

Leandro J. Rocha

**A NOÇÃO DE "SENTIMENTO DE VIDA"
EM ESCRITOS DO SR. PROFESSOR KANT**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia na área de concentração em Ontologia, sob orientação do Professor Dr. Marco Antonio Franciotti.

Florianópolis
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Rocha, Leandro J.

A noção de "sentimento de vida" em escritos do
Sr. Professor Kant / Leandro J. Rocha ; orientador,
Marco Antonio Franciotti, 2017.
145 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis,
2017.

Inclui referências.

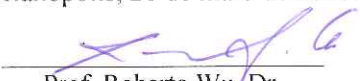
1. Filosofia. 2. Vida. 3. Sentimento de vida. 4.
Prazer. 5. Kant. I. Franciotti, Marco Antonio. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Leandro José Rocha


**“A NOÇÃO DE “SENTIMENTO DE VIDA” EM ESCRITOS
DO SR. PROFESSOR KANT”**

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

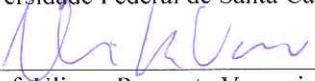
Florianópolis, 26 de maio de 2017.

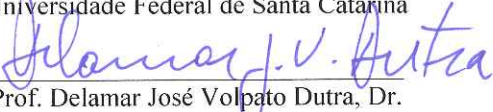

Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

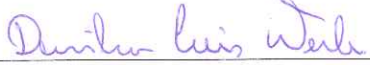
Banca Examinadora:


Prof. Marco Antônio Franciotti, Dr.
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Ulisses Razzante Vaccari, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Delamar José Volpato Dutra, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Denilson Luis Werle, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Charles Feldhaus, Dr.
Universidade Estadual de Londrina


Prof. Christian Viktor Hamm, Dr.
Universidade Federal de Santa Maria

Para Blaudinor e para Maria.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, aos participantes e organizadores do IV Congresso Kant da Sociedade Kant Brasileira, que ocorreu em Porto Alegre, em Maio de 2008. Foi precisamente nessa oportunidade que fui *seduzido* pela filosofia kantiana e na qual decidi dedicar minha vida à pesquisa e à docência.

Agradeço aos que foram meus professores ao longo desses anos, em especial cito o meu orientador, o professor Marco Antonio Franciotti, a quem agradeço pela orientação rigorosa e provocativa. Agradeço à professora Margit Ruffing, que me recebeu na Kant Forschungsstelle der Johannes Gutenberg - Universität Mainz. Também agradeço ao professor Leonel Ribeiro dos Santos, com quem, no período em que ele lecionou na UFSC, tive a oportunidade de prestar mais atenção a alguns debates frequentemente negligenciados entre kantianos mais ortodoxos. Agradeço, também, ao professor Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, pelas provocações oportunas, esclarecimentos e incentivos. Não posso deixar de mencionar entre os professores, nesse agradecimento, o professor Valerio Rohden (*in memoriam*), de cuja abordagem, reconhecimento, não consigo desviar, e cujos textos continuam a me inspirar e a ter forte influência sobre minha compreensão de Kant, mesmo que isso não fosse sua intenção, ou mesmo a minha. Lamento, profundamente, não ter hoje a oportunidade de discutir com ele essa tese, bem como de ser corrigido por ele sobre a leitura que venho fazendo de seus textos. Agradeço também aos professores que participaram da banca de qualificação dessa tese, por suas pertinentes observações e sugestões que permitiram com que eu aperfeiçoasse essa pesquisa.

Agradeço aos amigos pela troca de ideias, discussão de conceitos, de tradução, ou mesmo pelo fomento ao sentimento de vida, entre eles cito: Diego, Bruno, Pedro, Ericsson, Rodolfo, Luan, Jean, Rozy, Grégori, Tiago, Walter, Luci, Sandro e Airton.

Agradeço aos meus pais, a quem particularmente admiro, ao meu avô e aos meus irmãos, pelo carinho.

À CAPES pela concessão da bolsa de pesquisa.

No fim, tudo depende da vida; o que vivifica (ou o sentimento de promoção da vida) é agradável. A vida é unidade: assim todo gosto tem como princípio a unidade das sensações que vivificam. A liberdade é a vida originária e em sua conexão [encontra-se] a condição de concordância de toda a vida; por isso aquilo que promove o aumento do sentimento da vida universal ou o sentimento de promoção da vida universal causa um prazer. Mas sentimo-nos bem na vida universal? A universalidade faz com que todos os nossos sentimentos se harmonizem, mesmo que nenhum tipo particular de sensação preceda esta universalidade. É a forma do consensus.

