo tempo, remete o entendimento à regra de síntese previamente estabelecida pela sociedade em geral e reproduzida incessantemente pelos próprios *mass media*, conseqüentemente, passa a oprimir a atividade espontânea das faculdades mentais, desativando, em ultima instância, a própria *apercepção transcendental*.

É por isso que, diante da tela do cinema, assistimos aos filmes distraídos. Isto simplesmente quer dizer que estamos distraídos de nós mesmos, na medida em que estamos eximidos de sintetizar as nossas percepções. O sujeito, tal como Kant o concebeu, era definido, sobretudo, pelo poder de sintetizar a experiência. A ideia mesma de *Eu*, em Kant claramente vinculada à *apercepção transcendental*, tinha, por isso mesmo, sua evidencia e atualidade garantidas pela atuação sintética das faculdades subjetivas. Com o advento da reprodutibilidade técnica, intrinsicamente vinculada à emergência de uma sociedade em que as regras e os padrões são dados pelo modo de produção capitalista e pela técnica positivista, *o sujeito converte-se em mero individuo*, cujo pensamento e comportamento integram-se aos modelos padronizados, massificada e reiteradamente difundidos, suprimindo sobremaneira a possibilidade de uma atividade propriamente subjetiva. Ora, é justamente isso que configura a especificidade do prazer experimentado diante de um produto cultural: o prazer da distração. Somente distraídos de nós mesmos é possível suportar o ritmo de vida imputado a cada indivíduo na sociedade tardo-capitalista⁸¹.

Indo um pouco mais além, lembremos que na teoria kantiana a atividade de esquematizar exercia papel preponderante na formação dos dados empíricos para que estes pudessem ser subsumidos em juízos. Estes juízos, por sua vez, expressavam a mesma função sintética encontrada nas categorias do entendimento. Na medida em que, por um lado, a indústria reproduz a regra de síntese determinada pelo todo social na forma da linguagem em seus produtos e fornece seus *esquemas* de acordo com estas regras (as categorias), e, por outro lado, entrega a síntese pronta de acordo com o padrão pré-estabelecido, o próprio juízo fica condicionado ao padrão que é imposto. Sob este ponto de vista, o consumidor costuma destes produtos os avaliará na medida exata do padrão que a própria indústria imputou ao seu juízo. Quando o produto oferecido pela indústria não se conforma ao padrão produzido e

⁸¹ Aqui nos parece importante fazer uma observação. É evidente que as produções cinematográficas industrialmente concebidas suscitam inúmeros outros tipos de prazeres além daquele que pode ser auferido da *distração*. Porém, tendo em vista a especificidade da análise que propomos neste trabalho, a saber, uma análise que tem em vista somente o efeito das relações espaço-temporais (instanciadas na forma da fotografia e da montagem) das produções cinematográficas sobre o público, o fenômeno da *distração* nos parece traduzir bem que tipo de prazer pode ser auferido a partir da ausência momentânea da atividade de síntese por parte do espectador.

reiteradamente difundido de forma massiva pela própria indústria, o consumidor tenderá fortemente a avalia-lo negativamente. Segundo Rodrigo Duarte:

(...) no texto específico sobre a “indústria cultural”, observa-se que é a partir da “relação a objetos”, mencionada por Kant, que Horkheimer e Adorno se apropriam do conceito de esquematismo, no sentido de mostrar em que medida uma instância exterior ao sujeito, industrialmente organizada no sentido de proporcionar rentabilidade ao capital investido e de garantir ideologicamente a manutenção do status quo, usurpa dele a capacidade de interpretar os dados fornecidos pelos sentidos segundo padrões que originariamente lhe eram internos. (...).

Com isso, os autores apontam para uma espécie de previsibilidade quase total nos produtos da indústria cultural (no limite, isso se estenderia a toda forma de vida no capitalismo tardio), a qual é forjada pela típica expropriação do esquematismo. (DUARTE, 2002, p. 96-97)⁸².

Sob este ponto de vista, o cinema aparece como uma instância exterior ao sujeito capaz não somente de fornecer os padrões perceptivos para os seus produtos, mas também, capaz de fornecer o próprio dado empírico em conformidade com o padrão pré-estabelecido, sendo, portanto, condição de possibilidade de sua experiência e relegando o sujeito a mero reprodutor do *establishment*: Um transcendental para o sujeito, e, portanto, um *cinema transcendental*. De fato, Adorno e Horkheimer reforçam este ponto de vista ao afirmarem claramente que o filme, especialmente a partir do surgimento do filme sonoro, atrofia a espontaneidade e a imaginação do espectador:

Atualmente, a atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural não precisa ser reduzida a mecanismos psicológicos. Os próprios produtos – e entre eles em primeiro lugar o mais característico, o filme sonoro – paralisam essas capacidades em virtude de sua própria constituição objetiva. São feitos de tal forma que sua apreensão adequada exige, é verdade, presteza, dom de observação, conhecimentos específicos, mas também de tal sorte que proíbem a atividade intelectual do espectador, se ele não quiser perder os fatos que desfilam velozmente diante de seus olhos. O esforço, contudo, está tão profundamente inculcado que não precisa ser atualizado em cada caso para recalcar a imaginação. Quem está tão absorvido pelo universo do filme – pelos gestos, imagens e palavras –, que não precisa lhe acrescentar aquilo que fez dele um universo, não precisa necessariamente estar inteiramente dominado no momento da exibição pelos efeitos particulares dessa maquinaria. Os outros filmes e produtos culturais que deve obrigatoriamente conhecer tornaram-no tão familiarizado com os desempenhos exigidos da atenção, que estes têm lugar automaticamente. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 104-105).

O automatismo da percepção reflete claramente o poder de conformação da totalidade social sobre o sujeito, tal qual vínhamos admitindo até aqui a partir da tese da *primazia do objeto*. Mas a “novidade” que desponta com a chegada da era da reproduzibilidade técnica é

⁸² Conferir também: DUARTE 2003b, p. 54-55.

que a produção cultural padronizada passa a ser difundida massificada e reiteradamente, por vários tipos de *mass media*, com a intenção deliberada de tornar os indivíduos consumidores compulsivos de seus produtos. Ora, somente quando o sujeito não puder ter mais nenhuma autonomia sobre suas faculdades mentais, somente quando a lógica pré-fabricada, industrialmente padronizada e difundida alcançar o estado pleno de naturalidade, de *segunda natureza*, é que os objetivos comerciais da *Indústria Cultural* poderão ser plenamente alcançados: a ‘integração total’ dos indivíduos é o seu maior objetivo comercial. Na sociedade atual, alia-se o trabalho padronizado, com uma educação padronizada⁸³, e momentos de lazer também padronizados. Talvez a ‘integração total’, tal como os autores previam em 1947, mas que ainda não veio se confirmar, seja um horizonte próximo. Com certeza ela parece ser uma estratégia comercial, uma meta a ser batida pela indústria. Felizmente a cultura ainda fornece focos de resistência, e, curiosamente, em muitos dos casos produz e difunde suas produções com o mesmo aparato técnico, com os mesmos *mass media* e a partir do mesmo modelo comercial que a indústria desenvolveu. E é sobre estas produções, especialmente no que tange ao cinema, e a suas relações com o aparato perceptivo dos indivíduos que nos debruçaremos no final do terceiro capítulo desta dissertação. Antes, porém, iremos propor um inusitado retorno a Kant.

Observações Finais.

Como já observamos, os próprios autores reconheceram em 1969 que a ‘integração total’ do indivíduo ainda não tinha se completado, mas, ao mesmo tempo, não negaram que ela continuasse sendo uma possibilidade real (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 9-10). Mas aqui parece haver, sobretudo, o reconhecimento de que o peso dado à totalidade social em *Dialética do Esclarecimento* parecia por demais desequilibrado, principalmente quando a comparamos com escritos posteriores de Theodor Adorno. De qualquer maneira, a pergunta que se coloca é de como é possível, sob o peso de uma totalidade tão avassaladora, escapar à determinabilidade social, isto é, escapar à *completa adaptação* já que, em certa medida, alguma adaptação é não só inevitável como também necessária – o que nos parece ter sido bem exemplificado a partir do tratamento que demos ao fenômeno da *linguagem* em geral. Ademais, esta questão se mostra especialmente interessante tendo em vista o próprio diagnóstico desenvolvido em *Dialética do Esclarecimento*, porque, se a possibilidade de

⁸³ Sobre este tema, conf. DUARTE, 2003a.

escapar à ‘integração total’ não subsistisse, poderíamos chegar à conclusão absurda de que os próprios autores não teriam condições de elaborar a crítica que empreenderam. A resposta à questão, evidentemente, encontra-se na própria dialética ente sujeito e objetividade, tal como vimos na tese sobre a *primazia do objeto*. A isso, porém, alinha-se a pergunta sobre quais condições dentro da sociedade tardo-capitalista esta dialética pode favorecer mais ao sujeito do que ao *status quo*.

É tendo em vista estas duas perguntas que propomos, no terceiro capítulo desta dissertação, um retorno a Kant, porém, agora sob a luz da *primazia do objeto*. Porque, se sob o ponto de vista da *primazia do objeto* as regras de síntese são legadas ao sujeito pelo peso da totalidade social, pelo peso determinista da linguagem, etc., o que ocorreria no âmbito da subjetividade quando o sujeito se depara com algo cuja regra de síntese ainda não foi lhe apresentada? Qual rumo tomaria as faculdades mentais diante de tal equívocidade?

Em sua *Terceira Crítica*, Kant mobiliza os elementos subjetivos que se põem a trabalhar quando a objetividade oferece ao sujeito algo cuja regra de síntese o entendimento não consegue fornecer. Neste *livre jogo* das faculdades mentais em busca de uma regra de síntese – que não pode ser encontrada – surge, segundo Kant, o sentimento do *belo* e do *sublime*. Esta atividade se apresenta na *Terceira Crítica* kantiana como eminentemente reflexiva, e aponta para um uso intenso e espontâneo da *imaginação*, agora livre da determinação da faculdade do entendimento. Tendo em vista, porém, a transposição operada pela tese da *primazia do objeto* para o âmbito da determinabilidade social das *categorias* que Kant havia hipostasiado no sujeito, cabe se perguntar se o *juízo de gosto* kantiano não poderia apontar, justamente, para o momento em que o sujeito mais intensamente julga a objetividade com suas próprias forças, já que, segundo Kant, no *juízo de gosto* a “imaginação esquematiza sem conceitos”. Do ponto de vista materialista dialético, tal afirmação poderia ser traduzida da seguinte forma: no *juízo de gosto* a imaginação pode esquematizar sem auxílio das regras de síntese legadas ao sujeito – seja pela linguagem, seja por alguma outra instância da totalidade social. É sobre este ponto de vista também que, para nós, o cinema poderia se apresentar em sua face mais emancipatória: Um cinema singular, concebido como arte, e que não segue estritamente as convenções cunhadas pela indústria.

CAPÍTULO III

A MEDIAÇÃO OBJETIVA NA EXPERIÊNCIA DO SUJEITO CONSIGO MESMO: FIM, FINALIDADE, REFLEXÃO E PRAZER. SOBRE A POSSIBILIDADE DE UM CINEMA DIALÉTICO.

O terceiro capítulo desta dissertação apresenta-se como uma mera hipótese sobre a possibilidade de pensar a experiência cinematográfica sobre um viés distinto daquele apresentado por Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*, sem sairmos, porém, do marco teórico traçado pela *primazia do objeto*. Isto porque, a descrição da experiência cinematográfica constante naquele trabalho parece simplesmente ignorar tudo aquilo que as vanguardas cinematográficas ofereceram como possibilidade formal para a produção de filmes. Trata-se aqui de pensar um tratamento dos elementos espaço-temporais do filme, isto é, da fotografia e da montagem, como distinto daquele cunhado e reproduzido incessantemente pela indústria. Como lá, na *Dialética do Esclarecimento*, a questão foi posta em termos da expropriação da capacidade de esquematizar, tendo, portanto, como foco privilegiado de nossa análise a experiência de conhecimento, tal qual desenvolvida por Kant em sua primeira *Crítica*, aqui, neste terceiro capítulo, proporemos a discussão tendo como foco privilegiado outra parte da doutrina kantiana, que tem por característica central distinguir-se da experiência do conhecimento, a saber, *a teoria do gosto*.

A *teoria do gosto* Kantiana compõe a primeira parte de sua terceira *Crítica*: a *Crítica da Faculdade de Julgar*. Nos interessa aqui, sobretudo, a distinção Kantiana entre *juízos teóricos* e os *juízos de gosto*. Os primeiros são o objeto de análise da primeira *Crítica* Kantiana, da qual tratamos no primeiro capítulo desta dissertação. Já os *juízos de gosto* serão o objeto de análise da primeira parte da terceira *Crítica* kantiana, da qual nós nos ocupamos agora. Como se verá mais a frente, os *juízos de gosto*, diferentemente dos *teóricos*, não tem em vista a determinação de objetos por meio de conceitos e seus esquemas. Ao contrário, em sua terceira *Crítica*, Kant descreve estes *juízos* como *meramente reflexionantes*, que, ao invés de se reportarem aos objetos da experiência, têm em vista os estados subjetivos de quem julga. Ao fim e ao cabo, Kant dirá que em um *juízo de gosto*, a *imaginação esquematiza sem conceitos*, e é esta afirmação que poderá nos levar a pensar, sob o ponto de vista da *primazia do objeto*, uma experiência cinematográfica que, ao invés de suprimir a espontaneidade das faculdades mentais do sujeito, acaba promovendo suas instâncias críticas e reflexivas.

Para cumprir este objetivo, porém, durante quase toda a totalidade deste capítulo trataremos de expor, de forma breve, a *teoria do gosto* kantiana. Aqui o objetivo principal é entender como, em um juízo de gosto, a imaginação pode esquematizar sem conceitos, porque é esta ideia que nos permitirá, ao fim do capítulo, pensar a experiência cinematográfica sob outro viés. Porém, para alcançarmos este fim, se torna necessário percorrer o itinerário argumentativo proposto por Kant nas duas *introduções* que ele elaborou para sua terceira *Crítica*. São nestas introduções, cujo argumento, à primeira vista, parece confuso (até mesmo obscuro) e completamente desvinculado da temática do gosto, da beleza e da arte, que estão as bases teóricas para se entender o alcance daquilo que será afirmado por Kant no tratamento específico que ele dará aos juízos de gosto. Noções como as de *fim*, *finalidade*, *reflexão* e *prazer*, que perfazem o caminho da argumentação kantiana nas *introduções* à sua terceira *Crítica*, nos permitirão, mais a frente, entender mais claramente o que pode significar esquematizar sem conceitos. Neste terceiro capítulo, porém, trataremos somente da *Segunda Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar*, que foi publicada conjuntamente com a terceira *Crítica*, na medida em ali Kant acaba por apresentar seus argumentos de forma mais suscita. Antes, porém, trataremos aqui da temática da *reflexão* na primeira e na terceira *Críticas*, na medida em que ela cumpre um papel extremamente importante na *teoria do gosto* kantiana. Este tratamento mais amplo, seguido dos argumentos expostos por Kant na *Segunda Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar*, nos permitirão entender qual é a especificidade dos *juízos de gosto*, que são *reflexionantes*, em oposição aos *juízos teóricos*, que são *determinantes*. Esta distinção é crucial para o argumento que se pretende desenvolver neste terceiro e último capítulo.

Crítica e reflexão.

Não são poucos os pesquisadores que consideram como proscrita a teoria kantiana do *Gosto* (*Geschmack*). De fato, muitos dos preceitos elencados por Kant em sua *Terceira Crítica* nos parecem ultrapassados e até mesmo inadequados quando tentamos aplicá-los às produções culturais contemporâneas. Como destaca Virgínia Figueiredo (2008, p. 34) noções como *beleza* (*Schönheit*) e *gênio* (*Genie*) não parecem mais serem predicados adequados para uma produção cultural onde *tudo pode ser arte* – e, portanto, não somente objetos considerados ‘belos’ – e onde *qualquer um* pode ser artista – o que aponta para um contexto onde a genialidade supostamente não seria mais um pré-requisito necessário para elaboração

de produtos culturais. Em que pese o tom exagerado destas críticas, onde, um levantamento mais acurado da posição expressa por Kant em sua terceira *Crítica* poderia facilmente desfazer muitos mal-entendidos, há de se convir que não é fácil transpor as categorias do *Gosto* kantiano para nossa atual realidade. Porém, como também destaca Figueiredo (2008, p. 34-35), há algo intrínseco à teoria do *gosto* kantiana que, definitivamente, não só parece ser extremamente atual como também necessário ao ajuizamento das produções culturais contemporâneas, a saber: as noções de *crítica* e *reflexão*. Noções essas que atravessam, sem sombra de dúvida, todo o projeto crítico kantiano e que não se restringem, portanto, somente à sua *Terceira Crítica*.

De fato, é facilmente possível associar estas duas noções quando tomamos o projeto crítico kantiano como um todo. Antônio Marques (2002, p. 43) observa que a natureza crítica da filosofia kantiana “passa em grande parte pela avaliação do conceito de *reflexão* ou das formas que esse conceito adquire em momentos distintos das suas obras”. Neste sentido, o autor aponta a ocorrência de, pelo menos, três formas de *reflexão* na obra kantiana: a *reflexão lógica*, a *reflexão transcendental* e a *mera reflexão*. É a partir desta distinção que Marques oferece uma crítica à posição defendida por Longuenesse em *Kant and the Capacity to Judge* (LONGUENESSE, 2000). Marques observa que a autora claramente identifica os três tipos de *reflexão* na forma de uma ‘*reflexão generalizante*’, que alcançaria, por fim, o modo da argumentação kantiana como um todo. Sobretudo, no que tange a abordagem proposta por Longuenesse do Apêndice à *Analítica dos Princípios da Crítica da Razão Pura*, denominado por Kant “*da Anfibologia dos conceitos de reflexão*”, Marques observa que a autora claramente identifica a *reflexão transcendental* com a *reflexão Lógica* (LONGUENESSE, 2000, p. 122-127). Segundo Marques, “esta identificação entre os conceitos de reflexão lógica geral e da lógica transcendental retira o significado crítico à atividade de reflexão, referida muito claramente por Kant como ‘um dever ao qual não pode subtrair-se todo aquele que pretende a priori julgar algo sobre as coisas.’” (MARQUES, 2002, p. 48). Como veremos, Marques identifica a *reflexão transcendental* com a possibilidade mesma de um projeto crítico, tal como Kant o desenvolveu. Neste sentido, diferentemente de Longuenesse, Marques distingue a *reflexão lógica* da *reflexão transcendental* descritas na *Anfibologia dos conceitos de reflexão*, atribuindo à primeira o mesmo papel que Kant lhe teria legado na *Lógica Jäsche*.

Neste sentido, a *reflexão lógica*, como observa Marques (2002, p. 45) teria sido descrita por Kant na seção 6 do primeiro capítulo da *Lógica Jäsche*, onde podemos encontrar

“um conceito de *reflexão lógica* que corresponde à explicação da origem dos conceitos empíricos”. Trata-se dos três atos lógicos de *comparação*, *reflexão* e *abstração*:

Para fazer conceitos a partir de representações, é preciso, pois, poder *comparar*, *refletir* e *abstrair*, pois essas três operações lógicas do entendimento são as condições essenciais e universais da produção de todo conceito em geral. Eu vejo, por exemplo, um pinheiro, um salgueiro e uma tília. Ao comparar antes de mais nada estes objetos entre si, observo que são diferentes uns dos outros no que respeita ao tronco, aos galhos, às folhas e coisas semelhantes; mas, em seguida, eu reflito apenas sobre aquilo que eles possam ter em comum entre si, o tronco, os galhos, as folhas eles próprios, e, se eu abstraio do tamanho, da figura dos mesmos e assim por diante, obtenho um conceito da árvore. (Jäsche Logik, AK 94 e 95/Pág. 112).

Neste contexto, a *reflexão* aparece como o segundo dos três atos lógicos necessários para a formação de *conceitos empíricos*. Diferentemente dos *conceitos puros* do entendimento, ou *categorias*, que, segundo Kant, não podem ser abstraídas da experiência empírica, mas, ao contrário, são condição de possibilidade desta mesma experiência, os *conceitos empíricos* são obtidos, segundo Kant, a partir da *comparação*, *reflexão* e *abstração* de características semelhantes presentes em objetos distintos – como no caso do conceito de *árvore* descrito acima.

