

O CONCEITO DE MEMÓRIA NA REFLEXÃO ANTROPOLÓGICA DE KANT*

*Fernando Manuel Ferreira da Silva**
frndsilva@portugalmail.pt*

RESUMO *A história do estatuto, bem como da posição da memória entre semelhantes forças, desde a formação do conceito moderno da antropologia (século XVI), durante toda a tradição leibniz-wolffinana, e até Kant, é uma história de mudança ascendente, de cristalização de ambos os predicados desta faculdade, e também uma de grande influência sobre a história do próprio pensamento antropológico. O presente ensaio propõe-se analisar como Kant receberia essa evolução, e como ele sobre ela actuaria. Isto é, centrando-nos nas “Lições de Antropologia”, e sobre a “Antropologia num Enfoque Pragmático”, queremos indagar até que ponto Kant daria continuidade à referida tradição, mas, sobretudo, a partir de onde este com ela rompe, talhando ele próprio um novo capítulo nessa história, e também na história da antropologia; mais concretamente, importa conhecer a posição de Kant em relação a Platner ou Hume e suas concepções de memória, sua cisão em relação a estes, e sua proposta de todo um reposicionamento, e também revalorização do estatuto da memória entre faculdades da alma; e, por fim, perceber como Kant traz estes propósitos a bom porto, a saber, por meio da memória judiciosa, a única que abre não só para as ciências, mas também para a faculdade de imaginação produtiva, e para a poesia, e portanto também a única capaz de unir inferiores e superiores faculdades da alma, e instaurar harmonia entre estas.*

Palavras-chave *Kant, antropologia, memória, imaginação, representação.*

* Artigo submetido em 20/03/17. Aceito em 18/05/17.

** Universidade de Lisboa. Lisboa – Portugal.

ABSTRACT *The history of the status, as well as the position of memory among similar forces, since the genesis of the modern concept of anthropology (16th century), during the Leibniz-Wolffian tradition, and until Kant, is a history of ascending transformation, a crystallization of both this faculty's attributes, and also one of great influence on the history of anthropological thought itself. The present essay aims at analyzing how Kant would receive that evolution, and how he would act upon it. That is, by focusing on the "Lectures on Anthropology", and on "Anthropology on a Pragmatic Point of View", we wish to inquire to what extent Kant would resume the aforementioned tradition, but, above all, from which point he breaks with it, thus carving he himself a new chapter in that history, and also in the history of anthropology; namely, it is our objective to ascertain Kant's position regarding Platner or Hume and their conceptions of memory, his scission from the latter two, and his proposition of a whole repositioning, and also reevaluation of the status of memory among faculties of the soul; and finally, understanding how Kant succeeds in these purposes, namely, through the concept of judicious memory, the only one which enables not only sciences, but also the productive faculty of imagination, and hence poetry, and therefore the only one able to unite both inferior and superior faculties of the soul and to sow harmony between the latter.*

Keywords *Kant, anthropology, memory, imagination, representation.*

Introdução

Ao se lançar um olhar retrospectivo sobre a formação do conceito moderno de *antropologia*, a partir de fins do século XVI, dois factos saltam à vista: primeiro, que o conceito de uma antropologia *filosófica*, ou de uma ciência do homem, como ele é fundado por Kant na segunda metade do século XVIII, é o resultado de divergência em relação a uma antropologia de matriz *física* (para o que concorreram a anatomia, a fisiologia ou a medicina), e uma antropologia de matriz *prática* (relacionada com a psicologia, a pneumatologia ou a moral); e segundo, que a oposição dos dois anteriores cursos históricos, bem como a tão vinculada posição filosófica de Kant, são fruto, e resultariam eles próprios, em profundas alterações não só na própria antropologia, mas, também por isso, nos elementos que sempre constituiriam a antropologia: a saber, as capacidades *corporais*, os sentidos e suas impressões, e as capacidades *anímicas*: as faculdades internas da alma, as quais se repercutiriam na faculdade imaginativa do homem, na sua vida e acção – não admirando, pois, que, desde o século XVI, os tentames

antropológicos quase sempre assentem na questão do *commercium corporis animae*, e na discussão deste tópico.

Ora, estes importantes episódios da história da antropologia manifestar-se-iam com diferentes intensidades em uns e outros elementos: recorde-se, por exemplo, as diferentes concepções quer físicas, quer práticas, quer filosóficas, de *sensibilidade*, de *faculdade de imaginação* (ora enquanto *phantasia*, ora enquanto *Imaginatio*), de *entendimento* (entre entendimento racional ou filosófico, e são entendimento), ou até os singulares trilhos da história filosófico-literária do *engenho* e do *génio*. Mas há um destes elementos que, de autor para autor, e de uma concepção de antropologia para outra, antes aparenta percorrer um trilho contrário, e permanecer similar na designação que lhe é dada, nos traços com que é descrito, e nas suas funções no seio do conhecimento do homem; esse elemento é a *memória* (*memoria*, *reminiscentia*, *Gedächtnis*). A saber, *a memória é a capacidade interna ora para, na sua forma passiva, recolher e guardar, ora para, na sua forma activa, recuperar representações, ou conhecimentos pretéritos*. Ela é, na palavra de Otto Casmann (1594), “*sensus cognitionis: sequitur de sensa conservationis: qui sensilia concepta, & cognita conservat*” (Casmann, PA, p. 376);¹ na de Edward Reynolds (1647), “*a calling to mind of former objects, by discourse, or rational searching for them*” (Reynolds, TPF, p. 13); na de H. F. Teichmeyer, *Elementa Anthropologiae* (1719), “*Memoria vero objecta haec, sibi comissa, tandem retinet*” (Teichmeyer, EA, p. 241); na de Christian Wolff, *Psychologia Empirica* (1738), e muito similarmente na de Baumgarten, *Metaphysik* (1739), “*Facultatem ideas reproductas recognoscendi*” (Wolff, GW II.5, p. 123)². E em todos estes autores e outros, independentemente do prisma por que seja observada, a memória, enquanto capacidade da alma para preservar e reactivar o passado, sempre parece estar *sob as mesmas condições*: a saber, ela trata com o *passado*, e não pode ser disso dissociada; na recuperação desse passado, agem sobre ela as *diferentes intensidades da impressão originária, e isso repercute-se em diferentes graus de eficácia* da memória; depois, por um lado, consoante essas diferentes intensidades, e o contexto que as rodeia, registam-se diferentes graus de *complexidade ou simplicidade da representação*

1 Com respeito às citações de outros autores, recorremos, onde necessário, ao método: Autor, abreviatura da obra, número de volume, número de página; sendo que a abreviatura correspondente se encontra discriminada na bibliografia. As citações em questão foram deixadas nos seus originais. Com respeito às citações de Kant, estas serão referenciadas na maneira tradicional. A tradução das mesmas, bem como das de Platner e de Meier, para língua portuguesa, é da minha autoria e responsabilidade.

2 No dizer de Locke, *Essay concerning Human Understanding* (1690), “Retention” (Locke, Essay, p. 70); no de Mason, *Self-knowledge. A Treatise* (1746), “Store-House or Repository of [...] most useful notions” (Mason, SK, p. 101); no de Reynolds, *A Treatise of the Passions and the Faculties of the Soul of Man* (1647), “Treasury of the operations of the Soul” (Reynolds, TPF, p. 13), “Belly of the Soul” (*ibid.*, p. 15); no de Casmann, *Psychologia Anthropologica* (1594), “promptuarium” (Casmann, PA, p. 377).

retida, o que, claro está, pode significar um maior ou menor campo de analogia com uma representação, e subsequente maior ou menor propensão e rapidez na rememoração dessa representação; por outro, existem *diferentes capacidades de armazenamento* (oscilando o homem entre uma capacidade de rememoração prodigiosa, que tudo retém, e uma total ausência dessa capacidade, associada a dispersão do espírito e a esquecimento); e por fim, a memória, tal como as suas faculdades companheiras, está também sujeita a *diferentes patologias do cérebro*, que a afectam em maior ou menor grau. Numa palavra, características que ainda hoje ligamos a uma capacidade como a memória, que reapareceriam não só nestes autores, mas também em Hume, Platner, Meier, Mason, e nas *Lições de Antropologia* de Kant, e que por isso, reiteramos, parecem mostrar que, de todas as faculdades, é a memória a única que pouco ou nada terá mudado no seu venerando estado de receptáculo de representações.

Aquilo que nos importa, porém, não são os graus, as proezas ou as patologias da memória, no fundo, o idêntico, o consabido ou o imutável da memória, e da análise à questão da memória – o que, ainda que sempre mencionado por Kant, tão-pouco era para ele o âmago desta questão; importa-nos sim o contrário, a saber, aquilo que na memória *não é idêntico*, antes é *singular*, e que portanto, ainda que veladamente, a fez mudar a par da evolução do pensamento antropológico – pois, em boa verdade, *importa-nos provar que ela mudou deveras*, e que mudaria também por acção de Kant.