(Kant. I. *Refl.* 6862. Trad. Bruno Cunha).

RESUMO

Esta tese sustenta que, em Kant, há três *modos* de *sentimento de vida*: o *animal*, o *humano* e o *espiritual*. O sentimento de vida está relacionado com o prazer e o desprazer. A *vida* está relacionada com uma capacidade básica da alma de determinar suas forças. A alma *sente* uma representação, determinando suas forças para manter a presente representação ou dispersá-la. Na corporalidade do animal, tal efeito da alma é sentido como um *prazer* e como um *desprazer*. O prazer e o desprazer com uma representação são orientados pela concordância da representação com um *plano oculto da natureza*, o que remete a algo para além do mero animal que sente. Os três modos de se sentir vivo estão relacionados com os casos do *agradável*, dos *juízos estéticos* e do *bom*.

Palavras-chave: Vida. Sentimento de vida. Prazer.

ABSTRACT

According to this thesis, in Kant there are three *modes of feeling of life*: the *animal*, the *human* and the *spiritual*. The feeling of life is related to pleasure and displeasure. *Life* is related to a basic capacity of the soul to determine its forces. The soul *feels* a representation, determining its forces to maintain the present representation or to disperse it. In the corporeality of the animal, such effect of the soul is felt as a *pleasure* as well as a *displeasure*. Pleasure and displeasure towards a representation are oriented by the compliance of that representation with a *hidden plan of nature*, which refers to something beyond the mere animal that feels. The three modes of feeling alive are related to the cases of the *agreeable*, the *aesthetic judgments* and the *good*.

Keywords: Life. Feeling of life. Pleasure.

NOTA SOBRE AS CITAÇÕES E ABREVIATURAS

Nas citações de Kant referenciei a localização das passagens utilizadas nas versões publicadas (em língua portuguesa, quando disponível, ou em traduções para outros idiomas, cuja edição está especificada nas Referências), efetuando alterações na tradução quando considerei relevante. Na ausência de edição em língua portuguesa dos trechos citados *no corpo do texto* (de Kant e de comentadores), a tradução dos excertos presentes na tese é uma *proposta de tradução livre* de minha autoria, e a referência remete ao texto no original que, no caso das obras de Kant, são citadas de acordo com a Edição da Academia (Kant, Immanuel: **Gesammelte Schriften** Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.) no formato recomendado pela Sociedade Kant Brasileira: *Sigla da obra*. AA (*Akademie-Ausgabe* - Edição da Academia), Volume: Página. Linha de início – Linha de fim da citação, conforme exemplo: KANT, I. *Refl.* AA, 18: 11.18-19.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
CAPÍTULO 1. A VIDA EM KANT	31
1.1 SERES ORGANIZADOS - ORGANISMOS.....	36
1.2 OBSERVAÇÃO REFERENTE À NOÇÃO DE FORÇA: ALGUNS APONTAMENTOS.....	45
1.3 PERSPECTIVAS DO QUE SE PODE FALAR SOBRE A VIDA.....	54
CAPÍTULO 2. O SENTIMENTO DE VIDA	81
2.1 ALGUNS USOS DA EXPRESSÃO <i>SENTIMENTO DE VIDA</i>	82
2.2 UM SENTIMENTO DE VIDA COMUM A HOMENS E A INSETOS.....	90
2.3 A NOÇÃO DE COMPRAZIMENTO.....	103
2.4 VIVER EM CONFORMIDADE COM A NATUREZA.....	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERÊNCIAS	135

INTRODUÇÃO

A discussão referente à noção de *sentimento de vida* em Kant, prudencialmente, implica esclarecer, desde já, os limites da abordagem que, se ignorados, podem propiciar desdobramentos de mal-entendidos, cuja implicação pode ir desde uma confusão conceitual, podendo chegar até mesmo a "aporias e antinomias insolúveis"¹. Refiro-me aqui à consideração de que Kant não trata "do modo específico de funcionamento dos seres vivos como 'vida' (*Leben*)"². Não há como fazer uma aplicação direta desse termo aos seres vivos, apenas de forma indireta. Em Kant, "a expressão 'vida' serve-lhe [...] para caracterizar processos psíquicos e noéticos, que, no melhor dos casos, poderiam ser extrapolados indiretamente para processos e seres biológicos"³.