Longuenesse, por seu turno, afirmava que a apresentação cronológica destas operações deveria ser considerada implausível, e, neste sentido, o segundo ato lógico implicado na operação de obtenção de conceitos empíricos, a saber, o ato de *reflexão*, não poderia ser tomado isoladamente. Segundo a autora:

A “comparação” de troncos, folhas, etc., que faz um levantamento dessas diferenças, não é anterior à “reflexão” e a “abstração”. Ao contrário, ela pressupõe o esforço para *refletir* as semelhanças entre os elementos comparados e para *abstrair* de suas diferenças (deixando-as de fora). Reflexão e abstração não são operações que se seguem à comparação e são dependentes dela; ao contrário, cada uma depende da outra e todas procedem simultaneamente. De fato, somente na medida em que a comparação é conjugada com as duas outras operações é que pode ser orientada, desde o início, para a representação universal, isto é, a produção de um conceito. Assim, o que nós podemos chamar “comparação universalizante” se difere da simples comparação estética precisamente pelo fato de que ela é inseparável da reflexão e da abstração. A comparação *estética* é a comparação de intuições – isto é, representações singulares, no que diz respeito à sua situação espaço temporal. A comparação *universalizante* é a comparação de características universais *que são originadas pelo ato mesmo de comparação*: “nós comparamos somente aquilo que é universal na regra de nossa apreensão [das *Allgemeine der Regel unserer Auffassung*]. Por exemplo, vê-se um broto, então se tem a representação de uma árvore; um alongamento retangular torna-se o pensamento de um quadrado [*gibt Anlaß zum Quadrat*]” (LONGUENESSE, 2000, p. 116)⁸⁴.

⁸⁴ The “comparison” of trunks, leaves, etc., which takes stock of their differences, is not temporally prior to “reflection” and “abstraction”. Rather, it presupposes efforts to *reflect* the similarities among the elements compared and *abstract from* (leave out) their dissimilarities. *Reflection* and *abstraction* are not operations that

Como se pode notar, Longuenesse recorre, no fim desta passagem, a um trecho das *Reflexionen* kantianas (Refl. 2880 – AK. XVI, 557) para subsidiar seu ponto de vista. A autora argumenta no sentido de que o ato de comparação implicado na formação de conceitos empíricos, descrito na seção 6 do primeiro capítulo da *Lógica Jäsche*, tem de atuar simultaneamente aos atos de reflexão e abstração que também estão implicados nesta mesma operação, se tem vista uma representação universal, isto é, a formação de um conceito. Ocorre que, segundo Longuenesse, quando se trata da formação de um conceito, o que está sendo comparado não é a mera intuição particular de um determinado objeto, mas sim, *aquilo que é universal na sua regra de apreensão*. A esta operação, Longuenesse chama de *comparação universalizante*, isto é, a obtenção de um conceito comum através da comparação de objetos de acordo com suas semelhanças e diferenças, refletindo sobre suas características semelhantes e abstraindo de suas diferenças (LONGUENESSE, 2000, p. 118)⁸⁵. Neste sentido, Longuenesse afirma que a *regra de apreensão* que se põe a ser comparada é um *esquema*:

Agora, a “regra de apreensão” é o esquema. Comparar representações a fim de formar conceitos é, portanto, comparar esquemas. E comparar esquemas por meio dos três atos conjuntos de comparação, reflexão e abstração, é, antes de tudo, *gerar* esses esquemas. Assim o esquema resulta do ato mesmo de comparação universalizante do qual ele é o objeto. Várias representações devem ser comparadas umas com as outras de modo que diferentes esquemas, regras de apreensão, possam

follow comparison and are dependent on it; rather, each depends on the others and all proceed simultaneously. Indeed, only insofar as comparison is conjoined with two others operations can it be geared from the outset toward universal representation, that is, the production of a concept. Thus, what we might call “universalizing comparison” differs from merely aesthetic comparison precisely by the fact that it is inseparable from reflection and abstraction. *Aesthetic* comparison is a comparison of intuitions – that is, singular representations, with respect to their spatiotemporal situations. *Universalizing* comparison is a comparison of universal marks which *are generated by the very act of comparison*: “We compare only *what is universal in the rule of our apprehension* [*das Allgemeiner der Regel unsere Auffassung*]. For example, one sees a sapling, so one has the representation of a tree; an elongated rectangle makes one think of a square [*gibt Anlaß zum Quadrat*].

⁸⁵ Conforme afirma Allison, a “comparação universalizante” descrita por Longuenesse “é a comparação que está direcionada desde o início para a detecção de características comuns nos dados sensíveis, e ela é assim direcionada porque é governada pela norma implícita da universalidade, com o objetivo de elevar estas características comuns ao grau de conceito que pode ser subsequentemente aplicados em juízos. De acordo com Longuenesse, isto é porque tal comparação está em serviço das funções lógicas do juízo (ou a “capacidade para julgar” [*Vermögen zu urteilen*]), e ocorre somente sob a orientação dos conceitos de comparação delineados no capítulo da Anfibologia (identidade e diferença [*Verschiedenheit*], concordância e oposição, interno e externo, matéria e forma)” (ALLISON, 2001 – Pág. 24) – “(...) In other words, it is a comparison that is directed from the beginning toward the detection of common features in the sensibly given, and it is so directed because it is governed by the implicit norm of universality, with goal being to elevate these common features into the marks of concepts that may be subsequently applied in judgments. According Longuenesse, this because such comparison in the service of the logical functions of judgment (or the “capacity to judge”), and occurs only under the guidance of the “concepts of comparison” delineated in Amphiboly chapter (identity and difference, agreement and opposition, inner and outer, matter and form).”

surgir nela e serem refletidos como conceitos (...) (LONGUENESSE, 2000, p. 116-117)⁸⁶.

Portanto, sob o ponto de vista de Longuenesse, no que tange à formação conceitos empíricos a *regra de apreensão* é gerada pelo ato mesmo de comparação universalizante, que depois é refletido sob a forma de um conceito. Neste sentido, todo conceito empírico seria formado a partir da *reflexão* sobre uma regra de apreensão (um esquema) gerada por meio de uma comparação universalizante⁸⁷. Como veremos mais a frente, Longuenesse afirma que até mesmo as categorias do entendimento são “originariamente adquiridas” através de um ato de reflexão.

Diferentemente de Longuenesse, porém, Marques (2002, p. 45) recorre ao *Apêndice à Analítica dos Princípios da Crítica da Razão Pura (da Anfibologia dos conceitos de reflexão)* para afirmar que atos lógicos de *comparação* e *reflexão* (descritos na *Lógica Jäsche*) se equivalem: “Poder-se-ia dizer, de fato, que a *reflexão lógica* é uma mera comparação (...)”. (KrV – A262/B318). É justamente nesta mesma passagem onde Kant, segundo Marques, claramente distingue a *reflexão lógica* da *reflexão transcendental*:

Poder-se-ia dizer, de fato, que a *reflexão lógica* é uma mera comparação, pois nela se faz abstração do poder cognitivo a que dadas representações pertencem, e estas têm de ser tratadas de maneira homogênea no que diz respeito ao seu lugar na mente; a *reflexão transcendental*, no entanto (que diz respeito aos próprios objetos), contém o fundamento da possibilidade da comparação objetiva das representações entre si e, portanto, é bastante diferente da última, pois o poder cognitivo a que elas pertencem não é exatamente o mesmo. Esta reflexão transcendental é um dever a que ninguém pode furtar-se caso queira julgar algo *a priori* sobre as coisas. (KrV. B318-319).

Marques associa a reflexão descrita por Kant na seção 6 do primeiro capítulo da *Lógica Jäsche* com a reflexão *lógica* descrita na *Anfibologia dos conceitos de reflexão* da

⁸⁶ “Now, the ‘rule of apprehension’ is the schema. To compare representations in order to form concepts is therefore to compare schemata. And to compare schemata, by means of the three joint acts of comparison, reflection and abstraction, is first all to *generate* these schemata. Thus the schemata result from the very acts of universalizing comparison of which they are the object. Several representations must be compared with one another so that different schemata, rules of apprehension, may arise in them and be reflected as concepts (...)”

⁸⁷ Segundo Allison: “Se nós consideramos a explicação de Kant na *Logica Jäsche* sob esta luz [à luz da explicação de Longuenesse - RS], nós podemos ver que na comparação de troncos, ramos, folhas, e assim por diante, de varias árvores, para formar um conceito geral de árvore, o que se está realmente comparando são os padrões ou regras que governam a apreensão destes itens, isto é, seus esquemas. E é a partir da reflexão sobre o que é comum a estes padrões de apreensão ou esquemas, combinados com uma abstração de suas diferenças, que se chega ao conceito (refletido) de uma árvore.” (ALLISON, 2001, p. 24-25) – “If we consider Kant’s account in the *Jäsche Logic* in this light, we can see that in comparing the trunks, branches, leaves, and so forth of the various trees for the sake of forming a general concept of a tree, what one is really comparing are the patterns or rules governing the apprehension of these items, that is, their schemata. And it is from a reflection on what is common to these patterns of apprehension or schemata, combined with an abstraction from their differences, that one arrives at the (reflected) concept of a tree.”

Crítica da Razão Pura. Porém não desenvolve o tema em seu artigo já que seu foco está na *reflexão transcendental*. Segundo o autor:

Se tomarmos a obra de Kant no seu conjunto, para lá ainda das três Críticas, o conceito de reflexão é completo e multiforme e poderá mesmo falar-se de uma família conceptual (...). Uma investigação cronológica daria uma ideia da evolução do conceito e com materiais como as *Reflexionen* e as *Logikvorlesungen* se ampliaria muitos sentidos possíveis do termo em Kant. Particularmente note-se como encontramos recorrente no âmbito das lições de Lógica um conceito de *reflexão lógica* que corresponde à explicação da origem dos conceitos empíricos. Aliás a reflexão aparece geralmente no contexto das lições sobre Lógica, na qualidade de *segundo momento* do acto lógico constituído de três partes. 'Para fazer conceitos de representações temos que então ser capazes de *comparar, reflectir e abstrair*, porque estas três operações lógicas do entendimento são as condições essenciais e universais para a geração de qualquer conceito' (Jäsche Logik, § 6) No fundo Kant dirá que o primeiro e o segundo momento equivalem-se: 'Por isso poder-se-ia dizer que na verdade a *reflexão lógica* é uma simples comparação, pois nela se abstrai da faculdade do conhecimento, à qual as representações dadas pertencem ...' (CRP, B318-9) Mas não é esta reflexão que nos interessa, mas sim aquela que compara as representações com as faculdades do sujeito." (MARQUES, 2002, p. 45; nota de pé de pág.).

Para Marques, diferentemente da *reflexão lógica*, a *reflexão transcendental* visa verificar a qual faculdade cognitiva pertence determinada representação: se ao entendimento ou à sensibilidade (KrV, B316-317). Marques destaca que esta operação reflexiva é condição de possibilidade da própria *crítica da razão* na medida em que se abstrai de todo conteúdo referente às nossas representações e volta-se somente para o seu local de origem, possibilitando, assim, o exame *a priori* de nossas faculdades e de nossos juízos. Segundo Marques (2002, p. 46), "essa atividade reflexiva deve em nosso entendimento ser vista como uma atividade crítica sobre a nossa atividade judicativa em geral, para nela revelar a sua qualidade quanto à origem das representações em jogo". Conforme afirma Kant, esta "reflexão transcendental é um dever a que ninguém pode furtar-se caso queira julgar algo a priori sobre as coisas", um dever, portanto, a que o próprio Kant não pode se furtar. Porém, resta ainda a *mera reflexão* que será descrita por Kant somente em sua *terceira Crítica*, e à qual Marques atribui uma espécie enriquecimento da própria atividade de crítica:

(...) a atividade crítica que Kant nos expõe, ao longo sobretudo das suas três Críticas, dos diferentes tipos de juízo adquire a sua plenitude crítica quando o filósofo domina a técnica da *reflexão transcendental*. (...) a filosofia como actividade crítica é essencialmente reflexão transcendental, a qual conserva praticamente a mesma estrutura ao longo do sistema crítico (...), quer na primeira, quer na terceira Críticas. No entanto procuraremos dar conta de uma evolução no interior dessa estrutura contínua. É certamente correcto dizer que a estrutura permanece a mesma, mas veremos também que a última Crítica, ao introduzir o conceito de uma faculdade do juízo e em particular uma faculdade de juízo reflexiva, enriquece o conceito de

atividade reflexiva e portanto o próprio conceito de atividade crítica. (MARQUES, 2002, p. 43-44).

A novidade introduzida por Kant em sua *Terceira Crítica*, segundo Marques (2002, p. 51-54), foi a elevação ao status de *princípio* da *faculdade de julgar* algo que, na *Primeira Crítica* kantiana, aparecia apenas como uma simples capacidade da mente, a saber, a capacidade mesma de reflexão. A *mera reflexão* apareceria na *Terceira Crítica* Kantiana como um princípio que norteia a própria atividade judicativa, conferindo, portanto, àquela atividade de verificação sobre a origem de nossas representações em favor da nossa capacidade de julgar, definida na *primeira Crítica* como *reflexão transcendental*, uma autonomia tal que lhe permite atuar sem o auxílio de qualquer outra faculdade da mente. É o que Kant denomina *Heautonomia*, isto é, o fato de que, na atividade judicativa reflexiva, a faculdade de julgar fornece a si mesma o princípio ou regra para sua própria atividade de reflexão. Henry Allison, em *Kant's Theory of Taste* (2001), assim como Marques, também destaca que o que é realmente novo na terceira crítica Kantiana é a introdução de uma atividade judicativa *meramente reflexionante*. Porém, diferentemente de Marques, Allison referenda o ponto de vista proposto por Longuenesse, e, partindo da análise proposta pela autora sobre a atividade reflexiva intrinsecamente ligada à atividade cognitiva exposta por Kant tanto na *Lógica Jäsche* quanto no capítulo da sobre a *anfibiologia dos conceitos de reflexão* da *Crítica da Razão Pura*, Allison tenta mostrar como a atividade reflexiva ligada aos juízos de gosto exposta por Kant em sua *Terceira Crítica* é distinta daquela ligada à experiência cognitiva. É seguindo a interpretação de Allison que pretendemos tornar explícito aqui em que consiste esta atividade *meramente reflexiva* e como ela se distingue da atividade cognitiva. Para atingirmos este propósito, porém, será necessário atravessar todo um campo de problemas elencados por Kant na *Segunda Introdução* à sua *terceira Crítica* que, aparentemente, nada têm a ver com a questão dos juízos de gosto. Aqui, no que tange principalmente às três primeiras seções da *Segunda Introdução*, Kant se vê as voltas com problemas relacionados à sistematicidade da filosofia que nada parecem ter a ver com a problemática dos juízos de gosto. Porém, é a partir das noções desenvolvidas nestas primeiras seções que a problemática do gosto passa a ganhar sentido dentro do escopo da filosofia crítica kantiana. Principalmente porque, é aqui onde Kant traça o argumento em favor da necessidade de efetuar uma crítica da faculdade de julgar e, conseqüentemente, de uma *Crítica* do gosto.

O problema do ponto de vista da sistematicidade

Como já observamos, Kant escreveu duas introduções para sua *Crítica da Faculdade de Julgar*. Embora alguns autores notem diferenças importantes entre os dois textos⁸⁸, para o que nos interessa aqui, levaremos em conta somente o texto que foi publicado conjuntamente com a *Terceira Crítica* Kantiana, ao qual convencionou-se chamar de *Segunda Introdução*. Principalmente porque, em ambos os textos, Kant dá tratamento muito semelhante à questão referente ao princípio que norteia a faculdade de julgar *meramente* reflexionante em sua *heautonomia*, isto é, em sua auto-legislação. É por isso que, como observa Allison, Kant inicia ambas as introduções perguntando se de fato seria necessário a elaboração de uma *Crítica* em separado para a *faculdade de julgar*, já que ela, diferentemente das faculdades do entendimento e da razão, não possui um *domínio* próprio sob qual pudesse legislar:

Seguindo uma longa tradição, Kant assume que o juízo, junto com o entendimento e a razão, constituem as três faculdades cognitivas “superiores” (a sensibilidade sendo a faculdade “inferior”), e a questão que ele coloca no início de ambas as introduções é se uma crítica desta faculdade é necessária ou, até mesmo, possível. Para antecipar um tópico que será explorado detalhadamente mais adiante neste estudo, a necessidade para tal crítica deriva da função mediadora que o juízo supostamente exerce entre as faculdades do entendimento e da razão, que eram as principais preocupações da primeira e da segunda *Crítica* respectivamente.

(...). Mas o problema inicial com que Kant lida nas introduções é consequência direta das duas primeiras *Críticas*, a saber, que o juízo, em contraste tanto com entendimento, que é normativo no que diz respeito à natureza, quanto com a razão (aqui entendida como razão prática), que é normativa no que diz respeito à liberdade, não parece ter sua própria esfera de normatividade. E isso, expresso em termos da metáfora política que Kant usa na segunda introdução, é porque, diferentemente deles, o juízo não tem um “domínio” [*Gebiet*]. (ALLISON, 2001, p. 13)⁸⁹.

A problemática que se desenvolve no início das duas introduções à *Crítica da faculdade de julgar* parte justamente da concepção da filosofia como um *sistema*, isto é, como doutrina, em contraste com a *filosofia crítica* concebida como *propedêutica ao sistema*,

⁸⁸ Em especial, conferir: PERIN, Adriano. Por Que Kant Escreve Duas Introduções Para a Crítica da Faculdade do Juízo, *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 121, Jun. 2010, p. 129-147.

⁸⁹ “Following a long tradition, Kant assumes that judgment, together with understanding and reason, constitute the three ‘higher’ cognitive faculties (sensibility being the ‘lower’ faculty), and the question he poses at the beginning of both Introductions is whether a separate critique of this faculty is necessary or, indeed, possible. To anticipate a topic to be explored at length later in this study, the necessity for a such a critique stems from the mediating function that judgment supposedly plays between the faculties of understanding and reason, which were the main concerns of the first and second *Critiques* respectively.

(...) But the initial problem with which Kant deals in the Introductions is the direct outgrowth of the first two *Critiques*, namely that judgment, in contrast to both the understanding, which is normative with respect to nature, and reason (here understood as practical reason), which is normative with respect to freedom, does not appear to have its own sphere of normativity. And this, expressed in terms of the political metaphor that Kant uses in the Second Introduction, is because, unlike them, judgment has no “domain” [*Gebiet*].”

conforme Kant já tinha atestado no final de sua *Primeira Crítica*⁹⁰. A *crítica* estabeleceria, de antemão, os fundamentos e os limites do sistema filosófico, deixando, portanto, o terreno preparado para a instituição da filosofia como um sistema rigoroso de conhecimento, isto é, uma *ciência*, à qual Kant denomina *metafísica* (KrV. A841/B869).

Na seção I da Segunda Introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar* (KU. 171-173), Kant afirma que a filosofia, na medida em que a entendemos como um “conhecimento racional das coisas por conceitos”, isto é, na medida em que a entendemos como um sistema, tem de ser dividida em *Teórica* e *Prática*, já que, afinal, a própria *Crítica* já estabelecera esta divisão e os seus limites. Neste sentido, ele também afirma que existem “apenas dois tipos de conceitos, que admitem igual número de princípios diferentes da possibilidade de seus objetos” (KU. 171), que acabam por delimitar os seus respectivos domínios de atuação, a saber, os conceitos de *Natureza* e de *Liberdade*.

É sob este ponto de vista que Kant realiza, nesta mesma seção, uma distinção entre “*regras técnico-práticas*” (regras de habilidade) e regras “*moral-práticas*”. Segundo Kant, a vontade, como *faculdade de desejar*, é uma causa que atua no mundo a partir de conceitos, isto é, a partir de *fins*. Aqui o que tem que se explicitar é se este conceito que determina a vontade encontra-se no domínio da *Natureza* ou da *Liberdade*. Se o conceito que determina a vontade é um conceito de *Natureza* então os princípios são *técnico-práticos*. Se o conceito que determina a vontade é um conceito de *Liberdade* então os princípios são *moral-práticos*.