Assim, queremos salientar *duas mutações fundamentais*, de cuja análise fazemos os *dois objectivos principais deste ensaio*: em primeiro lugar, a *alteração de estatuto da memória enquanto categoria da antropologia*: a saber, o progresso do pensamento antropológico, e paralela reconfiguração do papel da memória enquanto capacidade interna da alma, em que *Kant teria um papel importante* (que nos propomos abordar na secção I.1); e em segundo lugar, a simultânea, e disto-interdependente, *alteração da posição da memória, e também de outras faculdades da alma, entre si, em favor de um saudável equilíbrio da alma humana* (em especial de faculdades sempre tidas como indissociáveis, a memória e a faculdade de imaginação); de tal modo que, por força da alteração do seu estatuto, a memória, bem como outras faculdades, passam a ser vistas em outros préstimos, e num outro, mais singular encadeamento no seio do processo imaginativo da alma humana – algo em que por certo *Hume ou Platner* (I. 2), *mas sobretudo Kant teria um papel verdadeiramente inovador*, e que é mais propriamente o foco principal do presente ensaio (secções II.1 e II.2).³

3 De todas as categorias antropológicas respeitantes às faculdades imaginativas, a *memória* será por certo aquela que menos atenção recebe, e menos interesse suscita ainda entre os leitores do grande filósofo. As obras e/

I. Memória, categoria antropológica

1.1 O estatuto da memória: disposição, sentido interno, faculdade da alma humana

Assim, com respeito à primeira questão, não é difícil ver que, por volta do século XVI, na referida gênese do conceito moderno de antropologia,⁴ a memória, a par de outros elementos constituintes da dimensão interna da alma, ganharia uma nomenclatura, e por conseguinte um estatuto bem diferentes dos que tivera previamente – mas, na mesma medida, ainda muito diferente dos que viria a ostentar na época de Kant. Note-se, pois, que no *Dictionarium Latinum* (1502) de Ambrosius Calepinus, um dos primeiros e mais distintos lexicógrafos europeus, o termo “Memoria” surge designado como “animi [...] dispositionis perceptio” (Calepinus, DL, sem pág.) – a saber, uma *disposição*, simplesmente passiva, da perceptividade da alma –, e tal seria a influência desta designação, que tanto no *Tesoro de la Lengua Castellana, o Española* (1611), de Sebastian Orozco (TLC, p. 545), como no *Raízes da Língua Latina* (1621), de Amaro de Roboredo (RLL, p. 225), como ainda até no *Dictionarium Pauperum* (1580), de Pietro Ridolfi (DP, p. 54), esta figura ainda *ipsis verbis* como *disposição da alma*.

Com a chegada do século XVII, porém, o estatuto da memória alterar-se-ia.

Entre os autores promotores de tal alteração, de destacar o já citado Otto Casmann, em cuja *Antropologia Psychologica* (1594) a memória, bem como a imaginação, deixam de ser meras disposições no natural funcionamento da alma humana, e surgem já em nova roupagem, a saber, como *contraponto dos sentidos externos*, a ponto de àqueles, como a estes, se chamar constantemente “sensus”: “sensus cognitionis”, “sensus conservationis” (Casmann, PA, p. 376) – aliás, que a designação é própria da época, mas não obstante polémica, mostra-o a *controversiae*, neste mesmo capítulo, entre Casmann e Jacobus Aubertus, segundo

ou ensaios dedicados ao tema, e sobretudo ao tema num enfoque antropológico, são tão residuais, que sobre o tema me vejo forçado a citar obras de uma maior amplitude, que abarcam o tópico não como um central, mas pelo menos como um de relevância filosófica na análise ao autor; a saber, Brandt, R.: *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: Felix Meiner, 1999; Calian, Nicole, *Die Erfindung des Menschen. Kants Vorlesungen über die Pragmatische Anthropologie, 1772-1795*. Proquest, United States: Umi Dissertation Publishing, 2011; Cohen, Alix (Ed.), *Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014; Sturm, Thomas, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Paderborn: Mentis Verlag, 2009.

4 Magnus Hundt, *Anthropologium de Hominis Dignitate* (1501), é porventura o primeiro a usar o termo antropologia – mas não contempla a memória a não ser na representação pictórica do ser humano que abre para a sua obra; aliás, note-se que, durante muito tempo – e coincidindo porventura com o seu menor estatuto entre outras categorias antropológicas, a memória é omitida de vários tentames antropológicos: a *Anthropologia Corporis Humani* (1647), de Kyper, menciona-a, mas não a analisa enquanto tal; a *Synopsis Anthropologiae Physicae* (1650), de Sperling, e a *Anthropologie Abstracted, or the Idea of Human Nature* (1655), de H. Herringman, tão-pouco o fazem.

a qual Casmann, lado a lado com Fernelium, defendiam serem a memória e a imaginação *sentidos internos da alma*, e Aubertus não o serem estes de todo (cf. Casmann, *ibid.*, p. 377-385). Importa, porém, que ao se aportar à memória (e à imaginação) a designação de “sensus”, se lhe adivinha e reconhece, enfim expressamente, *um novo estatuto*, assente sobre três novas funções: uma nova *função activa* (“*facultate sensuum interiorum*” (Casmann, *ibid.*, p. 365); por outro, e por conseguinte, uma *importante função mediadora entre os sentidos externos e o intelecto* – no fundo, como se, enquanto correspondentes entre sentidos externos e o entendimento e a razão, os sentidos internos da memória e da imaginação pudessem e devessem ligar eles próprios corpo e alma; e, por fim, uma *função estética* – pois a memória, juntamente com a imaginação, eram elo de ligação entre real e ideal, e nesse sentido, fundamento das artes e das ciências; funções que muito prenunciam já a forma como a memória chegaria às épocas subsequentes, e a Kant.

Do mesmo modo, também Reynolds (1647) se refere a três “inward Senses” (Reynolds, TPF, p. 13) – “wit, Memory, and Fancy, or Imagination” (id.) –, e, no caso da *memória*, diz não a entender como esta era comumente apreendida, a saber, como uma capacidade meramente passiva “as it is common to beasts with men, and importeth nothing but the simple retention and conservation of some species formerly treasured up by the conveyance of the outward sense” (id.), mas sim, no sentido *activo* do termo, “as it is Consors & co-operatrix Rationis [...], a joynt worker in the operations of Reason [...], including some acts of the Understanding” (id.) – a saber, diz Reynolds, no sentido aristotélico do termo, e que não mais abandonaria os conceitos, de “remote ground of all Arts” (id.) – “for (faith [Aristotle]) Memory is the Ground of Experience, and Experience the Mother of Art” (id.). Por fim, de notar que mesmo nos *Elementa Anthropologiae* (1719) de Teichmeyer – já no século XVIII –, se faz preceder um capítulo sobre sentidos externos à sua opinião sobre memória, imaginação ou engenho, e se apelida estes últimos de “Sensibus internis” (Teichmeyer, EA, p. 239), e “phantasia & memoria”, mais especificamente, de “sensus inprimis communis” (EA, p. 240). E portanto, embora esta brevíssima história do conceito, tal como a lexicografia, a literatura ou a filosofia da época, não possam ser por certo impermeáveis a excepções – tanto mais tardias, como mais precoces,⁵ fruto da sempre dúctil e multívoca evolução da linguagem e seus conceitos –,

5 Tomem-se os exemplos, por um lado, do próprio Teichmeyer, que, já no século XVIII, se refere a memória ainda no sentido antigo da palavra, como “sensus” (Teichmeyer, EA, p. 239); por outro, de Paolo Manuzio, que em 1581, numa edição complementar do dicionário de Ambrosius Calepinus, se refere já a memória como “La potencia de se recordar”.

registra-se aqui uma clara evolução da memória de *disposição da alma* para *sentido da alma*, e destas já para novas acepções.

Por fim, a derradeira alteração no estatuto da memória, e definitiva consolidação das suas novas funções, surgiria gradualmente com o século XVIII, no qual *a memória não mais seria entendida inequivocamente como sentido interno, e muito menos como disposição da percepção da alma*; bem pelo contrário, generalizar-se-ia o seu uso como um *instrumento activo da alma humana*, trilhando esta, aliás, um percurso em nada diferente de outras faculdades suas semelhantes, evoluindo paulatinamente de disposição ou sentido interno da alma para um *poder* – isto é, para uma *capacidade* do homem –, e por fim, na sua ulterior forma, para *uma faculdade humana por direito próprio*.

Assim, note-se por exemplo que Locke apelida já a memória como uma “Faculty of the Mind” (Locke, Essay, p. 70); que tanto no *Dictionnaire François* (1680), de P. Richelet, como no *Dictionnaire Universel* (1690), de Antoine Furétiere, memória é já designada não como um sentido, mas abertamente por uma “puissance de l’ame” (Richelet, DF, p. 625; Furétiere, DU 2, p. 593); e que, mesmo que livremente procuremos exemplos disto em outros veios lexicográficos europeus, constata-se que no *Vocabulário Portuguez & Latino* (1713), de Raphael Bluteau, memória é a um tempo “Faculdade d’alma” (Bluteau, VPL, p. 414), e que também na *Glossographia Anglicana Nova* (1707), de Thomas Blount, como no *Dictionarium Anglo-Britannicum* (1708), de John Kersey, memória é já, expressamente, uma “Faculty of the Soul” (Blount, GAN, sem pág.; Kersey, DAB, sem pág.).