Isso tem em vista que a abordagem implica considerar no ser vivo uma "causalidade interna segundo fins, cuja esfera original é outra e cujo sentido originário é conhecido, de maneira direta, somente a partir dessa outra esfera"⁴. Essa outra esfera é a vida espiritual do homem. Assim, entendo que grande parte das confusões que pude perceber entre comentadores que, de alguma forma, tocam na discussão sobre o sentimento de vida, poderiam ter sido evitadas, caso se distinguisse de começo essa questão básica em Kant, isso faz com que não raro se confunda *vida* e *sentimento de vida*, ou, ainda, revistam de valor ontológico real princípios subjetivos, a partir dos quais tão somente se pode pensar sobre a natureza, princípios regulativos teleológicos.

Assim, ao abordar o uso por parte de Kant de "vida" em seres vivos, o contexto remete, a rigor, a um *analogon* da vida. Nesse sentido, menciono, desde já também que, ao analisar as abordagens de Kant sobre a *alma*, o contexto da abordagem kantiana mencionará, enquanto ideia, não enquanto realidade, uma vez que até mesmo a consideração de alma como substância, diz-nos a *Crítica da Razão Pura*, é válida

¹ LEITE, Patrícia Kauark. A propósito das distinções kantianas entre Física e Biologia. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 121.

² ZÖLLER, Günter. Uma "ciência para deuses" - As ciências da vida na perspectiva de Kant. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 102 s.

³ *Ibid.*, p. 102.

⁴ DÖRFLINGER, Bernd. A ideia de Kant de um sentimento intuitivo no contexto de sua teoria do organismo. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 226.

somente enquanto ideia⁵. Apesar de Kant entender a natureza pensante do sujeito como distinta dos processos, por assim dizer, mecânicos do corpo material, sugerindo um princípio imaterial em relação com o corpo material, tanto a natureza desse princípio imaterial (a alma) quanto a relação entre a alma e o corpo estariam para além dos limites do conhecimento empírico. Assim, quando se aborda também uma *força formadora*, entenda-se que a abordagem trata como uma hipótese. Em suma, o leitor dessa tese há de estar avisado que a abordagem da presente discussão é oriunda de um contexto que tem lugar apenas no pensamento, marcado pelo *como se*, pela analogia⁶, por abordagens indiretas, sempre em uma aproximação, para se pensar a natureza em perspectivas sobre as quais, se não dessa forma indireta, com princípios apenas relativos, para abordá-la, careceríamos de esperar pelos Newtons que se ocupassem das folhas de grama⁷ e tivessem nesse âmbito também sucesso em suas explicações. Com essas limitações, ou, ainda, com as limitações inerentes à nossa constituição "o homem é destinado a não compreender nunca completamente o que é a vida, a ficar sempre necessitado perante dela"⁸.

Por sinal, por não termos mesmo condições mais adequadas com nosso limitado aparato cognitivo de acesso a esse objeto, já estamos acostumados a abordagens indiretas a esse obscuro termo, o tomamos "seguidamente em sentido figurado; [...] no sentido de existência, atividade, duração. 'Vivo' se usa figuradamente em relação às

⁵ KANT, I. *KrV*. A350-351.

⁶ Segundo Kant, "a *analogia* (em sentido qualitativo) é a identidade da relação entre fundamentos e consequências (causas e efeitos), na medida em que tem lugar sem que consideremos a diferença específica das coisas, ou daquelas propriedades em si que contêm o fundamento de consequências semelhantes (isto é, consideradas fora daquela relação)" (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 304 nota).

⁷ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 241. Cf. LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 618. Cf. também as indicações de possibilidades e riscos de abordagens sobre a "vida", em especial, nas páginas da 173 à 175 em: MADRID, Nuria Sánchez. Uma ampliação hermenêutica da lógica transcendental: o alcance da 'Primeira Introdução' à *Crítica do Juízo* para a leitura kantiana do organismo como fim natural. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

⁸ *Ibid.*, p. 180.

impressões dos sentidos; por exemplo, quando se fala de uma cor viva"⁹. O problema apenas seria se tomássemos aquilo que é tão somente uma abordagem indireta e confundíssemos com uma abordagem direta.