No âmbito teórico, portanto, estamos no domínio da natureza, onde vigem os princípios da *faculdade do entendimento*, e onde se estabelece o reino da necessidade a partir da causalidade eficiente que encontramos na natureza. No âmbito prático, ao contrário, nos encontramos no domínio da liberdade, onde vigoram as leis da *faculdade da razão prática pura*, e onde se estabelece o reino da liberdade a partir da *causalidade final* que encontramos na ação moral. Cada um destes âmbitos, conforme Kant argumenta na seção II da Segunda

⁹⁰ Estamos nos referindo aqui do terceiro capítulo da *Doutrina do Método da Crítica da razão Pura*, denominado *A Arquitetônica da Razão Pura* (KrV. A832-851/B860-879), onde Kant descreve o que entende por *arquitetônica*: a arte dos sistemas (KrV. A832/B860). Trata-se, sobretudo, da capacidade de se conceber, através da faculdade da razão, sistemas organizados em que as partes, embora independentes em suas funções, se articulam de modo a constituir um todo organizado. Porém, muito mais que uma capacidade, Kant atribui à faculdade da razão em seu uso teórico uma espécie impulso natural à totalização/sistematização que, se por um lado, enreda a razão em jogos dialéticos insolúveis, por outro lado é indispensável para que o nosso conhecimento avance (KrV. A643-704/B671-732). Segundo Kant, toda e qualquer classe de conhecimentos que se queira tomar por uma ciência, isto é, por um conhecimento rigoroso de seu objeto, tem de ser constituída sistematicamente. Este é justamente o caso da filosofia entendida como um “conhecimento por conceitos” (KrV. A837/B865), isto é, entendida como um conhecimento sistemático que é engendrado a partir de conceitos (e não por construção de conceitos, como é o caso da matemática), que, por sua vez, permitem delimitar o *domínio* próprio das varias partes de um sistema científico, de acordo com seu objeto específico e com suas leis específicas.

Introdução (KU. 174-176), possui seu *domínio* específico, não sendo possível aos princípios de um encontrar validade no *domínio* do outro, estabelecendo-se assim um grande abismo dentro do *sistema de conhecimentos* filosóficos, divisão esta que já tinha sido estabelecida pelas duas primeiras críticas kantianas, a saber, a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da razão Prática*.

Como afirma Allison (2001, p. 13), recorrendo à uma metáfora política, Kant distingue na seção II da Segunda Introdução entre *campo*, *terreno* e *domínio*: O *campo* inclui os objetos que podem ser relacionados a certos conceitos (sem saber se é possível ou não o conhecimento destes objetos por estes conceitos), na medida em que estes objetos se relacionam com certa faculdade de conhecimento. No caso da *faculdade do entendimento* o campo seria o da natureza; no caso da *faculdade da razão prática pura* seria o da liberdade. O *terreno* é a parte do *campo* onde é possível um conhecimento destes objetos a partir de seus conceitos *a priori* e a partir da faculdade de conhecimento correspondente a este conhecimento. No caso da *faculdade do entendimento* este terreno é o da experiência empírica; no caso da *faculdade da razão prática pura* é o da ação moral, mas que, porém, *só tem efetividade no mundo fenomênico, isto é, no terreno da experiência empírica*. E, finalmente, o *domínio* é a parte do *terreno* onde estes conceitos *a priori* e as suas faculdades impõe as suas leis e os seus princípios aos seus objetos. Neste sentido, segundo Kant:

A legislação por conceitos da natureza acontece através do entendimento e é teórica. A legislação pelo conceito de liberdade é feita pela razão e é meramente prática. A razão só pode ser legisladora no âmbito prático; em relação ao conhecimento teórico (da natureza) ela só pode (conhecendo as leis pelo entendimento) extrair consequências, por meio de inferências, a partir de leis dadas, as quais, por seu turno, permanecem sempre tão somente na natureza. Inversamente, porém, ali onde as regras são práticas a razão não pode ser imediatamente legisladora porque elas também podem ser técnico-práticas.

O entendimento e a razão têm, portanto, duas legislações diferentes em um único e mesmo terreno da experiência, sem que uma possa prejudicar a outra (KU. 174-175).

Este *terreno* em comum pode ser exemplificado pelo caso das regras *técno-práticas*, onde a *causalidade eficiente* do *entendimento* é requerida como meio de se atingir o *fim* que a *causalidade final* da *razão* se propôs a executar através da vontade – mas aqui, diferentemente do que acontece no âmbito da liberdade, isto é no âmbito das *regras moral-práticas*, o conceito que determina a vontade não é um conceito moral e sim de natureza. Este estatuto duplo exercido pelas regras *técno-práticas* deixa entrever um problema mais profundo no que tange ao abismo existente entre os âmbitos Teórico e Prático:

Ainda que haja um abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, como domínio sensível, e aquele do conceito de liberdade, como domínio suprassensível, de tal modo que do primeiro ao último (através, portanto, do uso teórico da razão) não há passagem possível, como se fossem dois mundos tão distintos que o primeiro não pode ter qualquer influência sobre o último, este deve, no entanto, ter influência sobre o primeiro, ou seja, o conceito de liberdade deve tornar efetivo, no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis; e a natureza, por conseguinte, também tem de poder ser pensada de tal modo que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins que devem nela operar segundo leis da liberdade. (KU. 175-176).

Ora, a problemática envolvida no abismo entre os âmbitos Teórico e Prático corresponde ao fato de que os fins almejados pela razão prática só podem adquirir efetividade no mundo fenomênico. Na medida em que os efeitos do domínio da liberdade aparecem, fenomenicamente, no domínio da natureza, esta natureza, portanto, também tem de poder ser pensada conforme a leis, isto é, *conforme a fins*. Esta função será exercida, na *Crítica da faculdade de julgar*, pela *faculdade de julgar Reflexiva* em seu uso *teleológico*, isto é, aquele uso que toma a natureza como reino dos fins (causa final) – ao contrário do entendimento que toma a natureza como o reino da necessidade (causa eficiente). A fim de desenvolver esta possibilidade de mediação entre os âmbitos Teórico e Prático da filosofia, aqui pensada como uma *Doutrina*, Kant inicia a seção III da Segunda Introdução (KU. 176-179), afirmando claramente que a *Crítica*, que é a propedêutica para a *Doutrina*, não possui um domínio:

A crítica das faculdades de conhecimento em vista daquilo que elas podem realizar a priori não tem propriamente um domínio no que diz respeito aos objetos: não sendo uma doutrina, o que ela tem de investigar é apenas se e como, em função da natureza de nossas faculdades, uma doutrina é possível através delas. Seu campo se estende a todas as pretensões dessas faculdades, de modo a mantê-las no limite de sua legitimidade. Quanto àquilo que não pode entrar na divisão da filosofia, isso pode entrar todavia, como uma parte principal, na crítica da faculdade pura de conhecer em geral, caso esta contenha princípios que, por si mesmos, não são aptos nem para o uso teórico nem para o prático. (KU. 176).

Kant passa então a introduzir a ideia de que a *faculdade de julgar*, na medida em que ocupa um lugar intermediário do ponto de vista da *Crítica*, (isto é, da *propedêutica* ao sistema filosófico) pode exercer a função de meio termo entre as duas partes da *Doutrina* (isto é, da filosofia entendida como *totalidade sistemática* ou *ciência metafísica*, que só pode ser dividida em dois domínios: Teórico e Prático). E isso será realizado de forma analógica.

Partindo, portanto, do ponto de vista da *Crítica*, Kant afirma que no âmbito da *família das faculdades de conhecimento superiores*, a faculdade do juízo é o termo médio entre a faculdade do entendimento e a faculdade da razão. Também é possível conceber esse termo médio a partir das *capacidades* ou *faculdades da alma*: a faculdade de conhecimento

(entendimento), o sentimento de prazer e desprazer (juízo) e a faculdade de desejar (razão). Kant afirma que, tanto no ponto de vista das *faculdades da alma*, quanto do ponto de vista da *família das faculdades de conhecimento superiores*, a faculdade do juízo ocupa um meio termo, e, como cada um daqueles extremos possui seus princípios a priori, é possível supor, por analogia, que o termo médio também o tenha. Segundo Kant:

Para a faculdade de conhecimento, somente o entendimento é legislador quando aquela (tal como tem de acontecer quando ela é considerada por si mesma, sem mesclar-se com a faculdade de desejar) é, como faculdade de conhecimento teórico, relacionada à natureza, em relação à qual unicamente (como fenômeno) nos é possível dar leis – através de conceitos a priori da natureza, que são propriamente conceitos puros do entendimento. – Para a faculdade de desejar, como uma faculdade superior segundo o conceito da liberdade, somente a razão (a única em que tal conceito tem lugar) é legisladora a priori. – Agora, entre a faculdade de conhecimento e a de desejar está contido o sentimento de prazer, do mesmo modo como entre o entendimento e a razão está a faculdade de julgar. É de supor-se, portanto, ao menos provisoriamente, que a faculdade de julgar também contém um princípio a priori para si e, uma vez que o prazer e o desprazer é necessariamente ligado à faculdade de desejar (quer ele anteceda seu princípio, como na faculdade inferior, quer ele decorra da sua determinação através da lei moral, como na faculdade superior), efetue também uma passagem da faculdade pura de conhecimento, isto é, do domínio dos conceitos de natureza, ao domínio do conceito de liberdade – do mesmo modo como ela torna possível a passagem do entendimento à razão no uso lógico. (KU. 178-179).

Trata-se, portanto, de um procedimento analógico que dará ensejo a duas hipóteses importantes: 1) A partir da constatação de que, do ponto de vista da *Crítica*, existem princípios que legislam *a priori* nos campos do entendimento e da razão, infere-se, por analogia, que também deve existir um princípio a priori para a faculdade de julgar (em seu vínculo com o sentimento de prazer e desprazer). 2) Na medida em que o sentimento de prazer e desprazer também está necessariamente ligado à faculdade de desejar, a faculdade de julgar poderia, em tese, efetuar a passagem “do domínio dos conceitos de natureza, ao domínio do conceito de liberdade”, isto é, efetuar a passagem do âmbito Teórico para o Prático do ponto de vista da *Doutrina* – do mesmo modo que, do ponto de vista da *Crítica*, a faculdade de Julgar “torna possível a passagem do entendimento à razão no uso lógico” (KU. 179). Neste trabalho, o que nos interessa é somente a primeira hipótese, e neste sentido, deixaremos de lado a questão relativa à possibilidade da superação do abismo existente entre os âmbitos Teórico e Prático, passando, portanto, a nos concentrar somente na possibilidade da existência de um princípio que governaria, *a priori*, a faculdade de julgar em seu uso *reflexionante*.

Segundo Kant, porém, mesmo que a faculdade de julgar possua princípios *a priori*, ela não poderia constituir nenhum domínio próprio, já que ela não poderia aplicar seus princípios e leis a nenhum objeto, mas, ao contrário, somente a si mesma em sua atividade reflexiva. Neste sentido, ela também não poderia constituir uma terceira parte da *Doutrina*. Porém, na medida em que, supostamente, a faculdade de julgar possui um princípio *a priori*, ela poderia, entretanto, ensinar uma terceira parte da *Crítica* – e, neste sentido, teríamos a *Crítica do entendimento puro*, a *Crítica da faculdade de julgar pura* e a *Crítica da razão prática pura*; pois se trata, na verdade, de faculdades que legislam *a priori*, embora, do ponto de vista da *faculdade de julgar*, esta legislação não possa ser aplicada a nenhum objeto, mas somente a si mesma. Porém, na medida em que a justificação para uma terceira *Crítica* advém do fato da faculdade de julgar atuar a partir de um princípio próprio, torna-se necessário realizar uma dedução deste princípio. Nas seções IV, V e VI, da Segunda Introdução, Kant passará a tratar sobre o princípio da faculdade de julgar a partir da noção de *finalidade lógica ou formal da natureza*, que diz respeito ao ajuizamento da natureza como dotada de finalidade. Aqui, novamente parece que a argumentação kantiana tomará um rumo completamente diferente daquele que se espera quando se tem em vista um *juízo de gosto*, isto é, um juízo que se refere à qualidade estética de um objeto. Porém, assim como nas três primeiras seções que acabamos discutir, as ideias introduzidas por Kant nestas próximas três seções da Segunda Introdução serão imprescindíveis para entendermos do que se trata a teoria kantiana sobre os *juízos de gosto*. Noções como a de *finalidade, fim e prazer*, que norteiam toda a *teoria do gosto* kantiana, serão introduzidas por Kant nestas próximas seções. Passemos então à análise.

O princípio da finalidade lógica ou formal da natureza

Na seção IV da Segunda Introdução (KU. 179-181), Kant passa a explicitar qual é o princípio da faculdade de julgar. Ele inicia sua exposição afirmando que a faculdade de julgar em geral é a capacidade de pensar o particular como contido no universal. Dito isto, Kant propõe uma distinção entre faculdade de julgar *determinante* e a faculdade de julgar *reflexionante*. A faculdade de julgar determinante subsume o particular no universal aplicando-lhe uma regra abstrata (seja ela um conceito dado – como aquele de árvore exposto na *Lógica Jäsche* – ou um conceito puro do entendimento). Quando, porém, somente o particular é dado, a faculdade de julgar precisa procurar um conceito no qual seja possível subsumir aquele particular, e isto constitui o seu uso *reflexionante*. Segundo Kant:

A faculdade de julgar determinante, sob leis transcendentais universais que o entendimento dá, apenas subsume, a lei que é indicada a priori, e ela não precisa conceber uma lei por si mesma para poder subordinar o particular na natureza ao universal. – Ocorre que há tão diversas formas da natureza, como que tantas modificações dos conceitos transcendentais universais da natureza que são deixadas indeterminadas por aquelas leis que o entendimento puro dá a priori – já que estas só dizem respeito à possibilidade de uma natureza (como objeto dos sentidos) em geral –, que para elas têm de haver leis que, embora possam ser, enquanto empíricas, contingentes do ponto de vista do nosso entendimento têm de ser – se devem chamar-se leis (tal como exigido também pelo conceito de uma natureza) – consideradas como necessária a partir de um princípio da unidade do diverso (mesmo que este nos seja desconhecido). (KU. 179-180).

A faculdade de julgar *determinante* refere-se, portanto, à atividade judicativa orientada pela faculdade do entendimento exposta na primeira parte da *Crítica da Razão Pura*, tal como a apresentamos no primeiro capítulo desta dissertação. Sob o jugo do entendimento, a faculdade de julgar apenas determina o dado empírico particular de acordo com conceitos gerais, não podendo, portanto, se reportar à natureza na medida em que ela se nos apresenta como dotada de finalidade. Na passagem acima, podemos notar que, segundo Kant, no que respeita à consideração da natureza em geral, isto é, como dotada de finalidade, a faculdade de julgar tem que encontrar a lei ou a regra de subsunção em outro lugar que não no entendimento ou na empiria. Isto porque, por um lado, a atividade judicativa regada pela faculdade do entendimento é determinante e se encontra sob o jugo de uma *causalidade eficiente*, não conseguindo, portanto, abarcar fenômenos naturais que se nos apresentam como providos de finalidade, isto é, regidos por uma *causalidade final*, tal qual é a relação causal que encontramos no reino da liberdade onde a faculdade legislativa é a *razão* (aqui se inclui, por exemplo, os organismos vivos que encontramos na natureza, bem como a própria natureza considerada como um todo orgânico). Por outro lado, estas leis não podem ser encontradas na empiria, já que, se merecem o nome de leis, elas têm que comportar aquela necessidade e universalidade que, do ponto de vista kantiano, só encontramos *a priori* no sujeito transcendental. Neste sentido, Kant afirma que o princípio que faz com que julguemos a natureza como dotada de finalidade é um princípio da própria faculdade de julgar *reflexionante*:

A Faculdade de julgar reflexionante, que tem a obrigação de subir do particular na natureza até o universal, necessita de um princípio, portanto, que ela não pode emprestar à experiência, já que ele deve fundar justamente a unidade de todos os princípios empíricos sob princípios igualmente empíricos, mas superiores, e, assim, a possibilidade da ordenação sistemática de tais princípios entre si. Tal princípio transcendental só pode ser dado como lei, portanto, pela faculdade de

julgar reflexionante a si própria, e não tomando de outra parte (pois neste caso ela seria a faculdade de julgar determinante), nem atribuído à natureza, pois a reflexão sobre as leis da natureza se orienta pela natureza, mas esta, por seu turno, não se orienta pelas condições segundo as quais nós nos esforçamos para obter um conceito seu que é inteiramente contingente do ponto de vista dela mesma. (KU. 180).

Henry Allison (2001, p. 14-15) destaca que, tendo em vista o tratamento dado por Kant à questão do Juízo no início na *Analítica dos princípios da Crítica da Razão Pura*, a faculdade de julgar não teria necessidade de requerer um princípio próprio para sua atuação. Isto porque, sobretudo do ponto de vista da lógica transcendental, o entendimento forneceria à faculdade de julgar não somente a regra, mas também especificaria *a priori* a instância na qual a regra pode ser aplicada (KrV. A135-136/B174-175). Segundo Allison:

Estas instâncias específicas *a priori* são os esquemas dos vários conceitos puros, que fornecem a condição sob a qual estes conceitos são aplicados aos dados da experiência sensível. E Kant continua a delineá-los no capítulo sobre o Esquematismo, que constitui a primeira parte da “Doutrina Transcendental do Juízo” (A137/b170). Do ponto de vista da terceira *Crítica*, entretanto, o ponto crucial é que as regras pelas quais o juízo especifica as condições de aplicação não procedem de si mesmas mas do entendimento, e que não são introduzidas regras adicionais com base nas quais tal especificação seja possível. Consequentemente, pode parecer que se o juízo é considerado do ponto de vista da lógica geral ou transcendental, não há base para se atribuir qualquer regra ou princípio para esta faculdade e, portanto, nenhum fundamento para uma crítica em separado. (ALLISON, 2001, p. 15)⁹¹.

De fato, como pudemos acompanhar no primeiro capítulo desta dissertação, para Kant o esquema é crucial para que os sujeitos possam formular juízos sobre a experiência sensível. Isto porque, ele prepara os dados sensíveis de modo que eles se tornem passíveis de serem subsumidos em conceitos gerais e de serem concatenados em juízos lógico-discursivos, instanciando, portanto, as regras fornecidas pelo entendimento. Em sua atuação determinante, a faculdade de julgar não precisa recorrer a um princípio próprio que governe a sua atuação, na medida mesma em que é governada pelo entendimento. Neste sentido, não se justificaria a elaboração de uma *Crítica* em separado, na medida mesma em que o princípio que governaria a atuação da faculdade de julgar *determinante* já tinha sido estabelecido pela crítica da faculdade do entendimento. Portanto, seria justamente a faculdade de julgar *reflexionante* que

⁹¹ “These *a priori* specifiable instances are the schema of various pure concepts, which provide the conditions under which, provide the conditions under which these concepts are applicable to the data of sensible experience. And Kant proceeds to delineate them in the Schematism chapter, which constitutes the first part of the ‘Transcendental Doctrine of Judgment’ (A137/B170). From the point of view of the third *Critique*, however, the crucial point is that the rules for which judgment specifies the application conditions stem not from itself but from the understanding, and that no additional rules are introduced on the basis of which such specification is possible. Accordingly, it might seem that whether judgment be considered from the standpoint of general or of transcendental logic, there is no basis for assigning any distinctive rules or principles to this faculty and therefore no grounds for a separate critique.”

requereria um princípio próprio, na medida em que não pode recorrer ao entendimento para que este lhe forneça a regra que governará seu juízo – seja sobre natureza considerada *teleologicamente*, seja sobre o *belo* ou o *sublime*.