Fora do âmbito da lexicografia, talvez seja primeiramente com Baumgarten (1739) e Wolff (1738), mas sobretudo com a gradual colocação da antropologia, e do conhecimento do homem, sob a alçada da psicologia, e subsequentemente da metafísica, que o conceito de memória e imaginação como *sentidos internos da alma* cai definitivamente, dando lugar a *facultatem*, designação que chegaria até Kant. A saber, a *memória* deixava de ser uma disposição do ânimo, ou uma força mediadora entre sentidos externos e superiores faculdades da alma, antes, vista no campo da doutrina da experiência da alma, passa aí a ser ela própria uma *faculdade*; *certamente inferior, mas uma faculdade* – e portanto, no seio do processo imaginativo do ser humano, de que ela faz parte, e que é fulcral para a devida compreensão das influências entre corpo e alma, e portanto para o saber antropológico, são reconhecidas à memória, muito para além de funções mais passivas, como a retenção, *funções mais sensíveis, activas, específicas de representação ou reprodução* de imagens vindas dos sentidos externos – ou, para usar o termo da época, *funções reimaginativas (reproductas, nachbildend)*, as quais são por fim recebidas e tratadas pelas superiores faculdades do ânimo: o que

não só promovia o melhoramento do próprio entendimento humano, como, por isso mesmo, começava a trazer para a memória, e para a subjectividade, novas responsabilidades e funções no processo de auto-representação do ser humano.

Talvez por isso, e em vista desta expectável, agora definitiva consolidação do carácter mais activo da memória, não pode admirar que também a sua *dimensão estética*, pronunciada já no século anterior, não tenha tardado a ser consolidada, e a consolidar ela própria a dimensão activa da memória. Isto aconteceria de modo muito visível, por um lado, na *Aesthetica* (1750-1758) de Baumgarten, onde a memória, a par da faculdade de imaginação, o engenho, a faculdade de poetar ou ficcionar, ou o gosto, enquanto inferiores faculdades de conhecimento, são alinhadas como características essenciais do “*felicis aethetici*” (Baumgarten, *Aesth* 1, p. 26), o “*ingenium venustum et elegans connatum*” (ibid., p. 28) (da memória, diz-se aliás que para além da “*dispositio naturalis ad recognoscendum*” (ibid., p. 31, it. meus), ela é o talento para “*imaginationis etiam reproductionem*” (ibid., it. meus), e que é muito necessária aos poetas); quer, de modo igualmente decisivo, em várias obras de Georg Friedrich Meier, antigo aluno de Baumgarten, sobretudo em *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* (1748-1750) e *Metaphysik* (1750-1759), onde a memória é não só abordada enquanto categoria própria da psicologia (ou da metafísica), mas também e sobretudo enquanto categoria estética (a qual, apesar de ciência independente, necessariamente recaía para Baumgarten e Meier no seio daquelas) –, e por conseguinte, revista na sua posição entre faculdades, de uma maneira que, aliás, muito viria a influenciar a posição de Kant sobre o assunto nas Lições de Antropologia.

Numa palavra, estavam assim, nestes termos e fruto desta evolução ascendente, lançadas as bases quer de *uma posição de destaque da memória entre as inferiores faculdades da alma* (que não se quedaria por aqui, antes, como veremos na secção I.2, teria outros defensores até Kant), quer da *posição de Kant em relação ao anterior problema da memória*, a qual lhe seria em parte afim, em parte contrária, e isso tanto com respeito ao estatuto da memória enquanto faculdade, quer ao seu *reposicionamento* entre as outras faculdades – o que veremos na secção II.

I.2. A memória e sua posição privilegiada no seio das inferiores faculdades da alma

Vista a questão do estatuto da memória, e sua real transformação entre os séculos XVI e XVIII, abordemos agora a *segunda questão*, respeitante à posição, ou gradual reposicionamento, da memória entre as restantes faculdades da alma.

Considerámos já que à medida que a história da antropologia se desenrola, diferentes elementos fixam-se enquanto constituintes desta – sabemo-lo agora,

primeiro como disposições, depois como sentidos internos, e por fim como poderes ou faculdades da alma, e formam, dir-se-ia, as suas próprias histórias. Mas, acrescentamos agora, à medida que esta dupla evolução, e esta história múltipla, segue o seu trilho, uma outra, desta criadora e deste produto, vem a formar-se no seio desses mesmos elementos constituintes, e portanto, também ela dá o seu contributo para a história da antropologia. Referimo-nos, numa palavra, à *cristalização de um certo encadeamento ou ordenação – pois que ela tem que ver não só com um alinhamento horizontal, mas também com um alinhamento vertical, de superioridade e subordinação – entre as várias faculdades do ânimo*. E não nos referimos à divisão das faculdades em inferiores e superiores, o que por certo sempre foi uma realidade, e era também aceite enquanto tal por Kant. Não. Referimo-nos a *uma ordenação no seio das próprias inferiores faculdades do conhecimento*, legitimada aliás pelo próprio decorrer da sua evolução: uma evolução que, bem antes de Kant, e até ele, ditava que *a memória*, operação-base das *Artes*, e também das *Ciências*, e portanto receptáculo das representações que assistiam quer a actividade racional, quer a actividade criativa, *precederia, em razão da sua nova actividade e esteticidade, as suas semelhantes, como a faculdade de imaginação, a fantasia, o engenho, até mesmo o génio*. E por *preceder*, não se significa que ela seria a primeira na paleta de tais inferiores faculdades, confinando por isso com os sentidos externos; bem pelo contrário, este sentido, ou esta faculdade interna da alma era, devido à sua superioridade, à sua maior constância e fiabilidade, a *última* neste alinhamento, e portanto, apesar da sua óbvia cooperação com outras faculdades, *a memória separar-se-ia parcialmente da faculdade de imaginação, do engenho, e até da faculdade de poetar (as quais teriam uma ténue ligação à racionalidade), e antes confinaria ela própria com as superiores faculdades da alma*.

Ora, a fim de explicar este ponto de vista com o qual Kant tanto viria a conflitar (secção II.), melhor será que se indiquem exemplos; se possível, exemplos envolvendo o par dicotómico que aqui sempre é visto em questão, a memória e a faculdade de imaginação (ou fantasia), e *a superioridade da primeira em relação à segunda*.

Note-se, pois, o caso de Reynolds (1647), que admite por certo que dos três sentidos internos da alma, são a memória e a imaginação, e não o engenho, os que são capazes de “a more excellent degree of perfection in man” (Reynolds, TPF, p. 13), e que portanto têm a tarefa de “perfect the Understanding, in matter of Learning and Discourse” (ibid., pp. 13, 14), e nisso entram em contacto com ele (ibid., p. 18); mas, em contrapartida, diz que, ao passo que a memória pode e deve ser treinada nesses préstimos, a imaginação, mau grado o “kind of heat and rapterie” (ibid.) com que, na criação de gosto ou na poesia, agracia o

entendimento, sempre se vê porém exposta a fraquezas que lhe são inerentes, e lhe dificultam essa tarefa (não por acaso, dizem os títulos de ambos os elementos, a memória pode ser assolada por “weakness” (ibid., p. 13), mas a imaginação pode-o ser por “Volubilitie of Thoughts, Fixions, Errous, Levitie, Fixednesse” (ibid., p. 18).

Um outro exemplo, porventura um dos mais inequívocos, é o de *Hume*, no seu *Treatise of Human Nature* (1739-40), segundo o qual a imaginação e a memória têm papel de relevo na origem, na formação e na associação de ideias – processo que está, ele próprio, na base do sistema filosófico de Hume; mas, ao ser reproduzida a impressão original, na memória ela “retains a considerable degree of its first vivacity, and is somewhat intermediate betwixt an impression and an idea” (Hume, EPW, p. 15), ao passo que na imaginação “it entirely loses that vivacity, and is a perfect idea” (id.). Isto é – e nisto reside verdadeiramente o cerne do problema entre as duas faculdades, não só aqui, mas também como ele chegaria até Kant –, ao passo que “memory is in a manner tied down [to the original impressions], without any power of variation” (ibid., p. 16), a saber, de tal modo que a memória é reprodução fiel das impressões originais, e faz da sua uniformidade com estas uma fiança de rigor e verdade, “imagination is not restrained to the same order and form with the original impressions” (id.), e por conseguinte, as ideias da memória são “much more lively and strong than those of the imagination” (ibid., p. 15), cuja percepção “faint and languid” (id.), ao contrário da “steady and uniform” (id.) da memória, é ficção, e desde logo a inferioriza em relação à sua faculdade-irmã. Tanto assim que, na posterior reformulação do seu *Treatise*, no *Enquiry concerning Human Understanding* (1748), Hume depõe definitivamente sobre a memória, e não sobre a imaginação, o lastro empírico da *crença* (*belief*) na causa e efeito entre representações, considerando-o muito além do alcance da imaginação;⁶ e por conseguinte, distingue assim entre ideias da memória, que são “ideas of the judgment” (ibid., p. 611), e criações esparsas ou “fictions of the imagination” (id.). Quanto a visão kantiana do problema deveria a esta opinião de Hume – ou antes, ao erro que para Kant nela grassava –, é algo que facilmente se deixa adivinhar.

Contudo, o melhor, e mais completo exemplo desta ordenação vertical das inferiores faculdades do ânimo, e também da noção de superioridade da memória – tão inequívoco e tão completo aliás que logra reunir em si todos os anteriores argumentos de *incorruptibilidade* (Reynolds) e *fiabilidade* (Hume) da mesma

6 “I say, then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain” (Hume, EPW, p. 611); “[...] it is impossible that this faculty of imagination can ever, of itself, reach belief [...]” (Hume, EPW, p. 611).