Porém, visto assim, sob este ponto de vista, parece que, para Kant, a atividade judicativa *determinante* é estritamente distinta da *reflexionante*. Mas, segundo Allison, não é bem assim que as coisas se apresentariam na *Primeira Crítica* kantiana. O autor recorre aqui justamente ao já tão citado trabalho de Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge* (2000). Conforme observa Allison, para a autora “o que é único à terceira *Crítica* não é a afirmação de uma atividade reflexiva distinta do juízo, mas sim a ideia de que há juízos (estéticos e teleológicos) que são *meramente* reflexivos” (ALLISON, 2001, p. 16), e, neste sentido, os aspectos determinante e reflexionante do juízo devem ser tomados como complementares no que diz respeito a atividade cognitiva⁹². De fato, Longuenesse argumenta no sentido de que a atividade determinante exercida pelo entendimento requer antes uma atividade reflexionante, que está na base da formação de conceitos. Esta atividade reflexionante estaria na base da formação não somente de conceitos empíricos – tal como Kant teria descrito na *Lógica Jäsche* –, mas também, e, principalmente, na aquisição das categorias do entendimento. Trata-se da ideia defendida por Longuenesse de que as categorias são “originariamente adquiridas” (LONGUENESSE, 2000, p. 252-256). Allison resume bem o ponto de vista defendido por Longuenesse:

Embora uma consideração detalhada da questão pudesse nos levar para bem além do escopo deste estudo, deve-se notar que ela [Longuenesse] está indubitavelmente certa sobre este importante ponto. Como ela adequadamente nos lembra, Kant deixa claro em sua resposta a Eberhard que, apesar de seu status *a priori*, nem as categorias nem as formas da sensibilidade são inatas. Elas são, ao contrário, “originariamente adquiridas”, e, no caso das categorias, Longuenesse sugere que esta aquisição resulta de uma reflexão sobre o produto da atividade sintética da imaginação sob a direção das funções lógicas do juízo (que são, isoladamente, originais). (ALLISON, 2001, p. 17)⁹³.

⁹² “On her reading, what is unique to the third *Critique* is not the affirmation of a distinct reflective activity of judgment, but rather the idea that there are judgments (aesthetic and teleological) that are *merely* reflective. In other words, for Longuenesse, reflection and determination are complementary aspects of judgments from the very beginning of the “critical” period (if not before).”

⁹³ “Although a detailed consideration of the issue would take us well beyond the scope of this study, it must be noted that she is undoubtedly correct on this important point. As she appropriately reminds us, Kant makes clear in his response to Eberhard that, in spite of their *a priori* status, neither the categories nor the forms of sensibility are innate. They are rather “original acquisitions” and in case of the categories, Longuenesse suggests that this acquisition results from a reflection on the product of synthetic activity of imagination under direction of logical functions of judgment (which are alone original).”

Allison observa que “a reflexão que está envolvida na formação das categorias como conceitos claros não requer um princípio distinto, mas está baseada em sua própria esquematização” (ALLISON, 2001, p. 17), ou seja, que embora atuando reflexivamente, a “aquisição originária” das categorias através de um movimento reflexivo, conforme supõe Longuenesse, não exige que faculdade de julgar procure, para além da regra já instanciada na forma de um esquema, outra regra qualquer para “originariamente adquirir” uma categoria⁹⁴. Para Allison, portanto, embora a atividade cognitiva requeira reflexão, seja para formação de um conceito empírico seja para a formação de um conceito puro do entendimento, a atividade reflexionante envolvida no ajuizamento teleológico da natureza e, conseqüentemente, no ajuizamento sobre a beleza é claramente distinta daquela que é efetuada do ponto de vista do conhecimento:

Dada a intenção de Kant em introduzir o princípio transcendental para o juízo em sua capacidade reflexiva, este modo de caracterizar a atividade distinta do juízo é perfeitamente compreensível. Realmente, sobre este ponto de vista, o fato de que a reflexão é requerida para a aquisição de categorias como conceitos plenos está fora de questão, uma vez que, como Kant pontua em sua Primeira Introdução, esta reflexão não requer um princípio distinto para o juízo. (ALLISON, 2001, p. 18)⁹⁵.

⁹⁴ Cabe aqui reproduzir uma observação importante efetuada por Allison. Segundo o autor, conforme afirma Longuenesse, muito da resistência à ideia de que o esquema pode se antecipar a seu conceito vem do fato de que quando é introduzido o problema no capítulo sobre o esquematismo da *Primeira Crítica*, Kant estaria preocupado somente com as condições sob as quais um conceito já supostamente formado pode ser aplicado a uma intuição sensível. De fato, como argumentamos no primeiro capítulo desta dissertação, a *doutrina do esquematismo*, formulada na primeira *Primeira Crítica*, tem em vista o modo como os conceitos – que são, em sua origem, meramente discursivos e intelectuais – podem ser aplicados a intuições sensíveis apesar de sua heterogeneidade. Do ponto de vista de Longuenesse, esta relação apareceria de modo invertido nas deduções metafísica e transcendental na *Analítica dos Conceitos*, que antecedem o capítulo sobre o esquematismo. Antes mesmo da aplicação de conceitos aos dados sensíveis, tornada possível pela atuação dos esquemas, estes mesmos conceitos teriam que ter sido adquiridos por meio de uma “comparação universalizante” (Conferir: ALLISON, 2001, p. 25-27; LONGUENESSE, 2000, p. 116, nota de rodapé nº 29). Para Allison, um aparente problema que poderia surgir desta concepção, se refere ao fato de que, se o esquema antecede seu conceito, não seria necessário que este esquema já estivesse dado de antemão na mente? Allison responde que, tendo em vista que na “comparação universalizante” o conceito é gerado conjuntamente com seu esquema, “não se faz necessário já ter um esquema a fim de adquiri-lo em primeiro lugar. Tudo o que é requerido (pelo lado da mente) é, nos termos de Longuenesse, ‘a capacidade para Julgar’ [*Vermögen zu Urteilen*], que é inicialmente exercida em uma comparação universalizante de representações associadas sob a orientação dos conceitos de reflexão.” (ALLISON, 2001, p. 27) – “(...) one does not need already to have a schema in order to acquire it in the first place. All that is required (from the side of the mind) is, in Longuenesse’s terms, “the capacity to judge”, which is initially exercised in a universalizing comparison of associated representations under the guidance of the concepts of reflection.” – É sob este ponto de vista que Longuenesse tenta dar validade à *dedução metafísica*, isto é, tenta dar validade a tentativa kantiana de derivar as categorias do entendimento a partir das formas lógicas do juízo.

⁹⁵ “Given Kant’s intent to introduce a distinct transcendental principle for judgment in its reflective capacity, this way of characterizing the distinct activities of judgment is perfectly understandable. Indeed, from this point of view the fact that reflection is required for the acquisition of the categories as full-fledged concepts is beside the point, since, as Kant points out in the First Introduction, this reflection does not require a distinct principle of judgment.”

Neste sentido, a distinção proposta por Kant entre faculdade de julgar determinante (que comportaria também um ato de reflexão) e faculdade de julgar reflexionante, aponta para o fato que esta última se configura como uma atividade *meramente* reflexionante, isto é, uma atividade que não necessita recorrer à regra já instanciada em um esquema para que possa partir do particular em direção ao universal. Com a intenção de tornar claro qual é o princípio que governa a faculdade de julgar em uso *meramente* reflexionante, ainda no § IV da segunda introdução, Kant define *fim* (*Zweck*) e *finalidade* (*Zweckmäßigkeit*):

Como, pois, o conceito de um objeto que contém ao mesmo tempo o fundamento da realidade desse objeto se denomina *fim*, e a concordância de uma coisa com a constituição das coisas que só é possível segundo fins se denomina *finalidade* da sua forma, então o princípio da faculdade de julgar, em relação à forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, é a *finalidade da natureza* em sua diversidade. Ou seja, a natureza é representada nesse conceito como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do diverso de suas leis empíricas. (KU. 180-181).

Fim, portanto, é um conceito de um objeto na medida em que ele é considerado como causa da efetividade deste mesmo objeto. A concordância de uma coisa com a causalidade dela mesma é a sua *finalidade*, isto é, sua *conformidade a fins*. Tomemos como exemplo a *finalidade* no âmbito *Técnico-prático*: Para se produzir uma cadeira é necessário que tenhamos um conceito do que seja uma cadeira. Aqui, o conceito de cadeira, na medida em que queremos produzir uma, é, portanto, o nosso *fim*. Depois de produzida podemos compará-la com aquele conceito que lhe deu causa. Se a cadeira efetiva que produzimos corresponde à cadeira que pensamos ela é, portanto, *conforme a fins*, isto é, conforme ao seu conceito que é a também a sua causa, e por isso mesmo, ela é dotada de *finalidade*. Porém, diferente da produção de uma cadeira cujo *fim* é determinado pela nossa vontade e pelo nosso entendimento, para se pensar a natureza como dotada de finalidade é necessário considerá-la, de antemão, *como se* um entendimento qualquer (que não o nosso) a tivesse concebido com tais e tais características, que a permitisse ser compreendida por meio de nossas faculdades de conhecimento: “não como se desse modo tal entendimento tivesse de ser efetivamente admitido (pois é apenas a faculdade de julgar reflexionante que se serve dessa ideia como princípio para refletir, não para determinar); mas esta faculdade se dá com isso – apenas a si mesma, não a natureza – uma lei.” (KU. 180). Como não possuímos um conceito do que seja a natureza em sua totalidade só é possível ajuíza-la como dotada de finalidade tendo como guia um *conceito indeterminado da razão* – isto é, uma *ideia* – a saber, o conceito racional de *fim*, que serve de princípio para que faculdade de julgar possa *meramente* refletir sobre a

natureza. Assim a faculdade de julgar *meramente* reflexionante atuaria sob a legislação de um princípio próprio, a saber, o princípio da *finalidade formal da natureza*, princípio pelo qual podemos ajuizar a natureza *como se* ela tivesse sido concebida em favor das nossas faculdades cognitivas.

Na seção V da Segunda Introdução (KU. 181-186), Kant aprofunda suas considerações sobre o princípio da faculdade de julgar *meramente* reflexionante, e propõe uma nova distinção, a saber, entre *princípios transcendentais* e *princípios metafísicos*. Segundo Kant, um princípio transcendental diz respeito aos objetos da experiência somente na medida em que os concebemos como objetos constituídos a partir da atividade das nossas faculdades cognitivas. Já um princípio metafísico diz respeito aos objetos na medida em que os consideramos como causados por algo que se encontra fora do círculo fenomênico, e, neste sentido, a causa de suas mudanças tem que ser pensadas como uma “causa exterior”. Kant afirma que o princípio da *finalidade da natureza* é um princípio *transcendental*:

Que o conceito de uma finalidade da natureza pertença aos princípios transcendentais é algo que pode ser suficientemente percebido a partir das máximas da faculdade de julgar que estão a priori no fundamento da investigação da natureza e, no entanto, só dizem respeito à possibilidade da experiência, portanto ao conhecimento da natureza – não como mera natureza em geral, mas como uma natureza determinada por uma diversidade de leis particulares. – Como sentenças da sabedoria metafísica, essas máximas aparecem com frequência no curso dessa ciência, ainda que somente de maneira dispersa, por ocasião de muitas regras cuja necessidade não se pode estabelecer a partir de conceitos. “A natureza segue o caminho mais curto” (*lex parsimoniae*); “a natureza não dá saltos, nem na sequência de suas modificações nem na reunião de formas especificamente diferentes” (*lex continui in natura*); “sua grande diversidade em leis empíricas é, todavia, unidade sob poucos princípios” (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*); e assim por diante. (KU. 182).

O princípio da *finalidade da natureza* é transcendental, na medida em que ele exerce uma função *regulativa* da experiência empírica, onde a natureza é aprendida *como se* ela fosse um todo orgânico, organizado e hierarquizado, mas somente como condição para que possamos apreendê-la e julgá-la desta mesma maneira, o que fica constatado nas “máximas da faculdade de julgar que estão a priori no fundamento da investigação da natureza”. Esta função já tinha sido relegada à *faculdade da razão* na *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente, no *Apêndice à Dialética Transcendental* (KrV. A643-704/B671-732). A terceira *Crítica*, portanto, apresenta uma novidade em relação à primeira *Crítica* kantiana na medida em que interpela a uma nova faculdade e atribui a ela uma função que, “originariamente”, era exercida pela faculdade da razão. Muito se alude a respeito dos

motivos que levaram Kant a introduzir estes novos elementos na sua *Terceira Crítica*⁹⁶. Porém, não pretendemos aqui, em função do espaço curto de que dispomos, nos remeter a esta discussão. Outra função que no *Apêndice à Dialética Transcendental da Crítica da Razão Pura* era atribuída à *faculdade da razão* e que na terceira crítica também passa a ser exercida pela *faculdade de julgar reflexionante* em seu ajuizamento (conforme a fins) da natureza é a *função heurística*. O fato de concebermos a natureza em geral como um todo organizado e conforme a fins é o que nos instiga, ou, pelo menos, nos referenda a procurar leis empíricas particulares na natureza, fomentando e justificando a pesquisa científica da própria natureza. Segundo Kant:

Esta concordância da natureza como nossa faculdade de conhecimento é pressuposta a priori pela faculdade de julgar em benefício de sua reflexão sobre a natureza segundo a suas leis empíricas, sendo que o entendimento a reconhece ao mesmo tempo, objetivamente, como contingente, ao passo que somente a faculdade de julgar a atribui à natureza como finalidade transcendental (em relação à faculdade de conhecimento do sujeito); pois sem pressupô-la não teríamos uma ordem da natureza segundo leis empíricas, nem, portanto, um fio condutor para uma experiência a ser instituída com elas, em toda a sua diversidade, e uma investigação das mesmas. (KU. 185).

Na passagem acima, Kant alude a um nível mais profundo de finalidade na relação que estabelecemos com a natureza, e que justifica a *função heurística* exercida pela faculdade de julgar, a saber: que na sua atividade *meramente* reflexionante, a faculdade de julgar coloca em ação recíproca e harmoniosa as nossas faculdades de conhecimento, de modo que a natureza é apreendida *como se* fosse feita para ser conhecida por nós. A natureza nos aparece, portanto, como conforme as nossas faculdades de conhecimento. É neste sentido que a faculdade de julgar possui um “*princípio a priori para a possibilidade da natureza*”, mas que, porém, só diz respeito à própria faculdade de julgar, e “*pela qual prescreve uma lei, não à natureza (como autonomia), mas sim a si própria (como heautonomia) para a reflexão sobre aquela*” (KU. 185-186 – os grifos são nossos). Allison destaca que:

Assim, mesmo que o princípio diga respeito à natureza como *objeto* de investigação, sua força prescritiva é direcionada de volta ao próprio juízo. A fim de enfatizar a natureza puramente reflexiva e auto-referencial deste princípio, Kant cunha o termo “heautonomia”. Afirmar que o juízo é “heautônomo” em sua reflexão é simplesmente dizer que ele é tanto *fonte* quanto *referência* de sua própria normatividade. (ALLISON, 2001, p. 41)⁹⁷.

⁹⁶ Sobre este assunto, conf.: PERIN, 2010.

⁹⁷ “Thus, even though the principle concerns nature as the *object* of investigation, its prescriptive force is directed back to judgment itself. In order to emphasize the purely reflexive, self-referential nature of this

Portanto o princípio da finalidade da natureza tem *validade meramente subjetiva*, na medida em que fornece uma lei a própria atividade da faculdade de julgar na sua reflexão sobre a natureza, e não à natureza propriamente dita. Segundo Kant, esta lei também poderia ser chamada de *lei da especificação da natureza*, já que ela permite à faculdade de julgar tomar a natureza *como se* ela fosse, em si mesma, um sistema hierarquizado, isto é, subdividido em gêneros, espécies, etc.

Neste sentido, conforme Kant observa no início da seção VI da Segunda Introdução (KU. 186-188), a concordância da natureza (concebida em sua multiplicidade – isto é, constituída por um sem número de leis empíricas particulares que podem ser organizadas em vários gêneros e espécies) com a nossa necessidade de encontrar para ela a unidade dos princípios tem que ser considerada como contingente. Isto significa que, na perspectiva kantiana, nada garante que em algum momento algo na natureza venha a nos parecer estranho, obscuro, incompreensível, etc. Para Kant, a faculdade do entendimento, quando se volta para casos particulares na natureza, tem de ser guiada pela faculdade de julgar na medida em que estará sendo pressuposta aí uma finalidade da natureza – já que, o que nos parece, num primeiro momento, estranho e/ou incompreensível, passa a requerer, num segundo momento, uma explicação. Ora, esta exigência, segundo Kant, só pode surgir se a natureza for, de antemão, considerada como conforme às nossas faculdades de conhecimento.

É também na seção VI onde Kant relaciona pela primeira vez *finalidade e prazer*. Para ele “o atingimento de qualquer propósito é ligado ao sentimento de prazer” (KU. 187), e, se a condição de um propósito qualquer é uma representação *a priori* (como é o caso do princípio da *finalidade formal da natureza*), também o sentimento de prazer que se liga à realização deste propósito tem de ser determinado mediante um fundamento *a priori* válido para todos. Ao contrário, na atividade determinante do entendimento não há prazer porque aí o entendimento atua sem qualquer propósito – isto é, atua espontanea e necessariamente. É, neste sentido, que Kant alude a um prazer “bastante perceptível” na concordância da natureza com as nossa capacidade cognitiva. Um prazer, porém, que já não nos é mais especialmente notório:

Se, de fato, por um lado não percebemos em nós o mínimo de efeito sobre o sentimento de prazer quando as percepções se encontram com as leis segundo conceitos universais da natureza (as categorias) – e nem poderíamos percebê-lo, já

principle, Kant coins the term ‘heautonomy’. To claim that judgment is ‘heautonomous’ in its reflection is just to say that it is both source and referent of its own normativity.”

que o entendimento procede aí sem qualquer propósito, seguindo de maneira necessária a sua natureza –, por outro lado a unificabilidade descoberta entre duas ou mais leis empíricas e heterogêneas da natureza, sob um princípio capaz de abarcalas, é o fundamento de um prazer bastante perceptível, frequentemente até mesmo de uma admiração – e uma admiração que não cessa mesmo quando já se tem bastante familiaridade com seu objeto. É verdade que já não encontramos qualquer prazer perceptível na compreensibilidade da natureza ou na unidade de sua divisão em gêneros e espécies, graças à qual são possíveis os conceitos empíricos com que a conhecemos segundo suas leis particulares; mas certamente existiu em seu tempo, e é somente porque a mais comum experiência não seria possível sem ele que tal prazer se misturou gradativamente ao mero conhecimento e deixou de ser especialmente perceptível. – É preciso algo, portanto, no julgamento da natureza, que chame a atenção de nosso entendimento para a sua finalidade: um estudo das suas leis heterogêneas buscando, onde for possível, coloca-las sob leis mais elevadas (embora sempre ainda empíricas), de modo que possamos, caso isso dê certo, sentir prazer nessa concordância de leis para a nossa faculdade de conhecimento – uma concordância que consideramos meramente contingente. (KU. 187-188).

Para Kant, portanto, já não sentimos mais prazer ao notarmos a concordância da natureza com nossas faculdades cognitivas porque este procedimento já teria sido naturalizado. Porém, Kant reafirma a ideia de que a gratuidade com que a natureza se nos apresenta, isto é, como *conforme a fins* para o nosso conhecimento seria fonte de prazer. Conforme observa Allison, “a *contingência* da ordem, o fato de que, não obstante o princípio transcendental da finalidade, não temos motivos para esperá-la em um caso particular, é o fator crucial na produção do prazer” (ALLISON, 2001, p. 55)⁹⁸.

Conforme destaca o autor, Kant introduz no início da seção VI, sem fornecer nenhum argumento, o princípio de que “o atingimento de qualquer propósito é ligado ao sentimento de prazer”. Partindo do ponto de vista expresso por Paul Guyer em *Kant and claims of taste*⁹⁹, Allison observa que o princípio aqui introduzido por Kant pode ser tomado em dois sentidos:

Por um lado, ele pode ser tomado como significando que o prazer ocorre *somente* quando um objetivo qualquer é satisfeito, o que faz de tal satisfação uma condição necessária do prazer. Por outro lado, ele pode ser tomado como significando que *cada satisfação de um objetivo é acompanhada com prazer*, o que faria da satisfação simplesmente uma condição suficiente. (ALLISON, 2001, p. 56)¹⁰⁰.

Allison (2001, pág. 57) afirma que o primeiro deles entraria em conflito com o sentido que Kant atribui ao prazer vinculado aos juízos de gosto. Principalmente porque uma das

⁹⁸ “Here the contingency of orderliness, the fact that, notwithstanding the transcendental principle of purposiveness, we have no grounds to expect it in a particular case, is the crucial factor in producing the pleasure.”