–, surge em Platner, na obra *Anthropologie für Aertzte und Weltweise* (1772) – uma obra publicada no mesmo ano do início das Lições de Antropologia de Kant, e sem dúvida aquela que Kant mais vezes visa na análise a tais questões tanto nas Lições, como na *Antropologia num Enfoque Pragmático*.

Na *Anthropologie* de Platner – e em conformidade com tantos outros antropólogos anteriores –, a secção destinada à imaginação não dá por esse nome. Ela surge sob a designação “Von der Phantasie” (Platner, AAW, pp. 159-185) – o que, para Platner, é exactamente o mesmo, apenas a fantasia abarca a imaginação, não o contrário), e a sua análise começa previamente, na secção sobre memória (ibid., pp.: 103-159).

Assim, segundo Platner, a memória desempenha um papel central no processo imaginativo do ser humano, e isso em três momentos inter-dependentes, mas bem distintos entre si, advindos da anterior tradição leibniz-wolffiana: “receptividade” (*Empfänglichkeit*), “conservação” (*Behalten*) e “recordação” (*Erinnerung*). O primeiro, de índole marcadamente fisiológica, ocorre no cérebro, e tudo nele é mecânico. Aí se formam as impressões da memória, que não são ainda ideias da memória (ibid., p. 106). No segundo, de índole fisiológico-psicológica, a alma age já sobre as impressões físicas do cérebro, e torna-as em “representações espirituais da alma” (ibid., p. 110); e no terceiro, o principal, a alma acolhe em si as representações dignas de recordação (ibid., pp. 131-159). Ora, para Platner, a fantasia, ou imaginação, tem nisto influência. Aliás, no início da 1ª Teoria da Memória, Platner refere-se a fantasia e memória como um *par cooperante*. Pois “A fantasia é, tal como a recordação, composta por um ofício do cérebro e uma acção da alma” (ibid., p. 159); e portanto, e para usar termos kantianos, memória e fantasia (aqui imaginação) são em Platner *faculdades reimaginativas (nachbildend)*, entre corpo e alma. Mais do que isso, mesmo dentro da reimaginação, a fantasia trata com a memória, na medida em que é a fantasia que mecanicamente traz as representações à memória, isto é, que as recolhe e as providencia à memória (que as guarda, e é, no acto do recordar, “representação espiritual da alma” (ibid., p. 110). E mesmo nos casos em que, para Platner, a fantasia escapa à sua natural mecanicidade, como nos casos do engenho ou do génio, ainda assim, mesmo estes funcionam como *instrumentos da memória*, e estão por certo mais próximos da acção da alma, mas ainda assim longe da interacção que com a alma tem a memória, que guarda representações verdadeiras, enquanto aqueles, “sem consciência da alma” (ibid., p. 106), apenas produzem “inesperadas representações e assomos” (id.)

Mas – faz notar Platner –, dentro da cooperação, denuncia-se também já *cisão*, e, não obstante a proximidade de ambas, muito há que *distingue memória e fantasia*. Até porque, por detrás da cooperação, há de facto entre ambas

uma – já referida – *relação de ordenação*, e não é por acaso que à fantasia é permitido trabalhar na *receptividade* e na *conservação* – mas não na *recordação* em si. Pois aí, nesse ponto fulcral de transição, de exteriorização em relação à reimaginação – aí reside o primeiro acto da alma sobre a imagem, a primeira acção subjectiva, não-mecânica, *consciente*, do Eu. E portanto, também aí, para Platner, tem de se distinguir entre a fase do processo de representação que é meramente preparatória, e que não se reveste ainda de certeza, e que por isso confina de perto com o devaneio, a dúvida, o erro, e a *fase do processo em que, em face da acção da alma, a representação, enquanto recordação que há-de ser submetida ao escrutínio do entendimento, tem de ter sobriedade, certeza, numa palavra, verdade*. Ora, justamente isto, diz Platner, distingue fantasia e memória; pois estas distinguem-se – não sem um toque humeano – “mediante a convicção que está associada às ideias da memória, e que falta às ideias imaginárias” (ibid., p. 104). No primeiro parágrafo da secção sobre a fantasia, aliás, Platner reitera isto mesmo: “A representação das ideias sem referência à realidade, e sem verificação da possibilidade, probabilidade e relação, é a fantasia” (ibid., p. 159); e mais diz, no §423, que embora fantasia seja para si “o despertar de ideias únicas” (ibid., p. 137), e a faculdade de imaginação “pressuponha já uma composição ou separação das ideias” (id.), a imaginação (*Einbildung*), que subjaz a ambas, “apresenta-nos como presentes coisas ausentes e passadas, e isso pressupõe um erro” (id.). Isto é, *a memória é certeza possível*; pois ela é a única capaz de *quase igualar em intensidade* a impressão inicial do objecto (cf. ibid., pp. 133, 134). Já a imaginação, ou fantasia – a “*Einbildung*” em geral –, é *falha de segurança*; e isso porque as suas representações, provindas que são dos sentidos, não têm certeza e verdade – são ou mais, ou menos errôneas, mas sempre errôneas, e portanto *excluídas do contacto com a alma*. E portanto, esta mesma distância da imaginação em relação ao entendimento (ela que antes está votada ao contacto com os sentidos, e se vê enclausurada na receptividade física das representações da memória), comprovada pelo facto de não tratar ela com este, antes ter de deixar esta tarefa central ao cuidado da memória, *tem de aliená-la do momento decisivo, passivo-activo, da teoria da representação, e dar essa primazia à memória*: “Entendo aqui pela fantasia nenhum efeito da alma” (ibid., p. 138). Pois o lugar da fantasia, e da faculdade de imaginação, diz Platner, não é propriamente *seu*, antes o é apenas *no seio da memória*; e a fantasia nada tem em Platner de propriamente fantasioso ou vivo, antes está, enquanto tal máquina, na génese da memória (cf. §§338 e 410).

Dir-se-ia pois, numa palavra, que a fantasia/imaginação assume aqui o *primeiro lugar* entre as inferiores faculdades do conhecimento – primeiro lugar, entendido, porém, como o *último*, ou o lugar mais próximo dos sentidos,

mais distante em relação ao entendimento, e à alma; ao passo que à memória está reservada a última posição neste esquema – última, entendida, porém, como *a primeira* entre as inferiores faculdades da alma, e portanto como *a faculdade sensível que mais influi sobre a alma*: epíteto que, surgindo no fim de uma longa evolução ascendente de posição e estatuto da memória entre as forças do espírito, bem poderá ser tomado como um dos últimos pináculos da mesma, e o derradeiro e decisivo episódio antes de Kant sobre esta se debruçar, e definitivamente transformar estatuto e posição geral da memória.

Ora, da anterior evolução, e seus exemplos (secções I.1 e I.2), se confirma, pois, o seguinte: malgrado sempre parecer que o tópico da memória permanece quase inalterado ao longo da história do pensamento do homem, é agora porém inegável que *este sofreria de facto uma gradual alteração*, e isso, quer no seu *estatuto* – ascendendo por fim a *faculdade*, num processo já instituído previamente a Kant, empreendido pela mão de autores anteriores a Kant, e que Kant apenas parece confirmar; quer também, e sobretudo, no seu *posicionamento entre inferiores faculdades da alma* – *sobrepondo-se a estas, e assumindo ela própria lugar de relevo no trato com o entendimento e com a razão* – num processo por certo anterior a Kant, mas, a julgar pelo decisivo contributo da antropologia fisiológica de Platner, ainda bem presente na época de Kant, e no qual (como dissemos) *Kant interviria decisivamente*. E portanto, porque ambas as dimensões do problema estão interligadas, porque numa não se pode agir sem que a outra reaja, e porque pressentimos já que Kant pode agir ele próprio como pólo reactor, devotamos o resto deste ensaio a responder à pergunta: em que medida, pois, intervém Kant na discussão da memória, a saber, no *questionamento ao correcto posicionamento desta entre as inferiores faculdades do conhecimento humano*, e até que ponto é isto afim, ou contrário à anterior opinião de Platner? E da resposta a esta pergunta, dependerá a resposta a esta outra: em que medida *influi a nova posição kantiana quanto à memória sobre o então recentemente adquirido estatuto de faculdade da mesma*; e por fim, tomado isto em conjunção com o estatuto de todas as outras faculdades inferiores: *de que modo se concatena tudo isto com a nova antropologia pragmática proposta por Kant?*

II. O conceito kantiano de memória nas *Lições de Antropologia*

Kant trata o tópico da memória ao longo das Lições – sob o título geral “Vom Gedächtnis”; e à semelhança do que acontece com as restantes faculdades do ânimo, inferiores ou superiores, o filósofo aborda o tópico da memória também implicitamente em outras secções dedicadas a estas mesmas faculdades, em

especial, e sem surpresa, as da *faculdade de imaginação* – prova da proximidade entre aquelas, e de uma íntima cooperação entre as duas últimas.

Assim, não é de admirar que nas Lições, tal como na *Antropologia num Enfoque Pragmático, a memória, e com ela a faculdade de imaginação*, a saber, o par que sempre andou de mão dada durante toda a história moderna da antropologia, não raras vezes sejam abordadas em conjunto, e por conseguinte, formem um núcleo central na questão – *não independentemente, por certo, mas justamente na sua indissociabilidade*. Pois, tal como em muitos outros autores prévios – como Platner –, também Kant cria ter de haver entre estas duas faculdades inferiores do ânimo uma qualquer *especial relação*, pois o procedimento de ambas é amiúde similar, simultâneo, e até passível de confusão; e porque, no seio da antropologia pragmática kantiana, como é sabido, *faculdades inferiores nem sempre significa simplesmente faculdades inferiores*, então, da estreita relação entre ambas, do seu devido posicionamento uma perante a outra entre as faculdades imaginativas (*Bildungs-Vermögen*), qualquer que ele seja, muito teria de depender a posterior posição e função das outras faculdades, não só do engenho, do génio ou do gosto, mas também do próprio entendimento e da razão, e por fim o espectro geral do problema.

II.1 A redistribuição kantiana das inferiores faculdades da alma, e subseqüente reposicionamento da memória entre estas

Vista *por si só*, a memória de Kant nada tem de diferente da de Platner, nem mesmo da dos anteriores autores que moldaram a evolução do conceito de memória à luz do das suas antropologias. Pois também em Kant, como em Platner, a *memória*, a “faculdade de recordar” (AA 25.1, p. 87), é, tal como a *fantasia, uma faculdade de reimaginação (Nachbildungsvermögen)*; mais concretamente, “a faculdade de reevocar com consciência representações tidas, e é um reconhecimento das nossas representações e dos nossos anteriores conhecimentos” (AA 25.2, p. 974) (pois, aduz Kant, “O nosso tempo presente está cheio de imagens do pretérito, e este é o único meio de representar uma conexão dos pensamentos” (AA 25.1, p. 76).

Mas vista não por si, mas *no seu encadeamento com a fantasia e a faculdade de imaginação*, o caso não é o mesmo. Aqui, a posição de Kant singulariza-se.

Assim, vimos que para Platner memória e fantasia (ou imaginação) são faculdades de reimaginação, e que apesar da sua evidente ligação, ambas se distinguem na medida em que a imaginação produz representações falhas de convicção, excessivamente ligadas ainda ao estímulo sensível – isto é, ela rememora erroneamente, porque é excessiva e desvirtua o original – e daí o seu afastamento em relação ao entendimento; ao passo que as representações

da memória são dotadas de arbítrio, e por isso convicção e certeza, e confinam com o entendimento.

Ora, embora com necessárias similaridades, *Kant entende este problema de modo diferente*. Pois, com efeito, também para Kant a memória e a fantasia são faculdades de reimaginação (cf. AA 25.1, pp. 76-78); e elas distinguem-se uma da outra na medida em que a fantasia não é “uma imaginação [*Einbildung*] repetida” (id.: 78), como a memória, antes “uma faculdade para copiar objectos, e para descrever e formar no ânimo, mediante especial força, o que cai nos sentidos” (ibid., p. 511): a saber, “*facultas informandi impressiones sensuum*” (id.); e sim, essa *formação* ou *transformação* de objectos, e a *especial força* com que a fantasia o faz, tudo isso é para Platner a causa da sua não-fiabilidade, e o próprio Kant não raras vezes alerta para os perigos da fantasia. Mas, ao mesmo tempo, diz Kant, há que não descurar que é a memória que reside na fantasia, e não o contrário: *pois poderá até ser que a fantasia nem sempre seja memória, mas a memória*, e isso di-lo-ia o próprio Platner, é sempre fantasia; *pois a memória é sempre Einbildung* (a fantasia é anterior, e também simultânea à memória; a memória é apenas simultânea à fantasia: “A fantasia dá a matéria para todas as recordações” (ibid., p. 88)). E portanto, dir-se-ia que Kant considera por certo que a fantasia não é a mera recuperação da representação, como o é a memória; mas porque a memória é toda ela fantasia – ainda que implicando restrição da mesma –, então daqui se conclui que à fantasia atribui Kant como *boa*, ainda que perigosa, uma função que Platner via como integralmente *má*; a saber, que a fantasia seja, com efeito, *a argamassa essencial da memória*: e que o seja, por um lado, aquando do *recordar*, como faculdade que informa a memória, e com isso as restantes faculdades, e ulteriormente o ânimo, das impressões dos sentidos externos – que, dir-se-ia, re-forma essas mesmas representações, e as traz à vista como memórias; por outro, na constituição da *recordação*; pois a memória é na sua essência imaginação (*Einbildung*), e isso mesmo é também a fantasia!; e por isso, tanto uma como outra têm de ter em si verdade, mas também inventividade; ou, para usar termos de Platner, uma como a outra têm de ter convicção, que poderá até advir da memória, e incerteza, que poderá até advir da fantasia – *mas têm de ter ambas*, pois isso mesmo é próprio do processo rememorativo, que nunca consegue reaver a impressão como ela lhe foi veiculada originariamente. Daí que, perante esta comunhão, Kant conclua sobre isto que na sua tarefa de reimaginação de impressões sensíveis, a fantasia é uma “força activa de imagens espontâneas” (AA 25.1, p. 87), ao passo que a memória é a “faculdade de reproduzir representações arbitrárias que tivemos” (id.) – por um lado, reservando para a fantasia não um papel de mero ludíbrio, mas uma nova dupla função comunicativa e inventiva, a qual deve ser aceite

mas escrutinada pela memória, que é nisto árbitro; por outro, deixando adivinhar já para a memória não mais o papel de pura certeza e verdade, não já um papel de faculdade íntima do entendimento, mas *uma nova função mais dúctil, e também por isso mais distante do entendimento*; isto, sem por isso perder o seu carácter de produtora de imagens arbitrárias, ou a sua relação com as faculdades superiores da alma.

Ora, este primeiro nível de reformulação recíproca entre memória e fantasia é deveras importante. Mas a sua compreensão não pode terminar por aqui, e ele próprio, e a alteração de fundo por ele proposta, têm *uma outra razão de ser*, a qual se prende, como disse, com *o papel que Kant reserva para a faculdade de imaginação na nova configuração do problema*, a qual definitivamente reformulará o figurino das inferiores faculdades imaginativas. É que, a saber, se há uma razão para que a fantasia adquira em Kant novas funções de *informadora criativa da memória*; e se há uma razão para que a memória *tenha de aceitar tais informações*, e *tenha de lhes colocar um freio*, de tal modo que não vãoos devaneios, mas sim conhecimentos verdadeiros e com real sentido sejam veiculados às superiores faculdades da alma, essa razão prende-se com o facto de que em Kant, ao contrário de Platner, ou Baumgarten, ou muitos outros antropólogos, *imaginação é diferente de fantasia, e portanto também de memória, e com o facto de que, mau grado as necessárias similaridades entre estas, a faculdade de imaginação tem de assumir no quadro das faculdades imaginativas um novo papel, mais central, influenciando antes esta sobre aquelas*. Assim, a saber, aquilo que outrora fora invariavelmente designado simplesmente por *imaginação*, e porém confundido com a fantasia, e com a mera *imaginação (Einbildung)* – e que levaria a que *phantasia* sempre fosse tomada como sinónimo de *imaginatio* –, isso, as *faculdades de reimaginação* – teria por certo de continuar a ser atribuído ulteriormente à faculdade de imaginação. Pois a imaginação, a ficção, essa faculdade essencial da faculdade de imaginação (*Einbildungskraft*), repercute-se necessariamente na fantasia, e na memória; isto é, *há acção da faculdade de imaginação sobre todas estas, e há imaginação em todas estas*.⁷ Mas apesar de a faculdade de imaginação se estender também às outras faculdades

7 Uma palavra é, neste ponto, antes mesmo da análise ao par memória-faculdade de imaginação, devida a G. F. Meier; ele que terá sido um dos primeiros a notar que “Habitualmente, não se distingue devidamente a faculdade de imaginação da memória, na medida em que se conta os ofícios da primeira entre os efeitos da última” (Meier, AWS 2, pp. 433-434); pois “A faculdade de imaginação é, propriamente [dita], aquela faculdade que volta a trazer ao nosso ânimo representações anteriormente tidas, e a memória *reconhece-as* como aquelas representações que ela anteriormente teve” (Meier, M 3, p. 169, it. meus). Isto é, Meier é um dos primeiros a compreender que a faculdade de imaginação (*Einbildungskraft*) é *total* entre as faculdades imaginativas (*Bildungs-Vermögen*); que portanto, a imaginação está na memória, e não o contrário; e, por fim, que isto deve ser tomado como algo meramente *factual, mas não-potencialmente prejudicial para as faculdades* (contrariamente ao que diz Platner): um facto que, embora para Kant seja produzido em terreno erróneo – na metafísica –, é porém deveras disruptivo em

reimaginativas e preimaginativas, *ela é também ela própria*, isto é, embora sempre ligada àquelas, ela é também *separada* destas; e portanto, uma coisa é a imaginação (*Einbildung*) com a qual, como vimos, a fantasia trabalha, reforma e transforma com vigor único, e de que nasce a memória – trabalho reimaginativo –, *outra*, diz Kant, é a imaginação (*Imagination*) que nada tem a ver com o objecto, e deste se dissocia, e portanto, não dá propriamente, antes recebe das faculdades de reimaginação as representações da fantasia, sob o arbítrio da memória: “Imaginação (*Einbildung*), independente de toda a intuição sensível, designa-se por imaginação (*Imagination*)” (AA 25.1, p. 78). Pois naquela consiste a imaginação meramente reprodutiva, mas nesta a *imaginação produtiva*, que é inovadora e gera mais-pensar.