⁹⁹ GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Taste*. 1997.

¹⁰⁰ “On the hand, it can be taken to mean that pleasure occurs *only* when an aim of some sort is satisfied, which would make such satisfaction a necessary condition of pleasure. On the other hand, it can be taken to mean that *every satisfaction of an aim* is attended with pleasure, which would make satisfaction merely a sufficient condition.”

principais características que, mais a frente em seu texto, Kant vinculará ao prazer no gosto é o *desinteresse* – o que tornaria implausível a afirmação de que “o prazer ocorre *somente* quando um objetivo qualquer é satisfeito”. Allison, portanto, afirma que o princípio introduzido por Kant no início da seção VI deve ser tomado no segundo sentido, a saber, “como significando que *cada satisfação de um objetivo é acompanhada com prazer, o que faria da satisfação simplesmente uma condição suficiente*”. Isto, portanto, não quer dizer que não existam prazeres distintos daqueles auferidos a partir da satisfação de um propósito qualquer, e este seria justamente o caso do prazer envolvido no gosto.

Porém, Tendo em vista que a vinculação operada por Kant, na seção VI da Segunda Introdução, entre *prazer e finalidade formal da natureza*, já teria em vista o prazer que será vinculado ao *gosto* na seção VII, Allison se pergunta por que, “depois de tudo, Kant introduziria um tipo de prazer que é radicalmente distinto do prazer do gosto e tentaria ligá-lo com um princípio *a priori*, quando sua real preocupação é com o prazer do gosto e sua reivindicação de um fundamento *a priori*?”¹⁰¹ (ALLISON, 2001, p. 57). O autor oferece sua resposta logo na sequência:

A chave para a resposta está na estrutura da Segunda Introdução, especificamente na localização da Seção VI entre a dedução da finalidade lógica ou formal da natureza como um princípio *a priori* na Seção V e a discussão preliminar dos juízos de gosto como envolvendo uma representação estética da finalidade na Seção VII. Em outras palavras, minha sugestão é que VI deve ser tomada como uma seção de transição, considerada como uma ponte entre a discussão inicial da finalidade lógica ou formal por meio da qual Kant primeiramente conecta juízos com um princípio *a priori*, de sua própria e central preocupação com os juízos de gosto, que reivindicam uma certa normatividade (e, portanto, algum tipo de fundamento *a priori*) apesar de sua natureza estética. Para este fim, portanto, Kant tenta mostrar na Seção VI como a representação de um tipo de finalidade, a saber, aquela que é manifestada em certos tipos de projetos cognitivos bem sucedidos, está conectada com um sentimento de prazer, a fim de preparar o solo para uma explicação de como a representação de um tipo muito diferente de finalidade (ou, pelo, menos, uma *representação* bem diferente da finalidade) também está conectada com tal sentimento. (Allison, 2001, p. 57)¹⁰².

¹⁰¹ “Why, after all, should Kant introduce a kind of pleasure that is radically distinct from the pleasure of taste and attempt to link it an *a priori* principle, when his real concern is with the pleasure of taste and its claim of an *a priori* grounding?”

¹⁰² “The key to answer lies in the structure of the Second Introduction, specifically in location of Section VI between the deduction of logical or formal purposiveness of nature as an *a priori* principle of judgment in section V and the preliminary discussion of judgments of taste as involving an aesthetic representation of purposiveness in section VII. My suggestion, in other words, is that VI is to be taken as a transitional section, intended as a bridge between the initial discussion of logical or formal purposiveness by means of which Kant first connects judgments with an *a priori* principle of its own and central concern with judgments of taste, which lay claim to a certain normativity (and therefore some kind of *a priori* grounding) in spite of their aesthetic nature. To this end, then, Kant attempts to show in Section VI how the representation of one kind of purposiveness, namely that which is manifested in certain successful cognitive projects, is connected with a feeling of pleasure, in order to prepare the ground for an account of how the representation of a very different

É neste sentido que, como veremos logo a seguir, Kant tenta na seção VII da Segunda Introdução fundamentar o vínculo existente entre a finalidade e o sentimento de prazer. Como observa Allison (2001, p. 57), “enquanto que na Seção VI o foco estava no prazer sentido em uma finalidade que é reconhecida em e através da conclusão bem sucedida de uma atividade cognitiva”¹⁰³, o foco da seção VII é sobre o sentimento de prazer e a representação da finalidade que *precede* o conhecimento de um objeto e que, não obstante, pode ser diretamente ligada à representação deste mesmo objeto. Trata-se da *representação estética* da finalidade.

Juízo de gosto e a representação estética da finalidade

Kant inicia a seção VII (KU. 188-192) da Segunda Introdução afirmando que aquilo que na representação de um objeto é meramente subjetivo é a sua *constituição estética*. Trata-se aqui do sensível, da sensibilidade. Aquilo, porém, que nesta mesma representação é utilizado para a determinação do objeto é a sua *validade lógica*. Trata-se da regra (do entendimento). Neste sentido, Kant afirma que “no conhecimento de um objeto dos sentidos aparecem ambas as relações”, ou seja, relações meramente subjetivas e relações objetivas. Há, porém, segundo Kant, elementos meramente subjetivos ligados à representação de um objeto que não podem tornar-se um elemento do *conhecimento* deste mesmo objeto:

O elemento subjetivo em uma representação que não pode fazer parte do conhecimento é o prazer ou desprazer a ela ligado; pois, mesmo que ele possa ser o efeito de algum conhecimento, através dele não conheço nada no objeto da representação. Ora, a finalidade de uma coisa, na medida em que é representada na percepção, também não é uma característica constitutiva do próprio objeto (pois não pode ser percebida), ainda que possa deduzir-se do conhecimento da coisa. Assim, a finalidade que precede o conhecimento do objeto – mesmo que não queiramos empregar a sua representação para o conhecimento –, e que está todavia imediatamente ligada a ele, é o elemento subjetivo da representação. O objeto só é denominado conforme a fins, portanto, porque sua representação está imediatamente ligada ao sentimento de prazer; e esta representação é ela própria uma representação estética da finalidade. (KU. 189).

Assim como o *sentimento* de prazer ou desprazer, a *finalidade* de uma coisa é um elemento que está presente em sua representação embora não tome parte em seu

kind of purposiveness (or at least a very different *representation* of purposiveness) is likewise connected with such a feeling.”

¹⁰³ “(...) whereas in Section VI the focus was on the pleasure felt in a purposiveness that is recognized in and through the successful completion of a cognitive activity (...)”

conhecimento. Isto significa que tanto o sentimento de prazer ou desprazer quanto a *finalidade* não podem ser remetidas à representação objetiva de um objeto, embora estejam presentes na representação deste mesmo objeto como uma instância meramente subjetiva. Ora, na medida em que o sentimento de prazer ou desprazer é o único elemento na percepção de um objeto que não está ligado ao seu conhecimento, e na medida em que a *conformidade a fins* é o elemento subjetivo da representação deste mesmo objeto em sua conformidade com as nossas faculdades cognitivas sem, porém, ser um elemento de conhecimento deste mesmo objeto, Kant afirmará que: “O objeto só é denominado conforme a fins, portanto, porque sua representação está imediatamente ligada ao sentimento de prazer”, e, nesta medida, o sentimento de prazer passa ser uma *representação estética* (isto é, sensível e subjetiva) da *finalidade*. Allison (2001, p. 58) destaca que, à primeira vista, a ligação da finalidade com o sentimento de prazer parece apontar para mais “uma daquelas notórias *non sequiturs* pelas quais Kant sempre é criticado”, já que, segundo o autor, “do fato que o prazer e essa forma da finalidade sejam ambas subjetivas no sentido indicado, não se segue que a finalidade (de forma especificada) de um objeto ‘deve ser imediatamente ligada ao sentimento de prazer’”. Dito isto, Allison se pergunta por que a finalidade necessitaria de ter alguma coisa haver com o sentimento de prazer?¹⁰⁴ O autor, porém, nos oferece a seguinte resposta:

Felizmente, uma análise mais aprofundada sugere que Kant não está argumentando deste modo manifestadamente inválido. Ao contrário, seu ponto parece ser que, uma vez que a forma da finalidade descrita, *ex hypothesi*, não entraria no conhecimento de um objeto, o único modo pelo qual ela poderia ser representada é esteticamente, isto é, através de um sentimento de prazer. Em resumo, ela é um exemplo da ubíqua estratégia kantiana de argumentar por eliminação. Assumindo a dicotomia entre os modelos conceitual e estético de representação, e descartando o primeiro, o último permanece como a única alternativa viável. (ALLISON, 2001, p. 58)¹⁰⁵.

De fato, o que parece estar em questão para Kant, como veremos a seguir, é o fato de que a *finalidade*, na medida em que não toma parte na representação objetiva de um objeto, só pode ser representada subjetivamente na forma de um sentimento, a saber, o sentimento de

¹⁰⁴ “At first glance at least, this might seem to be one of those notorious *non sequiturs* for which Kant is often criticized. After all, from the fact that pleasure and this form of purposiveness are both subjective in the sense indicated, it does not follow that purposiveness (of the form specified) of an object ‘must be directly connected with the feeling of pleasure’. Indeed, why need it have anything at all to do with pleasure?”

¹⁰⁵ “Fortunately, further consideration suggests that Kant is not arguing in this manifestly invalid way. His point seems rather to be that, since the form of purposiveness described would, *ex hypothesi*, not enter into the cognition of an object, the only way in which it could be represented is aesthetically, that is, through a feeling of pleasure. In short, it is an instance of the ubiquitous Kantian strategy of argument by elimination. Assuming the dichotomy between conceptual and aesthetic modes of representation, and ruling out the former, the latter remains as the only viable alternative.”

prazer. E é justamente por isso que, conforme destaca Allison (2001, p. 58), Kant afirma que a questão importante aqui seria saber se “existe mesmo tal representação da finalidade” (KU. 189).

Segundo Kant, “se o prazer está ligado somente à mera apreensão (*apprehensio*) da forma do objeto da intuição, sem relação desta forma com um conceito para um conhecimento determinado” (KU. 189), neste caso a representação não se liga ao objeto e sim ao sujeito – porque para se ligar ao objeto é necessário que exista um conceito que o determine. Neste sentido, o prazer seria a expressão da adequação desta representação meramente subjetiva “às faculdades de conhecimento que estão em jogo na faculdade de julgar reflexionante” (KU. 189), a saber, o entendimento e a imaginação. Aqui o prazer exprime “uma finalidade formal e subjetiva do objeto” (KU. 190): *Formal* porque se refere simplesmente à adequação da forma do objeto com a forma das nossas faculdades de conhecimento (entendimento e imaginação), e *subjetiva* porque todo sentimento é meramente subjetivo, na medida em que não toma parte no conhecimento dos objetos, mas, ao contrário, é um efeito que surgiria posteriormente a representação de alguns objetos. Segundo Kant:

Pois essa apreensão das formas na imaginação nunca pode ocorrer sem que a faculdade de julgar reflexionante, mesmo que involuntariamente, a compare ao menos com a sua faculdade de relacionar intuições a conceitos. Se nessa comparação, pois, a imaginação (como faculdade das intuições a priori) entra em um acordo não intencional com o entendimento (como faculdade dos conceitos) através de uma dada representação, e assim é despertado um sentimento de prazer, o objeto deve então ser considerado como conforme a fins para a faculdade de julgar reflexionante. Tal juízo é um juízo estético sobre a finalidade do objeto que não se funda em nenhum conceito disponível do objeto e nem fornece um. (KU. 190).

Trata-se aqui de uma *comparação*, efetuada pela faculdade de julgar reflexionante, tendo como base a *apreensão* da forma do objeto na intuição de acordo com sua “faculdade de relacionar intuições a conceitos”, isto é, de acordo com aquela mesma capacidade que também é posta em funcionamento quando o sujeito realiza um juízo determinante, na medida em que relaciona a imaginação (intuições) e entendimento (conceitos). Como vimos anteriormente, a faculdade de julgar determinante tem por fundamento uma relação entre a imaginação e entendimento onde o particular (imaginação) é subsumido sob o universal (entendimento). Mas, nesta relação, a imaginação fica subordinada à legislação do entendimento, não sendo possível, portanto, um *livre jogo* entre estas duas faculdades. Porém, no que tange ao juízo reflexionante, a *apreensão* da forma de um objeto na imaginação nunca pode ocorrer sem que a faculdade de julgar reflexionante possa comparar, sem intenção – isto

é, espontânea e contingentemente –, a *apreensão* daquela forma com sua capacidade de relacionar intuições a conceitos (de relacionar imaginação e entendimento), mas, porém, de forma a não subjugar uma faculdade à outra. Se nesta comparação, a faculdade de imaginação é posta de acordo com o entendimento, estabelecendo assim uma relação de *conformidade a fins* (na medida em que a representação da simples forma do objeto aparece como uma adequação harmoniosa entre as faculdades de conhecimento), sem, porém, promover a subsunção, isto é, mantendo-se somente a relação de *simples jogo* entre as faculdades de conhecimento aí envolvidas (entendimento e imaginação), surgirá, como consequência, um sentimento de prazer – e, neste caso, a representação meramente subjetiva deste objeto será *conforme a fins* para a faculdade de julgar reflexionante. Trata-se, portanto, de uma relação harmoniosa entre imaginação e entendimento, onde a primeira não está subordinada ao segundo. Conforme afirma Kant: “O objeto, neste caso, se denomina belo; e a faculdade de julgar por meio desse prazer (também, portanto, de maneira universalmente válida) se denomina gosto.” (KU. 190). A frase entre parênteses nesta última passagem aponta para uma das teses mais importantes da *teoria do gosto* Kantiana: Na medida em que o sentimento de prazer é auferido da relação harmoniosa entre entendimento e imaginação, e o juízo de gosto se remete somente à reflexão sobre este sentimento de prazer, qualquer sujeito, na medida em que possui *entendimento e imaginação*, é capaz de emitir um ajuzamento sobre a beleza de um determinado objeto com assentimento universal, isto é, como se fosse válido para todos, embora esteja baseado em um prazer meramente subjetivo. Segundo Kant:

Um juízo singular de experiência – daquele, por exemplo, que percebe uma gota d’água se movendo em um cristal de rocha – exige, com razão, que todos os demais tenham de achar o mesmo, pois ele emitiu esse juízo segundo as condições universais da faculdade de julgar determinante, sob as leis de uma experiência possível em geral. Do mesmo modo, naquele que sente prazer na mera reflexão sobre a forma de um objeto, sem levar em conta um conceito, tem uma pretensão legítima a um assentimento de todos – ainda que este juízo seja um juízo empírico e singular –, pois o fundamento desse prazer se encontra na condição universal (ainda que subjetiva) dos juízos reflexionantes, qual seja, a concordância conforme a fins do objeto (seja ele um produto da natureza ou da arte) com a relação das faculdades de conhecimento entre si (a imaginação e o entendimento) que é exigida para cada conhecimento empírico. Assim, embora o prazer dependa, no juízo de gosto, de uma representação empírica, e possa não estar ligado a priori a nenhum conceito (não se pode determinar a priori qual objeto seria conforme ao gosto ou não; é preciso testá-lo), ele é, ainda assim o fundamento da determinação desse juízo – desde que se tenha consciência de que ele se baseia tão somente na reflexão e nas condições universais (ainda que subjetivas) da sua concordância com o conhecimento dos objetos em geral, para a qual a forma do objeto é conforme a fins. (KU. 191).

Trata-se aqui daquilo que, mais à frente em seu texto, Kant denominará *universalidade subjetiva*, isto é, a possibilidade de concordância intersubjetiva sobre a beleza de um objeto, que só pode ser constatada a partir de um estado de espírito meramente subjetivo. O juízo de gosto é *universal* na medida em que é facultado a todos sentir prazer na apreensão de um objeto que é *conforme a fins* para as faculdades de conhecimento, embora esta apreensão não resulte em conhecimento de nada. Ele é subjetivo, porém, porque qualquer sentimento só pode ser auferido por aquele indivíduo que o sente – um sentimento, porém, que pode reivindicar o assentimento universal na medida em que é transposto para o âmbito da linguagem e expresso na forma de um *juízo de gosto*.

Na seção VIII da Segunda Introdução (KU. 192 a 195), Kant divide a *Crítica da Faculdade de Julgar* em *Crítica da Faculdade de Julgar Estética* e *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica*. A primeira, como vimos na seção VII, trata somente dos juízos de gosto (sejam eles sobre o belo natural ou sobre o belo artístico), e a segunda trata dos juízos referentes aos produtos da natureza que comportem certa finalidade, tais como, por exemplo, os seres orgânicos. Nesta dissertação, somente a *Crítica da Faculdade de Julgar estética* é que nos interessa. Esta, por sua vez, é dividida em “*analítica da faculdade de julgar estética*” e “*dialética da faculdade de julgar estética*”. Porém, somente a primeira nos interessa neste trabalho. A *Analítica*, por sua vez, é dividida em *Analítica do Belo* e *Analítica do Sublime*. Nossa análise se concentrará somente na *Analítica do Belo*. Aqui nós nos voltaremos, sobretudo, para dois momentos importantes: O *terceiro momento* da *Analítica do Belo*, onde Kant expõe a noção central de *Finalidade sem fim*, e a *dedução dos juízos de gosto* (curiosamente, localizada no final da *Analítica do Sublime*), onde Kant afirmará que, nestes juízos, a imaginação *esquematiza sem conceitos*.

Terceiro Momento da Analítica do Belo: *Finalidade sem um Fim*

Kant divide sua *Analítica do Belo* (KU. 203-244) em quatro momentos, os quais corresponderiam à subdivisão das quatro funções lógicas do juízo descritas na *Crítica da Razão Pura*, a saber, qualidade, quantidade, relação e modalidade – tal como vimos no primeiro capítulo desta dissertação. Grosso modo, como observa Eva Schaper, podemos resumir os quatro momentos da seguinte maneira:

(...) o que é belo é sentido com prazer desinteressado (primeiro momento). Dizemos que alguma coisa é bela porque a consideramos um objeto de complacência

universal (segundo momento). Discernimos nela “as formas da conformidade a fins percebida sem a representação de um propósito” (terceiro momento). E afirmamos não somente que ela agrada, mas que ela agrada necessariamente, e sem conceitos (quarto momento). (SCHAPER, 2009, p. 445-446).

Infelizmente, não há espaço nesta dissertação para uma análise detalhada de cada um destes momentos¹⁰⁶. Podemos, porém, resumir o sentido geral desta exposição: O juízo de gosto, diferentemente dos juízos teóricos, lógicos e/ou objetivos da *Primeira Crítica*, não julga a partir de conceitos do entendimento, mas a partir de estados meramente subjetivos. E é precisamente porque os juízos de gosto têm como base *somente* os estados subjetivos do sujeito, que eles também *não têm como referência a existência do objeto belo*. Neste sentido, Kant distingue o sentimento de prazer ligado ao juízo de gosto do que é *agradável* (que tem interesse na existência de um objeto) e do que é *bom* (que está ligado a um conceito da razão, isto, é uma *ideia* ou um *fim*), definindo-o como um *juízo desinteressado*. O juízo de gosto é estético, e neste sentido, é um juízo baseado em uma reflexão onde, *livre de todo interesse* com relação à existência do objeto de complacência bem como de toda determinação conceitual, é ajuizado somente tendo como base o estado subjetivo de prazer, ocasionado pelo *livre jogo* entre imaginação e entendimento – *livre jogo* este que, por sua vez, é ocasionado pela *simples forma da finalidade* (sem indicar um fim). Por fim, Kant afirmará que, embora o juízo de gosto tenha como base somente um estado de espírito subjetivo, este juízo possui uma reivindicação de *universalidade* tal qual aquela que subjaz os juízos de conhecimento e os juízos morais. Porém, diferentemente destes juízos, ele possui uma *universalidade subjetiva*. Como já observamos, na medida em que, para Kant, as faculdades de conhecimentos implicadas nesta relação são comuns a todos os homens, todos possuem, pelo menos potencialmente, a capacidade de constituir um juízo de gosto fundamentado no *livre jogo* entre as faculdades de conhecimento aí envolvidas. É através desta suposição que um juízo de gosto pode reivindicar uma necessidade, ou uma *universalidade*, mas que, todavia, é *meramente subjetiva*, e que, intersubjetivamente, pode ou não ser referendada.