Assim, como conceber a nova disposição das faculdades imaginativas proposta por Kant? A *fantasia*, e o seu referido duplo trabalho de informação e criação de informação, surgem agora justamente como acção distante, mas própria da faculdade de imaginação – ou não fosse a fantasia imaginativa por excelência, e a faculdade de imaginação também fantasiosa na sua acção (a fantasia, dir-se-ia, é imaginação arbitrarizada pela memória). A *memória*, e a sua referida dupla função de aceitar, mas também escrutinar, os produtos da fantasia, e portanto o que nestes é efectivamente memória, ou ficção, surgem agora como uma fulcral preparação, uma antecâmara para a acção da faculdade de imaginação na sua relação com o entendimento (a memória, dir-se-ia, é o que verdadeiramente separa fantasia e imaginação, e lhes lega os seus devidos lugares neste esquema). E por fim, *a imaginação surge aqui como causa, e ao mesmo tempo como produto de fantasia e memória*; isto é, numa palavra, a faculdade de imaginação é neste esquema total; e por isso, ela emancipa-se aqui da fantasia e da memória, onde ela é apenas, mas ainda e sempre *Einbildung*, e da facultas praesagiendi, onde ela é já, mas ainda e sempre *Einbildung*, mas, porque esta emancipação não é total, ela adquire também entre estas uma função mediadora, e ao mesmo tempo distintiva e reguladora, e torna-se uma faculdade por certo central, e autónoma, mas nunca tão autónoma que essa autonomia se não baseie na sua capacidade e participação de rememoração, e no seu poder de presciência (a imaginação, dir-se-ia, é o produto final da anterior dinâmica fantasia-memória). E porquê? Porque, para Kant, a faculdade de imaginação, a *Imagination*, não mais trata apenas com o objecto (é apenas reprodutiva); antes trata agora também com a imagem deste (é também *produtiva*); e ao fazer isto – ao tratar com o fruto do trabalho conjunto de fantasia e memória –, ela cria

em si automatismos próprios, ela vive doravante num mundo próprio, diferente do real, onde passado e presente confluem singularmente.

Assim, pergunta-se: em vista destes reajustamentos nas faculdades de imaginação, isto é, da nova relação fantasia-memória, e do novo posicionamento da faculdade de imaginação perante estes, que dizer agora sobre aquela que é, para Kant, *a qualidade, e a posição da memória* no seio deste enquadramento? Três ilações afiguram-se já:

Num primeiro estrato, o facto de que, no alinhamento assim sugerido por Kant, *a posição da memória é significativamente alterada*; a saber, a memória deixa de ser a faculdade da convicção (Platner); a faculdade da fieldade e da uniformidade (Hume), e por conseguinte a faculdade que trata directamente com o entendimento, que apresenta a verdade a este, e que nisso tem contacto com a alma – tudo em detrimento da imaginação, que para Kant toma em mãos todos estes officios. Ao invés, *à memória, ainda e sempre faculdade de reimaginação, cabe no processo um novo papel duplo, entre fantasia e imaginação, segundo o qual dela depende por um lado aplacar a fantasia, e proteger a faculdade de imaginação, e ulteriormente o entendimento; por outro, não fazer porém isto de tal modo que se sonegue a fantasia, que contém também verdade, e de tal modo que esta não possa ter devida consecução na faculdade de imaginação, e com isso possam lucrar também as faculdades racionais.*

Num segundo estrato, o facto de que, apesar do que se disse, reposicionamento não significa para Kant apoucamento ou negligência do papel da memória. Bem pelo contrário, para Kant, muito para além dos graus, das expressões, das patologias ou das proezas da memória, que pouco interessam para o caso, importa reter que *o conceito de memória é porém um conceito híbrido*; pois que, sendo a memória por certo “repetição das intuições, ou antes, das imagens que fizemos por ocasião das coisas” (AA 25.1, p. 76), porém, essa repetição é inevitavelmente composta ora pela *fantasia, pela liberdade* que forma ambos – e que é a face fantasiosa da imaginação –, ora pelo *arbitrio* que, sendo próprio da memória, lhe é tacitamente imposto pela imaginação, que não logra tratar com representações excessivas ou sem sentido – e, porque não dizê-lo, é a estas duas superiormente imposto pelo entendimento, que jamais aceita incertezas ou falsidades, antes apenas trata com verdade. Isto é, sem a memória, a fantasia erraria eternamente, e à faculdade de imaginação chegaria apenas ludíbrio e absurdo, que o entendimento sempre teria de rejeitar, assim estagnando e enrijecendo cada vez mais as suas acções. E portanto, entre fantasia e faculdade de imaginação, à memória está guardado um *singular papel: rigoroso*, mas também *criativo*; dir-se-ia, *judicioso*, mas também *inventivo*. É ela, ainda e sempre, o fundamento de todas as ciências, e veículo vital das artes; e é assim, não em

subalternidade, mas tão-pouco em supremacia (como em Platner), antes nesta nova importância, que, como veremos, Kant entenderia doravante o conceito.

Num terceiro estrato, o facto de que, estando em tão íntima, e tão importante conexão com fantasia e faculdade de imaginação – estando, dir-se-ia, *entre ambas* –, *a referida hibridiz da memória terá de se repercutir em várias outras sub-redisposições das faculdades inferiores e superiores do ânimo*, no seio daquela que é a disposição fundamental do Eu imaginante. Pois, no fundo, tratamos aqui de uma disposição única e fundamental, a do Eu que imagina, e ao imaginar se auto-compreende no seu sentir e no seu reflectir; e nesta, todas as faculdades têm de ter um papel, e por certo não-disruptivo, se é que há-de haver harmonia entre estas, e no ânimo. Mas mesmo no seio desta, e mesmo numa perspectiva que, como a de Kant, tão profundamente reavalia o papel da memória no processo imaginante do Eu, podem existir outras variações, umas racionais, outras menos racionais, de um mesmo procedimento, resultando em efeitos diferentes, mas numa mesma imagem da memória enquanto faculdade de reimaginação; e se, por conseguinte, mesmo após alterada a sua posição, a memória continua a ter tão grande importância para as outras faculdades, a ponto de, diz Kant, *a memória ser imaginação reprodutiva* (cf. AA 25.2, p. 1272), e *entre a memória e a imaginação apenas diferir um acto* (cf. *ibid.*, p. 974), e portanto *a memória ser uma força superior do ânimo* (*ibid.*, p. 756), então, isso significa, por um lado, que *a relação memória-faculdade de imaginação, e memória-restantes faculdades não pode ser tida como rígida, e imune à variação*; por outro, que *este processo de reposicionamento da memória não pode ser sem mais, e não pode ser desprovido de um fim ulterior, que por certo virá a mostrar o verdadeiro estatuto da memória em Kant*, e sem o qual não podemos esperar compreender o verdadeiro conceito de memória na sua antropologia.

II.2 As diferentes espécies de memória. *A memória judiciosa e o seu novo estatuto antropológico*

Ao procurar abordar a memória, Kant designa-a não propriamente como um “store house” (TPF, p. 13), ou um “promptuarium” (PA, p. 377), mas antes, à semelhança do que faz no tópico das representações obscuras – por ser o espaço destas o mesmo da memória (cf. AA 25.2, pp. 1221; 1273) –, como um *mapa* em que a maioria dos locais estão obscurecidos, isto é, *esquecidos*, e apenas alguns, poucos, estão iluminados: a saber, uma carta geográfica⁸ de regiões ou representações desconhecidas, ora já desbravadas, mas abandonadas,

8 Ocasionalmente, Kant refere-se também à memória como “uma grande biblioteca na qual o próprio proprietário não sabe onde está o livro que deseja” (AA 25.2, p. 756).

ora ainda de todo por desbravar, e que, como um destino, aguardam apenas que o espírito humano deles volte a aperceber-se, e os alumie (pois a memória nunca oblitera nada do que nela é registado (cf. AA 25.1, pp. 92; 311), mas se tudo se iluminasse de uma vez, o homem por certo seria fulminado pelo clarão que daí adviria).

Há pois, dir-se-ia, não só a *possibilidade* (relativa a circunstâncias humanas, individuais), como a *necessidade* (relativa a uma universal destinação do homem) de vir a alumiar tais representações que, ou por esquecimento, ou por desconhecimento,⁹ ora jazem ocultas sob “entulho e pó” (AA 25.1, p. 311) no espírito humano; e se há, então, isto tem de ocorrer justamente nos anteriores termos da disposição geral em que Kant recolocou a memória no quadro das inferiores faculdades do conhecimento, a saber, *enquanto faculdade sensível em relação indirecta com a alma*: uma faculdade obrigada a dosear os seus níveis de arbítrio e liberdade, racionalidade e inventividade entre fantasia e faculdade de imaginação, consoante os diferentes modos de relação que a memória encete com cada uma destas faculdades, e todas estas com as superiores faculdades da alma.