Porém, passemos a nos concentrar agora somente no terceiro momento da *Analítica do Belo* que trata do princípio da *finalidade sem um fim*. Kant inicia a seção 10 retomando a definição de *fim* e de *finalidade* que já tinha sido exposta na seção IV da Segunda Introdução. Segundo Kant:

¹⁰⁶ Para uma análise detalhada dos quatro momentos da *Analítica do Belo*, conferir: ALLISON, p. 67-192.

(...) fim é o objeto de um conceito quando este é considerado a causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade); e a causalidade de um *conceito* em relação ao seu *objeto* é a finalidade (*forma finalis*). Onde se pensa, pois, não o mero conhecimento de um objeto, mas o próprio objeto (sua forma ou existência), enquanto efeito, como só sendo possível por meio de um conceito deste último, aí se concebe um fim. A representação do efeito é aqui o fundamento de determinação de sua causa, e precede a esta. A consciência da causalidade de uma representação em relação ao estado do sujeito, com vistas a *conservá-lo* neste, pode aqui, em geral, caracterizar aquilo que se denomina prazer; ao passo que, o desprazer, pelo contrário, é aquela representação que contém o fundamento determinante para transformar o estado das representações em seu próprio contrário (evitando-as ou afastando-as). (KU. 220).

Kant, aqui, reforça a ideia de que a consciência do estado de harmonia entre as faculdades mentais, ocasionado do pela apreensão da *simples forma da finalidade*, é fonte de prazer. Tanto que o sujeito tende a conservar este estado, demorando-se na contemplação do objeto cuja apreensão da *forma da finalidade* é fonte de prazer – ao passo que a representação que é fonte de desprazer tende a ser evitada ou afastada. Este prazer, auferido somente a partir de uma reflexão sobre o estado harmônico das faculdades mentais, não se reportaria, portanto, a existência do objeto cuja apreensão da forma da finalidade venha a ocasionar o sentimento de prazer, caracterizando-se, portanto, como um *prazer desinteressado*. Neste sentido, este tipo de prazer, não se reporta ao *fim* (o objeto) que estaria pressuposto como a causa da existência deste mesmo objeto, e, que, na efetiva realização deste mesmo objeto, se tornou *conforme aquele fim*. Não é, portanto, o fato de que um quadro (*fim*) que efetivamente foi feito por um pintor (por meio de sua vontade), por se igual ao *conceito* de quadro que lhe deu causa (*finalidade* ou *conformidade a fins* do objeto “quadro”), que é a fonte de um *prazer desinteressado* na contemplação deste mesmo quadro. Aquilo no quadro que poderá ser fonte de um *prazer desinteressado* é a apreensão da *simples forma da finalidade* do que é representado nele sem pressupor qualquer *fim* – na medida em que a apreensão desta simples forma da finalidade ocasiona a harmonia das faculdades mentais em seu *livre jogo*. Kant desenvolve esta ideia no início da seção 11 da *Analítica do Belo*:

Se considerado como fundamento de uma satisfação, todo fim carrega consigo interesse como fundamento de determinação do juízo sobre o objeto de prazer. Assim, o juízo de gosto não pode ter um fim subjetivo por fundamento. Mas também não pode ser determinado por uma representação de um fim objetivo, isto é, relativo à possibilidade do próprio objeto segundo princípios da ligação finalística, ou seja, por um conceito do bem; pois ele não é um juízo de conhecimento, mas sim um juízo estético, e, portanto, não diz respeito a um conceito da constituição e da possibilidade interna ou externa do objeto através desta ou daquela causa, mas tão somente à relação das faculdades de representação entre si na medida em que são determinadas por uma representação. (KU. 221).

Kant já tinha se reportado a esta questão na introdução à *Critica da Faculdade de Julgar* quando afirmava que a satisfação de um objetivo qualquer é fonte de prazer. Porém, o que tem de ser distinguido aqui é que o prazer que subjaz um juízo de gosto é qualitativamente distinto daquele que acompanha a satisfação de um objetivo qualquer, na medida em que este último tem de pressupor *fim*: seja ele objetivo, na medida em que satisfação de um fim qualquer é estipulado pela nossa vontade, seja ele subjetivo na medida em que o prazer está vinculado à existência de um objeto – o que seria o caso do prazer naquilo que é *agradável* aos sentidos, pois para se afirmar que a sensação de degustar um bom vinho é fonte de prazer, e, neste caso um prazer *sensível e subjetivo*, é obviamente necessário que o vinho em questão efetivamente exista. Ao contrário, o sentimento de prazer que subjaz ao juízo de gosto é auferido do *livre jogo* harmônico entre as faculdades de conhecimento aí envolvidas (entendimento e imaginação), no afã de encontrar para aquela forma que está sendo apreendida na sensibilidade um conceito (ou um fim) que a possa determinar – um conceito (ou um fim), porém, que nunca será encontrado. Segundo Kant:

Assim, é somente a finalidade subjetiva na representação de um objeto, sem qualquer fim (seja objetivo ou subjetivo), portanto a mera forma da finalidade na representação pela qual um objeto nos é *dado*, que, na medida em que dela temos consciência, constitui a satisfação que, sem conceito, julgamos universalmente comunicável, ou seja, o fundamento de determinação do juízo de gosto. (KU. 221).

Para Kant, portanto, o *fundamento de determinação* de um juízo de gosto é a *simples forma da finalidade* sem pressupor ou encontrar um *fim*. A *finalidade sem um fim* é, portanto, um *fundamento de determinação que não determina nada a não ser o próprio juízo de gosto*. Porém, por se tratar de uma representação estética, esta finalidade sem fim só pode ser representada por meio de um sentimento, a saber, o *sentimento de prazer*. Esta ideia será de fundamental importância para que possamos entender como, para Kant, em um Juízo de Gosto a imaginação pode *esquematizar sem conceitos*. Antes, porém, de partirmos em direção à questão da esquematização sem conceitos, é importante discorrermos aqui um pouco mais sobre a especificidade deste sentimento que subjaz os juízos de gosto. Na seção 12 da *Analítica do Belo*, Kant irá caracterizar o prazer no gosto como meramente contemplativo:

A consciência da finalidade meramente formal no jogo das faculdades cognitivas do sujeito, em uma representação pela qual um objeto é dado, é o prazer mesmo, já que constitui um fundamento de determinação da atividade do sujeito em vista da estimulação de suas faculdades cognitivas, portanto uma causalidade interna (que é conforme a fins) em relação ao conhecimento em geral, e isso sem estar limitada por um conhecimento determinado; donde conter, portanto, uma mera forma da

finalidade subjetiva de uma representação em um juízo estético. Esse prazer também não é de modo algum prático, nem como aquele que se origina no princípio patológico do agradável, nem como aquele que se origina no princípio intelectual do bem representado. Mas ele tem uma causalidade em si, qual seja, a de *conservar*, sem qualquer propósito ulterior, o estado da própria representação e a atividade das faculdades cognitivas. Nós nos *demoramos* na contemplação do belo porque essa contemplação se fortalece e se reproduz a si mesma (...). (KU. 222).

O prazer, portanto, decorre da harmonia resultante do *livre jogo* entre entendimento e imaginação, sem ter em vista um fim determinado, mas que possui uma “causalidade interna”, a saber, a de *conservar este estado*. Isto aponta para uma característica extremamente importante dos juízos de gosto: O fato de que, embora surgido de uma representação estética da imaginação, e, portanto, pertencente à sensibilidade, seu prazer diz respeito ao modo como a faculdade intelectual e discursiva do entendimento se reporta à sua apreensão na medida em que tenta, a todo momento, encontrar um conceito onde possa subsumi-la, embora nunca consiga realizar a subsunção. Em outras palavras, o prazer é auferido da relação entre estas faculdades na medida em que a representação em questão é alvo de seus esforços para dar-lhe um sentido determinado que não surgirá em nenhum momento. Em suma, trata-se de um prazer auferido do *mero jogo* entre entendimento e imaginação que, na medida em que tende a se conservar neste estado e que não visa a uma determinação, favorece a *livre atividade de pensamento*. Atividade esta que se distingue, dentro da própria doutrina kantiana, da atividade do conhecimento. O mero *pensar* se liga mais as atividades de comparação e reflexão do que aquela que tem em vista a subsunção de representações sob conceitos. O *conhecer*, ao contrário, se resume na atividade *determinante* do entendimento, que tem necessariamente em vista a subsunção dos dados recebidos na intuição¹⁰⁷. Mas à frente na própria *Crítica da Faculdade de Julgar*, num contexto onde Kant tem em vista o modo como o artista pode conceber suas obras através da *faculdade do gênio*, Kant claramente afirma que a atividade da imaginação, quando livre da determinação do entendimento, pode engendrar representações que “dão muito a pensar”, embora não desaguem em um pensamento determinado. Kant desenvolve esta ideia a partir da noção senso comunal de “espírito”:

Em sentido estético, *espírito* significa o princípio animador na mente. O que permite a esse princípio animar a alma, contudo, o conteúdo que ele emprega para isso, é aquilo que, conformemente a fins, coloca as forças da mente em movimento, isto é, em um jogo que se conserva por si mesmo e reforça ele mesmo as forças para tal.

Agora, eu afirmo que esse princípio não é outra coisa senão a faculdade de *expor ideias estéticas*; por ideia estética, porém, entendo uma representação da

¹⁰⁷ Conferir: KrV. BXXXVI; A69/B94; B166.

imaginação que dá muito a pensar sem que, no entanto, um pensamento determinado, isto é, um conceito, possa ser-lhe adequado; uma representação, portanto, que nenhuma linguagem alcança ou pode tornar compreensível. (KU. 313-314).

Aqui, pode-se afirmar seguramente que o mesmo pode ser dito da relação entre entendimento e imaginação quando se põe a trabalhar sob uma representação que foi apreendida na sensibilidade (e que, portanto, não teria sido originariamente engendrada na faculdade da imaginação por meio do gênio), mas que ainda assim não se deixa determinar por nenhum conceito. Portanto, o *livre jogo* das faculdades mentais, ocasionado pela apreensão da simples forma da finalidade de um objeto singular na imaginação, e, que será fonte de um sentimento de prazer que, por sua vez, determinará o juízo de gosto e nada mais, é também fonte de estímulo à livre atividade de pensamento, na medida em que esta representação singular, justamente por não se deixar determinar em nenhum momento, “dá muito a pensar”. Ocorre que, na tentativa de subsumir tal representação, muitos conceitos e ideias são mobilizados, e, embora nenhuma representação intelectual consiga determinar tal representação sensível, a mobilização das faculdades mentais na tentativa de fazê-lo daria ocasião à livre atividade de pensamento.

Passemos agora, depois de discorrer brevemente sobre o princípio da *finalidade sem um fim*, à afirmação kantiana de que, em um juízo de gosto, a imaginação pode esquematizar sem conceitos.

Esquematizar sem conceitos

A questão aqui está inseparavelmente ligada à pergunta sobre a possibilidade dos juízos de gosto. Para Kant, o fato de que, assim como os juízos de conhecimento, estes juízos comportem uma universalidade (embora meramente subjetiva), aponta para o fato de que estes juízos carecem de uma dedução. Toda problemática aqui se reporta à ideia de que aquilo que pode fornecer uma pretensão de universalidade aos juízos de gosto se refere justamente à relação estabelecida entre as faculdades de conhecimento aí envolvidas, que atuam tal como na atividade de conhecimento, isto é, relacionando imaginação e entendimento, sem, porém, fornecer um conhecimento determinado. Ademais, como salienta Kant, assim como os juízos de conhecimento, *os juízos de gosto também são sintéticos*, na medida em que ligam a um objeto um predicado que não se encontra nele, mas que se refere somente ao prazer no *livre jogo* entre as faculdades da mente, ocasionado pela apreensão de sua forma na imaginação, a

saber, o predicado da “beleza”. Neste sentido, é traçando um paralelo com os juízos típicos da atividade cognitiva, a saber, os juízos determinantes, que poderemos desvendar qual procedimento da imaginação Kant tem vista quando afirma que, nos juízos de gosto, a imaginação pode *esquematizar sem conceitos*. Kant inicia seção 35 traçando justamente este tipo de paralelo:

O juízo de gosto se distingue do lógico no seguinte: enquanto o último subsume uma representação sob conceitos do objeto, o primeiro não subsume de modo algum sob um conceito, pois, do contrário, o assentimento universal necessário poderia ser imposto por meio de provas. Apesar disso, ele é parecido com o juízo lógico por fornecer universalidade e necessidade – mas não segundo conceitos do objeto e, por conseguinte, de maneira meramente subjetiva. Agora, como os conceitos em um juízo constituem o seu conteúdo (aquilo que pertence ao conhecimento do objeto), e o juízo de gosto não é determinável por conceitos, ele se funda somente na condição formal subjetiva de um juízo. A condição subjetiva de todos os juízos é a própria capacidade ou faculdade de julgar. Esta, utilizada em vista da representação pela qual um objeto é dado, exige a concordância de duas faculdades de representação, quais sejam, a imaginação (para a intuição e a composição do diverso intuitivo) e o entendimento (para o conceito como representação da unidade dessa composição). (KU. 286-287).

Na passagem acima, Kant explicitamente afirma que o juízo de gosto “se funda na condição formal subjetiva de um juízo”. Trata-se, como afirma Kant, da própria faculdade de julgar, que exige a concordância entre as faculdades da imaginação e do entendimento. Uma concordância que, nos juízos determinantes, se traduz na determinação de um dado sensível particular sob um conceito geral. Uma concordância, porém, que nos juízos de gosto se traduz como um *livre jogo* entre entendimento e imaginação sem proporcionar uma subsunção. Portanto, a relação entre entendimento e imaginação é a *condição subjetiva* para todos os juízos, na medida em que ela antecede tanto a *subsunção* quanto o *sentimento prazer*. Kant trata desta condição na seção 9 da *Analítica do Belo* quando afirma que a “comunicabilidade subjetiva universal do modo de representação nos juízos de gosto”, isto é, a sua *universabilidade subjetiva*, se funda na concordância resultante da relação entre imaginação e entendimento.

A comunicabilidade subjetiva universal do modo de representação em um juízo de gosto, na medida em que deve ter lugar sem pressupor um conceito determinado, não pode ser senão o estado mental no livre jogo da imaginação e do entendimento (na medida em que concordem entre si, tal como é requerido para um *conhecimento em geral*); Pois temos consciência de que essa relação subjetiva, adequada ao conhecimento em geral, tem de valer igualmente para todos e, portanto, ser universalmente comunicável – tal como acontece em todo conhecimento determinado, que, em todo caso, sempre se baseia naquela relação como condição subjetiva.

Esse julgamento meramente subjetivo (estético) do objeto, ou da representação pela qual ele é dado, precede, então, o prazer que se sente com ele, e é o fundamento desse prazer na harmonia das faculdades de conhecimento; é somente naquela universalidade das condições subjetivas do julgamento do objeto, porém, que se funda essa validade subjetiva universal da satisfação que associamos à representação do objeto que denominamos belo. (KU. 217-218)

Como já observamos, a “condição formal subjetiva” – isto é, a concordância entre imaginação e entendimento – é, portanto, comum tanto aos juízos de gosto quanto aos de conhecimento. Porém, o que é distinto aqui, não é somente o modo como esta “condição formal subjetiva” é exercida em cada um destes juízos (subsunção x livre jogo), mas também, a *regra* pela qual a faculdade de julgar coloca aquela “condição formal subjetiva”, ou seja, a concordância entre entendimento e imaginação, em causa. No que diz respeito aos Juízos de Gosto, Kant afirma:

Agora, como um juízo de gosto não tem aqui por fundamento um conceito do objeto, ele só pode consistir na subsunção da própria imaginação (em uma representação pela qual o objeto é dado) sob a condição de que o entendimento em geral avance da intuição aos conceitos. Ou seja, como a liberdade da imaginação reside justamente no fato de ela esquematizar sem conceitos, o juízo de gosto se baseia então em uma mera sensação da animação recíproca entre a imaginação em sua *liberdade* e o entendimento em sua *legalidade*; ele se baseia, portanto, em um sentimento que permite julgar o objeto segundo a finalidade da representação (pela qual o objeto é dado), fomentando assim o livre jogo da faculdade de conhecimento; e o gosto, como faculdade de julgar subjetiva, contém um princípio da subsunção – mas não das intuições sob *conceitos*, e sim da *faculdade* de intuir ou representar (isto é, a imaginação) sob a *faculdade* dos conceitos (isto é, o entendimento), na medida em que a primeira, *em sua liberdade*, concorda com o último *em sua legalidade*. (KU. 287).

Neste sentido, a *regra* a qual faculdade de julgar *meramente* reflexionante utiliza para sintetizar os juízos de gosto, tem ser a mesma *regra* ou princípio que possibilita o *livre jogo* entre entendimento e imaginação. Trata-se do fato de que, diferentemente dos juízos determinantes cuja regra de subsunção (regra de síntese) encontra-se no entendimento, “o gosto, como faculdade de julgar subjetiva, contém o princípio da subsunção” da *faculdade* da imaginação em sua *liberdade* sob a *faculdade* do entendimento em sua *legalidade* – contém, portanto, a regra que institui o relacionamento harmônico destas duas faculdades, sem proporcionar um conhecimento determinado. Esta regra é o princípio da *finalidade sem um fim*.

Vale a pena aqui nos debruçarmos sob esta conclusão mais um pouco. Lembremos que um esquema, tal como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, nada mais é que uma *regra de síntese*, que traduz para o âmbito sensível (particular) uma regra que, em sua origem,

é discursiva e intelectual (abstrata e universal). Christel Fricke (2001, p. 8), chama a atenção para o fato de que é um procedimento de síntese que Kant liga ao esquema, a saber, síntese do sensível a partir da regra intelectual. A autora destaca também que a “reflexão estética que se realiza no livre jogo das faculdades é também uma espécie de síntese, para qual entretanto o entendimento não fornece uma regra” (FRICKE, 2001, p. 8). Trata-se aqui do fato de que, em um juízo de gosto, atribuímos ao objeto um predicado que não se encontra nele, mas que se refere somente ao nosso estado de espírito quando o contemplamos, a saber, o predicado da beleza. Dito isto, Fricke se pergunta o que de fato significaria “esquematizar”? A autora nos oferece a seguinte resposta:

Ao que me parece, duas coisas distintas: (a) aplicar um esquema no decurso de uma síntese de representações dadas, ou então (b) produzir um esquema. Se por “esquematizar” se entende “*aplicar* um esquema no decurso de uma síntese”, a fórmula kantiana de uma esquematização sem conceitos não faz sentido: para aplicar um esquema, é preciso haver um conceito, e não é possível existir esquema sem que se pense um conceito que lhe corresponda. Ao contrário, se “esquematizar” significa “*produzir* um esquema”, a fórmula de Kant torna-se compreensível. (FRICKE, 2001, p. 9).

Como pudemos acompanhar no início deste terceiro capítulo, quando nos detivemos rapidamente sobre a seção 6 do primeiro capítulo da *Lógica Jäsche* – onde Kant trata da formação de conceitos empíricos –, os esquemas de conceitos empíricos são gerados pelo ato de *comparação universalizante*, antes mesmo de serem refletidos em conceitos. Trata-se da tese, defendida por Longuenesse, de que o esquema de um conceito empírico *antecede* a própria aquisição deste conceito. Como se sabe, Longuenesse afirma que mesmo as categorias do entendimento são “originariamente adquiridas” por um procedimento similar, mas que não tem como base a comparação de regularidades empíricas e sim as *formas lógicas* do juízo, ou seja, tem vista uma *regra* que já se encontra *a priori* na mente. A fim de entendermos o que significaria a fórmula kantiana “esquematizar sem conceitos”, torna-se necessário, como observa Fricke, distinguir a produção de esquemas correspondentes a categorias da produção de esquemas correspondentes a conceitos empíricos. Segundo a autora:

O entendimento produz as categorias de maneira espontânea. A produção de um esquema correspondente a uma categoria realiza-se então com a transformação de um conceito abstrato e dado, em regra adaptada à forma do tempo das representações dadas. Mas a produção de esquemas correspondentes a conceitos empíricos não deve ser concebida da mesma maneira, e isso porque o entendimento não produz conceitos empíricos espontaneamente, mas por meio da análise das representações sensíveis dadas. Portanto, não faz sentido dizer que pode haver um conceito empírico anterior ao esquema que lhe corresponda, dado que a formação de um conceito empírico como base das representações dadas não é possível sem a

formação do esquema que lhe corresponde. Mas, se por “esquematizar” entendemos a atividade da imaginação e da faculdade de julgar com vistas à formação de um conceito empírico e de seu esquema, é possível compreender a fórmula kantiana apresentada no §35, onde se fala numa imaginação que “esquematiza sem conceito”; pois a esquematização que visa à formação de um conceito empírico e de seu esquema procede sem regra de um conceito dado, e é isso que a distingue da esquematização das categorias. (FRICKE, 2001, p. 9).

Como se pode constatar a partir do que é expresso na citação acima, existem semelhanças e diferenças nas posições defendidas pelas duas autoras. Fricke não parece concordar com a posição defendida por Longuenesse de que o esquema de uma categoria do entendimento seja anterior à sua aquisição, apontando claramente para o fato de que “um esquema correspondente a uma categoria realiza-se então com a transformação de um conceito abstrato e dado, em regra adaptada à forma do tempo das representações dadas”, o que, de fato, nos parece mais próximo à letra de Kant tal qual aparece em sua primeira *Crítica*. Porém, o que nos interessa aqui é a formação de um esquema correspondente a conceitos empíricos, e embora não possamos dizer que as duas autoras defendam exatamente as mesmas posições¹⁰⁸, tanto Fricke quanto Longuenesse concordam que o esquema de um conceito empírico antecede a aquisição do próprio conceito. Tendo em vista, portanto, que na formação esquemas de conceitos empíricos, a regra que está no conceito não é pressuposta mas adquirida a partir do ato mesmo de produção seu esquema, Fricke afirma que:

A reflexão estética se assemelha-se assim à esquematização que visa a formação de um conceito empírico e seu esquema. Mas ela distingue-se da esquematização cognitiva e empírica em respeito ao tipo de unidade, de regra de esquema e de conceito que busca obter: pois não se trata de um conceito do entendimento, do conceito de um gênero ou tipo, e tampouco de um esquema correspondente a um conceito, mas de um *supra-conceito* e de seu esquema que permitam compreender a estrutura interna de um objeto individual e sua beleza – se esse for o caso.

Chegamos assim a uma ideia já introduzida pela análise da reflexão estética enquanto reflexão sobre a finalidade sem fim da forma de um objeto do qual temos representações sensíveis. (FRICKE, 2001, p. 10 – Os grifos são nossos).

Conforme destaca Fricke (2001, p. 10), Kant introduz na seção 10 da *Analítica do Belo* a ideia de que a “finalidade da forma” funciona como uma espécie de “regra” da *ideia reguladora* da atividade das faculdades de conhecimento “no decurso de seu livre jogo”. De fato, como pudemos ver, Kant descreve nas seções 10 e 11 da *Analítica do Belo* o princípio da

¹⁰⁸ Tendo em vista somente o artigo de Fricke que nos dispomos, destacaríamos que Longuenesse subsidia sua análise a partir de uma função que é subjacente a formação de conceitos, a saber, a *Vermögen zu urteilen*, que configuraria um esforço subjacente à aquisição de conceitos com vistas à formação de juízos. Isto poderia configurar, diferentemente do que é defendido por Fricke neste artigo, que uma espécie de regra seria pressuposta na aquisição de conceitos empíricos, a saber, uma regra que atua com vistas à formação de juízos.

“*finalidade sem um fim*” como fundamento de determinação dos juízos de gosto – um fundamento, porém, que não pode determinar nada a não ser o próprio juízo. Neste sentido, é o princípio da “*finalidade sem um fim*” que fornece a “regra” de síntese para que a imaginação possa esquematizar livremente, isto é, esquematizar sem recorrer aos conceitos do entendimento e sem produzir um esquema. Trata-se aqui, como afirma Fricke, de um *supra-conceito*:

A finalidade sem fim da forma de um objeto é sua estrutura enquanto conhecida por sua particularidade, por sua individualidade, uma estrutura que se nos aparece como se tivesse sido designada intencionalmente, com vistas a um fim, mas um fim cujo conceito não pode ser pensado pelo entendimento. Para pensar um fim como esse, será necessário um supra-conceito, o conceito de uma totalidade dos elementos que constituem a estrutura de um objeto particular e de uma ordem sistemática de uma forma da finalidade dessa totalidade. (FRICKE, 2001, p. 10).

Mais à frente em seu texto, a autora completa:

Ao que me parece, essa é a ideia de Kant no § 35, onde analisa a reflexão estética como esquematização sem esquema: trata-se de uma reflexão no decorrer da qual buscamos a compreensão da estrutura interna de um objeto individual em sua totalidade, não como mera conjunção de elementos (...), mas como unidade sistemática. (FRICKE, 2001, p. 11).

Portanto, é o princípio da *finalidade sem um fim* que irá suprir a demanda por uma “regra” que permita ao juízo de gosto seja sintético sem recorrer a um conceito e seu esquema. *O que é sintetizado aqui, nada mais é do que a predicação da beleza.* Atribui-se a uma representação algo que, na verdade, diz respeito somente ao prazer auferido da livre atividade mental ocasionada pela apreensão da simples forma da finalidade (sem indicar um fim) desta mesma representação. Sob o ponto de vista de Fricke, como podemos observar nas citações acima, trata-se da apreensão da estrutura interna de um objeto (a *simples forma da finalidade* de um objeto), “que se nos aparece como se tivesse sido designada intencionalmente, com vistas a um fim”, mas que, no decorrer de uma reflexão na qual “buscamos a compreensão da estrutura interna” deste mesmo objeto, nenhum fim é encontrado. Mas este processo reflexivo é, em si mesmo, prazeroso – tanto que o sujeito, segundo Kant, tende a demorar-se na contemplação de tal representação (que não lhe oferece finalidade nenhuma a não ser o próprio demorar-se em sua contemplação). Trata-se, portanto, *de um prazer auferido própria atividade de livre pensamento.* É sob esta perspectiva que podemos agora pensar a representação cinematográfica como instauradora de um estado mental reflexivo, capaz de ocasionar a livre atividade de pensamento, isto é, capaz de reforçar

as capacidades mentais subjetivas, ao invés de suspendê-las, e, nesta medida, devolver-lhe a espontaneidade de sua atividade sintética, sem que produza uma síntese determinada.

Sobre a possibilidade de um cinema dialético.

Sem dúvida, uma das características mais interessantes da *terceira Crítica* kantiana, quando comparada com suas duas outras primeiras, é que a *lógica determinante* do entendimento parece, mesmo que de forma muito sutil, dar já os primeiros sinais de seus limites – já que, em sua terceira *Crítica*, Kant necessita recorrer a noções “proto-dialéticas” tais como *finalidade sem fim*, ou *universalidade subjetiva*, para abarcar outras variedades de experiências humanas possíveis, que não aquelas do conhecimento e da ação moral. Não se trata, de forma alguma, de se afirmar aqui que o próprio Kant já estaria abandonando o ponto de vista transcendental quando da elaboração da *Crítica da Faculdade De Julgar*, na medida em que, como podemos observar na exposição precedente, Kant recorre a todo momento aos pressupostos já estabelecidos em sua *primeira e segunda Críticas* para, através da “estratégia ubíqua de argumentar por eliminação” (ALLISON, 2001, p. 58), justificar a possibilidade mesma dos juízos de gosto. Porém, noções como “*finalidade sem um fim*” e “*universalidade subjetiva*” já comportam o embrião daquilo que será elaborado por diversos outros pensadores no decorrer do desenvolvimento do pensamento filosófico alemão no início do séc. XIX, que, por fim, desaguará na dialética hegeliana. E, tomar estas noções sob o ponto de vista do *primado do objeto* adorniano irá nos ajudar a pensar a experiência cinematográfica sob um novo prisma.

O ponto aqui é que, se, por um lado, como pudemos observar no segundo capítulo desta dissertação, o filme, entendido como produto cultural industrializado, suprime a espontaneidade e usurpa a capacidade de esquematizar do sujeito, por outro lado, um filme cujo arranjo formal se distinga do padrão *linear* imposto pela indústria, pode desvelar no sujeito justamente a sua capacidade de esquematizar livremente através da reflexão estética, devolvendo-lhe, em última instância, a espontaneidade de seu juízo. Trata-se, portanto, da ideia de que quando a objetividade oferece ao sujeito algo cuja regra de síntese ele ainda não possui, torna-se necessário, por meio da reflexão, procurar dentre aquelas noções já consolidadas em sua mente, algo que possa dar sentido àquela equivocidade que é apresentada pela objetividade. Ora, o que Kant nos ensina é que existem representações cuja determinação nunca poderá ser alcançada plenamente, e a “regra” de síntese à qual o sujeito recorrerá em

seu ajuizamento é um mero sentimento cuja origem está fundamentada naquilo que ocorre na mente quando não é possível subsumir tal representação. Do ponto de vista materialista, poderíamos dizer que os indivíduos pertencentes às comunidades tardo-capitalistas recorrem às “mesmas operações” mentais quando contemplam algo que desafia os padrões legados ao próprio sujeito pelo *status quo*. De fato, estes filmes, “dão muito a pensar”, justamente porque a sua inadequação à regra de síntese imposta pela indústria se transforma na busca por uma nova significação, ou um novo enquadramento categorial, que não se encontra disponível e que, em alguns casos (e esses talvez sejam os melhores filmes), nunca estará completamente suprido.

Mas, neste último caso, algo relativo à possibilidade de enquadramento e classificação destes filmes tem de estar preservada. Caso contrário, estaríamos diante de um acumulado de imagens gratuitas que já trazem consigo a finalidade única de não pleitearem sentido nenhum. Esta é uma condição das representações que se prestam ao juízo de gosto estabelecida pelo próprio Kant. De fato, Kant afirma que a representação tem de envolver o *livre jogo* entre a faculdade da imaginação, em sua *liberdade*, e do entendimento, em sua *legalidade*. Portanto, para que ocorra um *livre jogo* entre as faculdades, a *liberdade* da imaginação tem por condição que a representação que ela exhibe na sensibilidade aspire à determinação do entendimento, ou seja, que ela seja de tal forma que possa pleitear ser subsumida, que esteja potencialmente regida pela legalidade do entendimento, embora nunca possa ser completamente determinada. É isso, em última instância, que diferencia um filme de arte verdadeiramente bem sucedido de um mero gesto sem nenhum sentido, um gesto de pura negação. Portanto, independentemente da intenção do autor, o que de fato será determinante para que uma produção seja considerada bem sucedida, nos termos que descrevemos acima, são os juízos que se fazem sobre ela na medida em que comportem o critério do *livre jogo* harmonioso entre as faculdades mentais. São os espectadores, que já munidos de um bom grau de “educação estética” (e, portanto, aqui não vale o juízo de qualquer espectador), que poderão avaliar se a produção é bem sucedida a partir daquilo que é mobilizado em suas instâncias mentais, isto é, dos sentimentos e reflexões que aquela produção lhes provoca.

E aqui passamos a um tema complicado mas que não poderia ser deixado de lado: a “educação estética”. Porque, para um público massificado, os sentimentos que podem ser suscitados diante de um filme de Ozu ou Godard, são os de desprazer, apatia, etc., seguidos pela sensação de sono, impaciência, etc. Porém, o próprio Kant, em uma passagem importante

de sua primeira *Crítica*, afirma que a faculdade de julgar é algo tem de ser *exercitado* e que, portanto, não pode ser ensinada:

(...) e assim se mostra que, embora o entendimento possa ser ensinado e abastecido por meio de regras, a faculdade de julgar é um talento especial que não pode ser ensinado, mas tem de ser exercitado. Este é, por isso, também o que há de específico na chamada inteligência inata, cuja falta não pode ser suprida por escola alguma; pois, ainda que esta possa encher um entendimento limitado de regras, emprestadas ao discernimento de outrem, e como que enxerta-las nele, a faculdade de servir-se corretamente delas tem de pertencer ao próprio aluno, e nenhuma regra que se lhe prescrevesse com esse objetivo estaria garantida, na falta de tal dom natural, contra um mau uso.” (KrV. A133/B172).

A esta afirmação Kant acrescenta a seguinte nota de rodapé:

A ausência da faculdade de julgar é, de fato, aquilo a que se chama burrice, e tal deficiência não pode ser sanada. Uma mente embotada ou limitada, a que não falte nada senão o grau adequado do entendimento e conceitos próprios ao mesmo, pode ser perfeitamente suprida por meio do ensino, e levada até mesmo à erudição. Como nesse caso, no entanto, costuma-se sofrer também a falta daquela (da *secunda Petri*), não é nada incomum encontrar homens muito eruditos que, no uso da ciência, permitem entrever aquele nunca sanável defeito. (KrV. A133/B172 – nota de rodapé)

De fato, sob o posto de vista da *primazia do objeto*, é possível afirmar que tudo que a indústria cultural necessita para manter-se e reproduzir-se é *tornar os seus consumidores cada vez mais burros*, isto é, torna-los cada vez mais incapazes de *exercer autonomamente* a sua faculdade de julgar. Portanto, a reflexão e o juízo estéticos só serão apurados se forem efetivamente e reiteradamente exercidos. É a frequência constante a produtos culturais mais elaborados quem permitirá ao espectador ter um juízo mais apurado e, sobretudo, ser capaz de ter prazer diante de tal produção cultural. Nós acompanhamos, durante exposição que foi promovida no segundo capítulo desta dissertação, do que se trata o prazer específico que o espectador tem diante de um filme cunhado pela indústria: o prazer da mera distração. Ao contrário, o prazer ou o sentimento que está envolvido na contemplação de um filme formalmente inovador, quando bem sucedido, é um prazer que preza pela atenção, pela atividade mental, e que se liga ao esforço do espectador em determinar aquilo que, justamente por não ser completamente determinável, se torna tão manifestadamente interessante e reflexivamente estimulante.

Esta ideia lança luz não somente sobre a possibilidade de um estado mental ativo e reflexivo do sujeito diante de certos filmes – caso este deseje acompanhar o que está sendo desenvolvido diante dele na tela do cinema –, mas também, a possibilidade mesma do filme

ser tomado como objeto da crítica especializada. É justamente porque determinados filmes não encaixam completamente em nenhuma pré-classificação, que se pode ainda falar tantas e tantas coisas sobre eles sem que nenhuma interpretação o esgote por completo. De fato, algumas considerações a respeito da configuração formal de certos filmes só podem ser “justificadas” tendo por contraponto a configuração formal já estabelecida pela indústria. Isto, porém, nunca poderá explicar a experiência estética que se tem diante de tal configuração, na medida em que ela poderá ter sido bem ou mal sucedida. É, de fato, o juízo sobre aquela configuração que lhe poderá conferir aquela reivindicação de universalidade, isto é, a concordância intersubjetiva de que, apesar de não ser fácil dar sentido àquilo que se desenvolveu diante dos olhos, aquela configuração formal suscita um sentimento que é digno de nota.

Na medida, porém, em que a *capacidade de refletir* é exigida como condição de possibilidade para os juízos de gosto, e, em última instância, como condição de possibilidade de uma parcial, porém efetiva, superação subjetiva do poder de conformação da determinabilidade objetiva, poderia se pensar aqui que algo daquela estrutura fixa do sujeito transcendental kantiano permaneceria intacta, isto é, inalienável ao sujeito – a saber, a capacidade mesma de reflexão. Porém, como pudemos acompanhar no segundo capítulo desta dissertação, *todas* as faculdades mentais teriam sua gênese localizada no progressivo processo de “emancipação da espécie”, de integração social e constituição cultural, donde teriam surgido os elementos fundamentais que forneceram as bases para a formação estrutural das sociedades tardo-capitalistas. De fato, o sujeito que está inserido nestas sociedades já possui, desde a tenra modernidade, todas aquelas características mentais às quais Kant considerava inatas e imutáveis. Por outro lado, vimos que tanto esta estrutura mental, quanto sua autonomia ou heteronomia, variam de com o passar do tempo e de acordo com arranjos sociais específicos. É isso o que, não só do ponto de vista de Adorno e Horkheimer, mas também, e principalmente, do de Benjamin, se manifestou na virada do séc. XIX para o século XX com a ascensão da reprodutibilidade técnica. Neste contexto, o que as instâncias externas industrialmente constituídas podem fazer, e que de fato fazem, é dificultar que o sujeito exerça as suas faculdades espontaneamente, facilitando o processo de constituição de suas concepções, isto é, isentando ao sujeito que ele faça o trabalho de sintetizar suas percepções, e, em última instância, eximindo-os de *refletir* na medida em que os exime de exercitar a sua faculdade de julgar. O juízo sobre as produções massificadas e padronizadas, como bem salientamos a partir da leitura que propusemos da crítica à *Industrial Cultural* formulada por

Adorno e Horkheimer, já se encontra pronto e inculcado no sujeito antes mesmo que ele pudesse proferir seu juízo. Portanto, no que tange à possibilidade de uma apreciação estética qualificada e de uma atividade reflexiva prazerosa e, porque não, emancipadora através do cinema, não só a objetividade tem de oferecer aos sujeitos instâncias pelas quais a reflexão possa ser estimulada e, conseqüentemente, a faculdade de julgar possa ser exercida – como, por exemplo, a produção de filmes que não têm em vista somente o retorno financeiro, mas sim, a qualidade estética do que é produzido –, como também é necessário que o sujeito tenha a possibilidade de se “educar esteticamente”, isto é, que ele tenha acesso e estímulo para entrar em contato constante com estas produções. Para aquele espectador que consegue isso, apesar de toda dificuldade imposta pelo *status quo*, esta experiência pode ser de fato emancipadora e em sentido amplo. Sentir-se estimulado pela não resolução formal, pela quebra de expectativa na sequência de dois ou mais quadros; demorar-se na contemplação de um plano longo muito bem fotografado, e, nesta medida, ver invertida a relação de prioridade tão comum nos filmes industrialmente padronizados que tendem a privilegiar a instância temporal, isto é, a montagem, ao invés da instância espacial, isto é, a fotografia, em função do melhor desenvolvimento da narrativa linear; Enfim, tudo isso e mais outras características possíveis que se pode conseguir por meio de uma atitude estético formativa inovadora no que tange aos elementos formais de um filme podem ocasionar uma experiência estética reflexiva no espectador que, por sua vez, pode transpor as barreiras do cinema ir para além do filme, na medida em que pode levar este espectador a pensar de forma mais livre sobre tantas outras instâncias que lhe aparecem. Isto pode, sem dúvida, ser aplicado a todas as artes.

Portanto, de que tipo de filme estamos falando aqui? Trata-se de filmes cuja instância formal, isto é, montagem e fotografia, não simplesmente se contrapõem ao modelo linear consagrado pela indústria, mas cujos elementos formais são dispostos de tal forma que favoreçam o esforço reflexivo do sujeito em conceber novas formas de dar sentido ao que lhe é oferecido. E quanto mais a busca do sentido é valorizada, em detrimento de seu efetivo alcance, mais estimulante a produção se torna. Porém, não a ponto de, antecipadamente, a produção já ter sido concebida de forma a não possibilitar nenhuma possibilidade de *se buscar* algum sentido. Aquela produção à qual pode se dizer que é “totalmente sem sentido”, só poderá ser fonte de um juízo estético, se o que nela é ajuizado como sendo “totalmente sem sentido” apontar para alguma possibilidade de mensuração, que não precisa ser totalmente satisfeita. Por exemplo, quando levamos em conta o fato de que algo que se apresenta como “não tendo sentido algum”, tenha de, no mínimo, ter como referência uma crítica à

necessidade de “sempre se ter um sentido para tudo”. É isso que poderia dar à qualidade de “não ter sentido algum” alguma referência mínima que permita a sua justificação como uma crítica. Como já ressaltamos varias vezes, no que tange somente aos aspectos formais do filme, o que dará qualidade estética a esta “justificação” é justamente o seu caráter incompleto, que “da muito a pensar”. É disso, portanto, que se trata a ideia de harmonia das faculdades mentais, em seu *livre jogo*, tal qual pensara Kant. E aqui, é preciso logo de cara desfazer qualquer mal entendido no que tange ao *tipo de harmonia* que se alude aqui. De forma alguma, se trata da *harmonia dos elementos formais do filme*, mas, justamente, do contrário. Ou seja, trata-se de uma “*desarmonia*” ou “*desarranjo*” formal dos aspectos espaço-temporais do filme em relação àquilo que é esperado deles, que poderá ocasionar no espectador a *harmonia* entre as suas faculdades mentais na busca de mensuração daquilo que se apresenta indeterminado, mas que, ao mesmo tempo, exige do espectador a busca de uma determinação que nunca será *plenamente* alcançada.