Ora, esta postura da memória, bem como estes modos relacionais da memória, enquanto corpo, com a alma, são o único sub-tópico da mesma que Kant julga invariavelmente digno de menção tanto nas *Lições*, como nas *Reflexões*, como na *Antropologia num Enfoque Pragmático*, e sobre eles diz o filósofo serem *três*: a memorização-rememoração *mecânica*, “*Mechanisches Memoriren*”, a *engenhosa*, “*Ingeniöse Memoriren*”, e por fim a *judiciosa*, “*Judiciöse Memoriren*” (cf. AA 25.1, p. 756; AA 25.2, p. 1463; AA 15.2, p. 148; AA 7, pp. 182-184): *três espécies de memória* “que compõem o fundamento de tudo” (AA 15.2, p. 148) – e portanto, *três modos diferentes da anterior visão de memória, e outros tantos modos de agir, mediante imagens, sobre a alma*.

Assim, com respeito à *memória mecânica*, diz Kant que ela ocorre “mediante múltiplo repetir de uma coisa” (AA 25.2, p. 1463), e que mediante ela, “quando as coisas nos ocorrem, elas têm de surgir na ordem em que as memorizamos” (id.). Isto é, nascida da repetição, da evidência, da naturalidade de uma sequência, a memória mecânica – como na tabuada (cf. AA 7, p. 81) – reaparece em igual medida da expectativa desse objecto, e se não com igual intensidade, é apenas porque desta se pode dizer que quase não a tem. Pois disso, isto é, desta ausência de sentimento entre apreensão e recordação, faz a memória mecânica a sua força: ela “repousa meramente sobre frequente, e literal repetição” (id.); ou,

9 Desconhecimento não como aquilo que nunca foi experienciado, mas como aquilo que nunca foi experienciado enquanto tal.

para usar as anteriores metáforas kantianas, ela é *nova iluminação de regiões já iluminadas*, repetição meramente racional de representações preservadas. Pois, dir-se-ia, ela não priva mais do que o necessário com a fantasia – que põe totalmente de lado – e com a faculdade de imaginação – que quase sonega totalmente; isto é, ela serve-se o mínimo possível das imaginações (*Einbildungen*) destas, e se se serve de todo, é por não poder agir sem as últimas; e portanto, ela consiste num modo relacional *não-natural*, embora possível da memória, não sem curiosidade próximo do que para ela preconizavam Platner ou Hume, mas certamente ora *aquém*, ora *além* da visão kantiana de memória: *aquém*, pois a esta memória falta a elasticidade para se conciliar harmoniosamente com as restantes inferiores faculdades da alma – ela é sem gosto, e portanto não-estética; *além*, porque justamente devido a uma tal falta de elasticidade e sentimento, a memória mecânica antes se arroga, mediante a sua certeza e mecanicidade, prescindir de tal equilíbrio, e contactar directamente com as superiores faculdades do ânimo, o que por certo tem o benefício de não ludibriar a alma, mas tão-pouco lhe traz algo de novo, e com isso estagna-a. Numa palavra, diria Kant, a memória mecânica, ao ser tomada pela mais próxima da alma, é *em boa verdade a mais distante*, e embora útil e necessária (“Dieses Memoriren ist in Wissenschaften sehr Nothwendig” (AA 25.2, p. 1463)), ela de modo algum pode ser vista como fundadora de um novo estatuto da memória enquanto faculdade da alma.

Com respeito à *memória engenhosa*, dela diz Kant ser “um método para criar certas representações mediante associações com representações acessórias, que em si (para o entendimento) não têm rigorosamente nenhuma afinidade umas com as outras” (AA 7, p. 82); isto é, ela “repousa sobre um certo jogo do engenho” (AA 25.2, p. 1463). E porquê? Porque, segundo Kant, a memória engenhosa nasce já da natural tendência do ser humano para associar representações paralelas, umas mais próximas e lineares, outras mais distantes e singulares, outras até que desconhecemos – como as obscuras – às representações de objectos; e ainda que todas estas repousem ocultas durante a conservação da representação, ao ser esta rememorada, diz Kant, uma torrente de imagens vizinhas, ou afins, volta a assomar à alma (cf. AA 15.2, p. 148), e mediante o engenho, que justamente trabalha numa ténue linha entre representações naturais e impensadas, entre o racional e o irracional, assoberba o entendimento. Ora, este *assoberbamento* não é mais do que a imagem final da bem conhecida dupla posição de Kant sobre o engenho, sobre o génio, em suma, sobre o efeito poético: que, *por um lado*, todos estes são singularmente benéficos para a alma, na medida em que, ao vencerem a oposição da faculdade de julgar, e inundarem o entendimento com novas, para si inauditas representações – numa palavra, ao “fazerem barulho

no cérebro” (AA 25.1, p. 312) –, estas faculdades desempenham um papel fulcral entre as faculdades imaginativas do Eu, a ponto de os seus contributos, uma vez aceites pelo entendimento, promoverem o avanço não só das artes, mas até das ciências racionais. Mas que, por outro lado – e ainda que, após aqueles, o entendimento sempre possa regressar à sua normalidade, e até mais enriquecido –, o engenho, enquanto efeito poético extremo, enquanto possível manifestação de génio, está sempre porém na fronteira de extravasar para o excesso, de incorrer no absurdo, até de resultar em patologias, e com isso ferir o entendimento; tanto assim, que apesar de nele haver necessariamente gosto, este é exacerbado, e por fim deixa o entendimento em insipidez. E portanto, na disposição da memória que o engenho promove, a memória é por certo beneficiada, senão mesmo ampliada na sua lembrança – pois que, ao revolver as representações, outras inesperadas ou até desconhecidas ressurgem; e isso é por certo bom. Mas, no engenho, fruto de tal “*leges Phantasiae brutae*” (ibid., p. 91), não raras vezes dá-se um “procedimento sem regra da faculdade de imaginação no emparelhamento daquilo que não pode pertencer em conjunto sob um e o mesmo conceito” (AA 7, p. 82), o que faz com que, ainda que não para o ânimo em geral, pelo menos para a memória em específico, o engenho antes se torne também opressivo¹⁰ – como se, dir-se-ia, mediante a memória engenhosa se iluminassem por certo regiões do mapa das representações até então desconhecidas, mas isto nem sempre possa acontecer sem prejuízo para o viajante que assim age.

Numa palavra, dir-se-ia, esta espécie de memória é pois *o directo oposto da anterior*, e por isso, também ela está além e aquém da visão kantiana de memória; pois sendo factual que a memória engenhosa tem, até em excesso, a flexibilidade, o sentimento necessários para fazer contactar as restantes inferiores faculdades da alma, porém, os seus conhecimentos nem sempre são certos, antes são excessivos, e não raras vezes constroem o entendimento (daí as suas iluminações proibitivas: “pois o engenho é muito volúvel, e isto é também muito nocivo para a faculdade de julgar” (AA 25.2, p. 1463); e portanto, reiteramos, a memória engenhosa, ao ser tomada pela mais distante da alma, é porém em boa verdade *a mais próxima* desta – a ponto, porém, de ser *demasiado próxima*, e invadir a mesma –, e portanto, também ela não pode ser vista como fundadora de um novo estatuto da memória enquanto faculdade da alma.

10 Cf. AA 7, p. 183. De salientar, porém, que embora o engenho seja opressivo no caso particular do estudo da memória, isto não acontece porém na visão kantiana de conjunto das faculdades – isto é, na perspectiva geral do ânimo humano –, onde, sempre diz Kant, o seu efeito é muito mais salutar do que nocivo para o mesmo.

Por fim, com respeito à *terceira*, a *memória judiciosa*, dela se espera já que encontre o seu lugar entre as outras duas, e que, até dada a sua expressa ligação ao entendimento (*iudicium discretivum*), ela se apresente desde logo como uma moderação, e por conseguinte proponha uma certa harmonização entre ambas; isto é, no fundo, que ela preencha a paleta de espécies de memória, preenchendo um vazio entre as outras duas. Ora, *assim é* – e isso nos é dito pelo próprio Kant. Pois se da memória racional nos diz Kant que não há aí associação entre representações senão das representações consigo próprias, e portanto certeza, e da memória engenhosa nos é dito que esta ocorre entre representações que não têm nenhuma afinidade umas com as outras, e portanto incerteza, na memória judiciosa, diz Kant, há entre as representações uma “conexão natural” (AA 25.2, p. 757): e isto porque, ao contrário das outras, a memória judiciosa “repousa sobre a associação das representações, mediante a similitude das imagens, mediante a familiaridade das representações, e mediante a afinidade da causa com a consequência” (ibid., p. 1463). Pois ela chama a si aquelas que são as características essenciais da memória enquanto inferior faculdade da alma, e que consistem em ser a memória a faculdade que consiste em recuperar imagens ora regulando a fantasia, ora veiculando as imagens que disto restam à faculdade de imaginação, que assim é agraciada com imagens submissíveis à consideração do entendimento.

Mas, segundo creio, a colocação da memória judiciosa entre as duas memórias, e suas anteriores repercussões, encontram para Kant o seu fundamento num plano mais profundo da questão. Pois, vejamos: a *conexão natural* aqui forjada pela memória judiciosa é por certo uma conexão entre uma imagem guardada e uma imagem reactivada; e se essa conexão é natural, isso é porque ela não é nem meramente racional nem meramente engenhosa, a saber, ela convoca à lembrança nem apenas a imagem desnudada, nem tanto a imagem com todo um exército de imagens desconexas, antes a imagem é aí guardada e ressurgue com o grau exacto, pois *natural*, de *deixis*, nem mais, nem menos, necessário à sua adopção pela faculdade de imaginação, e subsequente interiorização pelo entendimento (*similitude + familiaridade + afinidade*). Mas, salientamos, *conexão natural não significa nem memória natural, nem uma imagem natural resultante desta memória* – o que seria, tão simplesmente, rememoração sem mais – memória. Não; pois, com efeito, as imagens assim reactivadas *são para Kant tudo menos naturais*, e isso porque elas não representam a pacata junção das outras duas memórias. Bem pelo contrário, a memória judiciosa é antes expressão de *um conflito*, a saber, a necessidade de ter de replicar, na própria memorização, e na própria recordação, o melhor de dois mundos, o da racionalidade e o da inventividade, ao mesmo tempo deixando de lado o

pior que estes mundos podem acarretar. *Só que estas duas coisas, o melhor da memória engenhosa, e o melhor da memória mecânica – elas são contrárias entre si!* E portanto, a memória judiciosa não pode ser dependente, mas tão-pouco se pode afirmar independente destas duas, antes tem de conciliar em si, de modo bastante *singular*, a rigidez da primeira, e a flexibilidade da segunda, isto é, a certeza da memória mecânica, e a incerteza da memória engenhosa, de tal modo que as representações que por ela são apreendidas, guardadas e recordadas *têm de conter* para o entendimento algo ao mesmo tempo certo e incerto, benéfico e desvantajoso, familiar e desconhecido. Isto explica, por um lado, o porquê de, para Kant, não poder confinar a memória directamente com o entendimento (o que seria o caso na memória racional), nem dele parecer estar esta totalmente afastado (o que seria o caso na memória engenhosa), antes serem estes mediados pela faculdade de imaginação, que *ao mesmo tempo aproxima e afasta a memória do entendimento* consoante as posições à sua volta adoptadas por estes últimos – e o que explica, por outro, também o porquê de ser desta memória judiciosa: pois ela oferece-se assim, nesta complexa e híbrida disposição, mediante a faculdade de imaginação, ao juízo do próprio entendimento.

Ora, isto significa *duas coisas*.

Em primeiro lugar, que as imagens da memória judiciosa são de facto naturais, naturais significando aqui porém uma complexa composição entre racional e criativo, levada a cabo inconscientemente pela alma humana, e que resulta em imagens a um tempo cómodas e incómodas para o entendimento humano – nem como as racionais, que promovem a total segurança e letargia deste, nem como as engenhosas, que promovem a total insegurança e desfalecimento do mesmo, antes convocando a si, e às suas imagens, o poder de serem dignas de escrutínio pelo entendimento. Pois a memória judiciosa que, dir-se-ia, não re-descobre regiões descobertas, nem ousa descobrir outras proibidas, antes, ao descobrir novas representações, as mostra aos olhos do espírito sob a luz certa, submetendo à consideração deste se a descoberta é digna de se manter iluminada, ou deve ser uma vez mais votada à escuridão.

Em segundo lugar, e mais importante, que, ao assim agir, *a memória judiciosa traz a si, e consolida definitivamente, a alteração proposta por Kant na topologia das faculdades da alma*. Pois aqui, nem fantasia nem razão governam, e a própria medição de forças entre imaginação e memória deixa de fazer sentido: pois, reiteramos, na memória judiciosa interessa sobretudo o grau de ligação da memória com o entendimento: e este não é aqui nem demasiado íntimo, nem demasiado distante; mas tão pouco é natural enquanto tal, antes oscila algures entre os outros dois, não neles, mas entre eles, *ora próxima, ora*

distante do entendimento – isto é, ora controlando, mas não sonhando totalmente a fantasia, e dando à imaginação imagens que a conectam directamente com o entendimento, ora soltando, mas não libertando totalmente a fantasia, e dando à imaginação imagens que a conectam apenas indirectamente com o entendimento. Ambas, designa-as Kant pelo *arbítrio da memória*, que é sentido ora directa, ora indirectamente pela faculdade de imaginação e pelo entendimento – e *assim institui Kant, por fim, a tão desejada proporção entre faculdades inferiores e superiores, e subsequentemente no ânimo humano.*

Por fim, conclui-se, Kant reposiciona a memória no contexto do processo imaginativo do homem, a saber, negando-lhe o contacto directo com o entendimento onde esta não surgir aliada à imaginação – o que acontece com a memória judiciosa. Mas, ao assim agir, *Kant não restringe o estatuto da memória*, mas tão-pouco faz o contrário apenas para enaltecer a memória judiciosa. Pois a memória racional lança os fundamentos da razão, a memória engenhosa lança os fundamentos do engenho, e até do génio – e isso é deveras relevante; mas a memória judiciosa está na base do uso da faculdade de imaginação – a imaginação produtiva –, o mesmo que, levado ao extremo da sua dupla contenção entre racionalidade e inventividade, não pugna apenas por ter as suas representações aceites pelo entendimento, antes resulta nas mais saudáveis produções do engenho, do génio, e ulteriormente da poesia – que muito fazem progredir o entendimento e a razão –, o que por certo eleva a memória judiciosa entre as memórias, mas também a memória entre faculdades. Pois a memória judiciosa, diz Kant, é a única que é *naturalmente bela*, e portanto a única que é genuinamente *estética*: “A memória judiciosa é a mais bela, pois aí sempre se sabe de que se pode fazer uso” (AA 25.2, p. 1463). E portanto, no caso da memória judiciosa, *Kant antes propõe algo diferente*: que ela, e as suas representações, são naturalmente belas – e que só mediante esta beleza, e esta singular naturalidade, se dá uma proporção total entre faculdades, e uma subsequente natural harmonização da alma humana com o corpo; e assim sendo, então, por via desta nova exposição da paleta das memórias humanas, e certamente mais ainda mediante a memória judiciosa, dir-se-á que Kant antes *enobrece* ainda mais o estatuto da memória entre as inferiores faculdades da alma, não só colocando-a em devida posição, mas heterogeneizando esta mesma posição consoante o tipo de memória, e o tipo de relação que esta forja entre as outras faculdades; numa palavra, *elevando-a a um estatuto que ela não tinha tido ainda entre as categorias das anteriores antropologias.*

Referências

- BAUMGARTEN, A. G. *Ästhetik* (2 Vols.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007. (Aesth) _____ . *Metaphysica*. Halae Magdeburgicae: C. H. Hemmerde, 1739.
- BLOUNT, T. *Glossographia Anglicana Nova*. London: Daniel Brown *et al.*, 1707. (GAN)
- BLUTEAU, R. *Vocabulário Portuguez & Latino* (8 Vols.). Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1713-1721. (VPL)
- CALEPINUS, A. *Dictionarium Latinum*. Reggio: Bertochus, 1502. (DL)
- CASMANN, O. *Psychologia Anthropologica*. Hannover: Guilielmum Antonium, 1594. (PA)
- FURÉTIÈRE, A. *Dictionaire Universel* (3 Vols.). Haye, Rotterdam: Arnout & Reinier Leers, 1690. (DU)
- HUME, D. *The Essential Philosophical Works*. Great Britain: Wordsworth Classics, 2011. (EPW)
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. Von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Akademie-Ausgabe). Berlin: Georg Reimer, 1901ff. (AA)
- KERSEY, J. *Dictionarium Anglo-Britannicum: or, a general English Dictionary*. London: J. Wilde, 1708. (DAB)
- LOCKE, J. *An essay concerning humane understanding*. London: The Basset, 1690. (Aqui na 4ª edição de 1700, London, Awnsham and John Churchil). (Essay)
- MASON, J. *Self-knowledge. A Treatise, shewing the Nature and Benefit of that Important Science*. London: J. Waugh, 1746. (SK)
- MEIER, G. F. *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*. (3 Vols.). Halle: Carl Hermann Hemmerde, 1748-1750. (AWS)
- _____. *Metaphysik*. (4 Vols.). Halle: Johann Justinus Gebauer, 1750-1759. (Aqui 2ª Edição, 1765). (M)
- OROZCO, S. *Tesoro de la Lengua Castellana, o Española*. Madrid: Luís Sánchez, 1611. (TLC)
- PLATNER, E. *Anthropologie für Aertzte und Weltweise*. Leipzig: Dyckischen Buchhandlung, 1772. (AAW)
- REYNOLDS, E. *A Treatise of the Passions and the Faculties of the Soul of Man*. London: Robert Bostock, 1647. (TPF)
- RICHELET, C.-P. *Dictionnaire François*. Geneve: Jean Herman Widerhold, 1680. (DF)
- RIDOLFI, P. *Dictionarium Pauperum*. Bononiae: Societatem Typographiae Bonon, 1580. (DP)
- ROBOREDO, A. *Raízes da Língua Latina*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1621. (RLL)
- TEICHMEYER, H. F. *Elementa Anthropologiae*. Jena: Io. Felicem Bielckium, 1719. (EA)
- WOLFF, C. *Gesammelte Werke*. Hrsg. von J. Ecole *et al.* Hildesheim: Georg Olms, 1962ff. (GW)