Porém, o juízo de gosto, na medida em que tem como fundamento um sentimento de prazer na harmonia das faculdades mentais em seu *livre jogo*, diferentemente do que parece ser a opinião de Kant, não teria de, necessariamente, ajuizar o objeto cuja a apreensão da simples forma da finalidade (sem indicar um fim) é fonte de prazer como sendo um objeto *belo*. Aqui recorreremos a um tópico desenvolvido por Thierry De Duve em seu livro *Kant after Duchamp*, e que nos remete à ideia de uma passagem do juízo de gosto do tipo *clássico* para o *moderno*. Segundo o autor:

Um julgamento de gosto é essencialmente sentimental; não cognitivo (...). Tal julgamento naturalmente se expressa (se explicita, o que não é, aliás necessário) por meio de alguma afirmação, como “isto é belo”, que vamos denominar julgamento estético clássico. Outras formas, incluindo as mais contemporâneas e coloquiais, como “isto é o máximo”, assim como as que pertencem ao jargão da arte, como “esta (pintura) é boa”, podem ser igualmente usadas, sem deixar de configurar um julgamento estético clássico. Com o *readymade*, no entanto, a passagem do julgamento estético clássico para o julgamento estético moderno é trazida à tona, como a substituição de “isto é arte” por “isto é belo”. Afirmar que uma pá de neve é bonita (ou feia) não a transforma em arte, e a frase mantém seu caráter de julgamento estético clássico de gosto referente ao *design* da pá de neve. A forma paradigmática para o julgamento estético moderno é a frase pelo qual a pá de neve foi instituída como um trabalho de arte. O fato de “isto é arte” ainda significar “isto é belo” ou algo similar é irrelevante, dependendo em grande parte, (...) de o julgamento se situar em convenções de arte aceitos ou ainda em questão. (DE DUVE, 1998, p. 135).

Na passagem acima, De Duve toma como exemplo o trabalho do aclamado artista plástico francês Marcel Duchamp. A *pá de neve* em questão é um *ready-made*, isto é, um

objeto pronto, não manufaturado pelo artista, mas que é deslocado de seu contexto usual para o ambiente institucional da arte¹⁰⁹. Aqui é interessante pensar o quanto esta ideia da passagem da forma do juízo estético “clássico” para o tipo “moderno”, pode ser lida sob a perspectiva frankfurtiana de que a nossa percepção, ou, neste caso, nossa sensibilidade estética e os condicionantes de nosso juízo, se alteram na medida mesma em que se altera, no curso da história, a constituição sócio-cultural de um povo. De fato, o juízo “isto é arte”, no contexto das artes plásticas contemporâneas, tem vista algo cuja configuração formal ou o gesto radical de contestação (como é o caso de um *ready-made*) não pode ser totalmente apreendida pelo sujeito, mas cuja a reflexão indica que, tendo em vista a história da arte, aquilo coloca-se criticamente como nova possibilidade formal: seja para abrir a percepção para uma novo tipo de fruição estética, seja como puro ato político de contestação institucional. Ora, o mesmo pode-se dizer das vanguardas no cinema. O gesto formativo inovador tende a abrir as fronteiras para além daquilo que é imposto e reiteradamente afirmado pelo *status quo*. Neste sentido, se o juízo de gosto está fundado em um sentimento, a palavra com que qualificamos este sentimento pode ser qualquer uma. De fato, de acordo com a própria doutrina kantiana, este juízo não está fundamento nem em um *conceito* qualquer e nem tem como referência diretamente o *objeto* pelo qual se julga. Sendo assim, a *palavra* que se recorre para qualificar este sentimento *pode ser qualquer uma*, e não somente a qualidade de belo. Pode ser qualquer palavra que se empenhe na tarefa de traduzir aquilo que se passa na mente de quem julga, embora esta tradução nunca seja completamente adequada a este estado mental de indeterminação.

Por fim, gostaríamos de afirmar que o ponto de vista da *primazia do objeto* nos permitiria tomar a teoria do gosto kantiana como possibilidade privilegiada de uma atividade subjetiva e reflexiva mais livre, em tempos cuja ordem do dia se traduz pela reificação do pensamento e pela conformação ao *status quo*. Na medida em que podemos tomar o juízo de gosto como um esforço prazeroso do próprio sujeito para dar determinação àquilo que se apresenta sem determinação, ou seja, na medida em que o objeto impõe a reflexão e o uso autônomo das faculdades mentais quando se tenta dar sentido para uma experiência que não

¹⁰⁹DE DUVE, 2009, p. 44. Segundo o autor: “O *ready-made* é um objeto pronto que um certo Marcel Duchamp, até então pintor, produziu. O primeiro data de 1913 (considerando a *Roda de Bicicleta*), ou de 1914 (se tomamos o *Porta-garrafas*) (...). Depois disso, houve vários outros *ready-mades*: um pente de metal para cachorro, uma capa de máquina de escrever Underwood, uma pá de neve, muito célebre, intitulada *In Advance of the Broken Arm*, e, enfim, o mais celebre de todos, o famoso mictório intitulado *Fonte*, assinado com o pseudônimo R. Mutt e submetido – mas não exposto, há toda uma história aí – ao primeiro salão da *Society of Independent Artist* em Nova York, em 1917. Um *ready-made* é, pois, uma obra de arte que o artista não fez com suas próprias mãos, mas que se contentou em escolher, assinar e nomear”.

se deixa determinar completamente, mas que, por isso mesmo, tende a manter o sujeito neste estado estético reflexivo, é possível afirmar que a teoria do gosto kantiana, tomada sob a luz da *primazia do objeto*, nos abre a possibilidade para pensarmos a experiência estética como *uma experiência do sujeito consigo mesmo mediada por um objeto*. E este é o ponto de inflexão radical quando se tem em vista a ideia de que o *primado do objeto* não significa a supressão do sujeito. Mas, ao contrário, é a partir deste ponto de vista que se pode vislumbrar o momento mesmo em que a *objetividade age em prol da subjetividade*, abrindo para possibilidade de que o sujeito, tornado assim um pouco mais autônomo, possa agir em prol da mudança da objetividade que tanto o suprime. Não se trata aqui, evidentemente, de se pensar o cinema como mola propulsora para uma revolução social. Mas sim de pensa-lo como uma, dentre outras instâncias culturais, capazes de mobilizar o esforço reflexivo do sujeito em prol do exercício mais autônomo, e, portanto menos heterônomo, de suas faculdades mentais – já que, sob o ponto de vista da *primazia do objeto*, uma autonomia total nada mais seria do que ideologia, isto é, a hipóstase do sujeito operada pelo idealismo. O cinema, na medida em que se apresenta como este objeto de fruição formalmente indeterminado, mas que, porém, “dá muito a pensar”, torna-se, também, condição de possibilidade da experiência do sujeito consigo mesmo, e, deste modo, na medida em que se distingue do cinema transcendental, pode, provisoriamente, ser denominado um *cinema dialético*. Porém, há muito ainda o que se falar sobre ele.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo desta dissertação acompanhamos o desenvolvimento do argumento epistemológico kantiano, exposto na primeira parte de sua *Crítica da Razão Pura*, a fim de apresentar a sua *doutrina do esquematismo*. Neste percurso, verificamos que o *sujeito transcendental* kantiano é marcado pela espontaneidade com que sintetiza a experiência objetiva, o que lhe conferia a unidade da consciência e a validade objetiva dos juízos.

No segundo capítulo, partimos da tese adorniana sobre a *primazia do objeto* para constatar que o *sujeito transcendental* kantiano nada mais é do que um arquétipo da superestrutura objetiva – que, por sua vez, determina a constituição das capacidades mentais dos indivíduos particulares e historicamente datados. Não obstante, apesar da primazia da instância objetiva sobre a instância subjetiva, verificamos que o sujeito, como operador de sínteses, não é suprimido pela tese adorniana, que lhe confere ainda alguma espontaneidade e autonomia no âmbito individual. Porém, vimos também que com a rápida ascensão e massificação de um modelo de produção cultural que tinha por base a reprodutibilidade técnica, até mesmo a síntese operada no âmbito individual passa a ser expropriada dos sujeitos. Trata-se aqui da *Indústria Cultural*. Neste contexto, o cinema foi tomado como um ramo da indústria, capaz expropriar do espectador a capacidade de esquematizar os dados objetivos e de julga-los espontaneamente a partir de parâmetros próprios, com o fim último de tornar esse mesmo espectador um consumidor compulsivo de seus produtos.

No terceiro capítulo, porém, aventamos a hipótese de que se o cinema, produzido sob a égide a indústria cultural, tende fortemente a expropriar a espontaneidade das capacidades mentais dos espectadores, um cinema cuja estrutura formal se distancie daquela cunhada pela indústria, pode, ao contrário, reforçar o uso espontâneo e autônomo destas mesmas faculdades. Para isso, recorreremos à *teoria do gosto* Kantiana, exposta na primeira parte de sua *Crítica da Faculdade de Julgar*, porém sob o ponto de vista da *primazia do objeto*. Partimos da ideia de que, quando a objetividade oferece ao sujeito algo cuja regra de síntese ele ainda não possui, torna-se necessário, através de um movimento reflexionante, procurar algum conceito ou ideia que consiga mensurar esta representação. Porém, existem representações cuja regra de síntese nunca poderá ser encontrada, e, justamente por isso, elas “dão muito a pensar”. O cinema, na medida em que se oferece ao espectador como uma instância capaz de gerar este estado permanente de reflexão, que é, em si mesmo, prazeroso, pode apontar para

uma experiência *estético reflexionante* que se mostra, tanto na apreciação da obra cinematográfica quanto para além dela, potencialmente emancipadora.

Conforme chamamos a atenção na introdução a este trabalho, este modo de conceber a produção cinematográfica a partir de dois polos completamente heterogêneos é abstrato e não faz jus a toda gama de especificidades que o cinema pode nos oferecer. Porém, também como alertamos na introdução, este modo abstrato de análise é, até onde se sabe, o modo mesmo como uma análise científica e de cunho generalista pode ser realizada na medida em que ela comporta um espaço delimitado, onde seria simplesmente impossível catalogar e analisar cada especificidade que nosso objeto poderia nos apresentar. Neste sentido, não seria nenhum despautério afirmar que quase a totalidade da produção cinematográfica realizada até hoje se encontra, efetivamente, em algum lugar entre estes dois polos. E isto somente no que tange ao objeto específico do qual tratamos neste trabalho: as relações espaço-temporais, instanciadas na forma da fotografia e da montagem, que subjazem a toda e qualquer produção cinematográfica. Portanto, nada impede a existência de um filme que, embora do ponto de vista das relações espaço-temporais, esteja baseado no formato linear tradicionalmente utilizado pela indústria, mas que se apresente, do ponto de vista do conteúdo, com uma temática ou um enredo realmente provocador e passível de ser tomado como comportando validade e qualidade estética relevante.

Porém, a despeito desta última possibilidade, cabe salientar também que a dimensão formal da produção audiovisual comporta um caráter determinante que não pode, por seu turno, ser desconsiderado. Trata-se aqui daquele efeito sobre o espectador, o da *distração*, auferido a partir da expropriação do uso espontâneo das faculdades mentais dos espectadores. De fato, nos parece que reproduzir este efeito (mesmo que do ponto de vista do conteúdo, a temática de uma produção qualquer seja progressista) representará sempre reproduzir um mecanismo que favorecerá o *status quo*. Neste sentido, torna-se extremamente importante atentarmos para o fato de que, em muitos casos, somente uma temática progressista não basta. Principalmente depois que o audiovisual passou a fazer parte constante do nosso cotidiano a partir do advento da televisão e, mais recentemente, da internet. Conforme observa Duarte (2003c, pág. 53), merece destaque a consideração de Adorno e Horkheimer no que diz respeito “à então nascente tecnologia da televisão como síntese de rádio e cinema, i.e., com o poder sinestésico do filme sonoro, mas com a característica de, a exemplo do rádio, flagrar os consumidores em sua privacidade doméstica”¹¹⁰. De fato, é a TV, muito mais do

¹¹⁰ Conferir: ADORNO, HORKHEIMER 1985, p. 102.

que o cinema, que com mais efetividade poderia fazer vingar aquela meta última da indústria do entretenimento, a saber, a ‘integração total’ dos indivíduos. O bombardeamento visceral efetuado pela TV, a reiteração diária do mesmo formato, da mesma regra de síntese, dá aspecto de naturalidade subjetiva àquilo que é imposto pelos detentores do capital cultural industrializado. A histeria generalizada que acomete os telespectadores no acompanhamento regular das novelas e séries de TV já é sintoma daquela compulsão ao consumo que torna a indústria do entretenimento um dos ramos industriais mais lucrativos. Nos telejornais e nos atuais *reality shows*, torna-se patente a constatação de que a manipulação dos elementos formais do audiovisual têm claramente a intenção de manipular os juízos dos telespectadores, na medida em que transforma aquilo que é apresentado como “real” num drama novelesco de quinta categoria, definindo, através de simples escolhas efetuadas pela edição do programa, quem é “mocinho” e quem é “bandido” naquela história – já que esta é fórmula do sucesso comercial consagrada pela própria indústria. A internet e o preço mais módico dos recursos materiais implicados na produção “caseira” do audiovisual pareciam apontar para uma “mudança de paradigma”, na medida em possibilitaram a maior democratização de dois elementos que, conjuntamente, conferiam enorme poder à indústria televisiva e cinematográfica: acesso aos meios de produção e de difusão massificada da produção audiovisual. Bem, sobre este ponto, pode se dizer que a história ainda não se fez e fica realmente difícil prever o que a maior democratização destes elementos irão ainda promover no que tange a possibilidade da difusão e apreciação em larga escala de produções audiovisuais cujos elementos formais sejam distintos daquelas que seguem os parâmetros da indústria. A este respeito, porém, deve-se levar em conta que o maior acesso aos meios de produção e difusão do audiovisual, por si só, não garantem uma ‘mudança de paradigma’. É preciso, antes, aquela *educação estética* à qual nos referimos, porque, caso contrário, o parâmetro sempre será aquele legado pela indústria.

Neste sentido, ressaltamos que embora os elementos formais presente nos filmes não esgotem o fenômeno cinematográfico e, muito menos ainda, o fenômeno audiovisual em toda amplitude de questões que pode nos suscitar, o tratamento específico que demos a estes elementos neste trabalho parece apontar para o fato de que eles são *determinantes* no que tange ao debate a cerca do potencial manipulador ou emancipador de tais produções. Esperamos ter contribuído para tal debate, e frisamos também que outras abordagens sobre este fenômeno não só são possíveis como necessárias à complementação da análise aqui proposta. Adorno e Horkheimer já tinham observado, no capítulo sobre a *Indústria Cultural*

em *Dialética do Esclarecimento*, que elementos de ordem pulsional e inconsciente também exercem papel decisivo no processo de manipulação exercido pela indústria, e aqui pode se pensar o quanto o fenômeno da *distração* pode abrir caminho para que este outro tipo de manipulação possa ser exercida. Por exemplo, pode se pensar o quanto *distração* abre espaço para que conteúdos específicos possam ser passivamente recebidos pelos espectadores, seja com vistas a afirmar certos valores já referendados pelo *status quo*, seja, simplesmente, para associar certos valores e afetos à determinadas marcas de patrocinadores, como ocorre no recurso à *mensagem subliminar*. Enfim, uma gama enorme de temas que merecem um estudo mais aprofundado e que não pôde ser realizado neste trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto. In: ADORNO, Theodor. W. *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora UNESP (FEU), 2013.

ALLISON, Henry E. Kant's Theory of taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment. New York: Cambridge University Press, 2001.

_____. *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*. Trad. Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. IN: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. Págs. 179-212. (Obras escolhidas v. 1).

BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialéctica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*. Trad. Nora Rabotnikof Maskivker. Mexico: siglo xxi, 1981.

CAYMI, Mario. Comments on the Conception of Imagination in the Critique of Pure Reason. In: ROHDEN Valério et al (Org.). *Internationalen Kant-Kongresses: Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses (10, 2005, São Paulo)*. Berlin: W. De Gruyter, 2008, v. 1, p. 39-50.

DE DUVE, T. Cinco reflexões sobre o julgamento estético, *Revista Porto Arte*. Trad. de Patricia Chittoni Ramos Reuillard, Porto Alegre, v. 16, nº 27, p. 43-65, Nov. 2009.

_____. Kant depois de Duchamp, *Revista do mestrado em História da arte EBA*, Trad. de Andrew Stockwell e revisão de Gloria Ferreira e Monica Mansur, Rio de Janeiro, p. 125-152, 2º semestre de 1998.

DUARTE, Rodrigo. Esquematismo e semiformação. *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 24, n. 83, p. 441-457, ago. 2003a.

_____. O esquematismo kantiano e a crítica à indústria cultural. *Studia Kantiana*, Campinas, v. 4 (1), p. 85-104, Nov. 2002.

_____. *Teoria crítica da Indústria Cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003b.

FAGGION, Andrea Luisa Bucchile. *Dedução transcendental e esquematismo transcendental: o problema da possibilidade e da necessidade da constituição de objetos em Kant*. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

FIGUEIREDO, Virginia de A. Kant e a arte contemporânea. *Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas*, Ilheus, v. 11, n. 19, p. 25-43, Jan/Jun. 2008.

FRICKE, Christel. “Esquematizar sem conceitos”: a teoria kantiana da reflexão estética, *Cadernos de filosofia Alemã*, n. 7, p. 5-14, Ago. 2001.

GUYER, Paul. A dedução transcendental das categorias. In: GUYER, Paul (org.). *Kant*. Trad. Cassiano T. Rodrigues. Aparecida: Ideias e Letras, 2009. P.153 a 196. (coleção companions & companions).

_____. *Kant and the claims of taste*. 2ª ed. New York: Cambridge University Press, 1997.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heins Efkens e José Nogueira Machado. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: LOPARIC, Zeljko; ARANTES, Otilia B. Fiori (org.). *Textos Escolhidos – Coleção os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. Págs. 125-162.

JARVIS, Simon. Adorno, Marx, Materialism. IN: HUHN, Thomas (org.). *The Cambridge companion to Adorno*. New York: Cambridge University Press, 2004. Pgs. 79-100.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Lógica*. Trad. do texto original estabelecido por Gottlob B. Jäsche por Guido Antônio de Almeida. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2013.

LONGUENESSE, Béatrice. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of Pure Reason*. Trans. Charles T. Wolfe. 2ª ed. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MAAR, Wolfgang Leo. Materialismo e primado do objeto em Adorno. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29 (2), p. 133-154, 2006.

MACHADO, Arlindo. *Pré-cinemas & pós-cinemas*. 2ª ed. Campinas: Papyrus, 2002.

MANNONI, Lauret. A grande arte da luz e da sombra: arqueologia do cinema. Trad. Assef Kfourri. São Paulo: UNESP, 2003. Págs. 405-453.

MARQUES, António. O valor crítico do conceito de reflexão em Kant. *Studia kantiana*, Campinas, v. 4, (1), p. 43-60, Nov. 2002.

NOBRE, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno: A ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

PERIN, Adriano. Por que Kant escreve duas introduções para a Crítica da Faculdade do Juízo, *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 121, jun/2010, p. 129-147.

SAFATLE, Vladimir. Os deslocamentos da dialética (Apresentação à edição brasileira). IN: ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora UNESP (FEU), 2013. Pág. 11-61.

SCHAPER, Eva. Gosto sublimidade e gênio: A estética da natureza e da arte. In: Guyer, Paul (org.). *Kant*. Trad. Cassiano T. Rodrigues. Aparecida: Idéias e Letras, 2009. Pág. 439-469. (coleção companions & companions).