Segundo Bazzanella, tanto nas ciências quanto na filosofia “não dispomos de um conceito de vida que unifique a multiplicidade de significados e atribuições que o termo vida assume na cultura ocidental. Assim, o vocábulo vida caracteriza-se pela polissemia”¹⁰. A própria apropriação da vida como disciplina científica, a *biologia*, pode soar estranha, se consideramos que a vida não pode ser identificada em um tempo e em um espaço. Ou seja, percebemos na intuição sensível seres vivos, mas não a vida. A vida pode ser entendida, dessa forma, como um objeto prioritariamente da metafísica, e não da ciência. Ou, ainda, sobre as chamadas ciências da vida, “na medida em que elas têm a ver com a vida, não são ciências, e, na medida em que são ciências, não têm a ver com a vida. Na perspectiva kantiana, as ciências da vida seriam, portanto, um absurdo”¹¹. De forma geral, “a pergunta ‘o que é vida?’ é uma armadilha linguística. Para respondê-la de acordo com as regras gramaticais, devemos fornecer um substantivo, uma coisa. Mas a vida na Terra assemelha-se mais a um verbo”¹², ou, ainda, a uma *vivência da vida*¹³. Não à toa, Kant, por vezes, abordará a vida em termos de *autoatividade*¹⁴, o que remete, no entanto, a algo além do sentido a que me referi há pouco, de atividade, remete a um causar independente do meio no qual se efetiva a atividade causada, apesar de relacionada a algo

⁹ BECKENKAMP, Joãosinho. Tinha Kant um conceito de espírito? *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 1, n. 32, dec. 2012, p. 227 nota.

¹⁰ BAZZANELLA, Sandro Luiz. *A centralidade da vida em Nietzsche e Agamben frente à metafísica ocidental e a biopolítica contemporânea*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. Orientador: Selvino José Assmann. Florianópolis, 2010, p. 23.

¹¹ ZÖLLER, Günter. Uma "ciência para deuses" - As ciências da vida na perspectiva de Kant. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 107.

¹² MARGULIS, Lynn. *O que é vida?* Tradução Vera Ribeiro. Revisão técnica e apresentação de Francisco M. Salzano. Rio de Janeiro Ed., 2002, p. 28.

¹³ BATTAGLIA, Fiorella, *Leben als Erleben. Sechs Funktionen des phänomenalen Erlebens bei Kant*. In. M. JUNG et al. (eds.), *Funktionen des Erlebens. Neue Perspektiven des qualitativen Bewusstseins*. De Gruyter: Berlin, 2009, p. 255.

¹⁴ KANT, I. *Reflexões*. 574 (Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez).

para além do mero sujeito e com o próprio meio. Com isso, chegamos novamente na questão liberdade *versus* natureza.

A presente tese teve sua inspiração inicial na parte final da arguição de um dos membros da banca de defesa de minha dissertação de mestrado, no início de 2013. Nessa oportunidade, diante de minha abordagem da relação entre *sentimento de vida* e *ânimo*, um arguidor citou uma passagem do *Opus postumum*, na qual Kant escreve: “criaturas orgânicas têm não somente uma vida, mas também um sentimento de vida que se exaure pela cópula, e, nos insetos, pela própria inanição”¹⁵. Diante disso, o arguidor questionou, na ocasião: “como ficar com esse ‘sentimento de vida’ comum a homens e a insetos? Não seria preciso distinguir entre alhos e bugalhos antes de afirmar [...] a identificação entre ‘ânimo’ e ‘sentimento de vida’?”¹⁶. Minha resposta de outrora é a mesma que sustendo aqui. Mas notei posteriormente que realmente eu não encontrava entre os comentadores kantianos uma abordagem sobre esse ponto com a qual eu concordava de modo irrestrito, mesmo eu achando ser essa uma interpretação comum desse debate em Kant. Assim, nessa tese, estarei eu a escrever o material que eu procurei e não encontrei, a forma como leio esse problema em Kant, ou dito de outro modo, nas páginas que seguem distinguirei alhos de bugalhos.

Como já sinalizado, o nascimento do problema tem em vista Kant utilizar a expressão *sentimento de vida* com diferentes pressupostos, ora dando a entender um *sentimento de vida* que seria possível em animais irracionais e ora mencionando um *sentimento de vida* que implicaria um desenvolvido uso da razão, em liberdade, perspectiva essa incompatível com animais irracionais. A partir do reconhecimento de que tanto o ser humano quanto animais irracionais podem *sentir-se vivos*, pode-se questionar se haveria distinção entre os modos de *sentimento de vida*, ou ainda, se não seria mais adequado falar em termos de níveis de sentimento de vida, uma vez que Kant utiliza tal expressão falando de *um grau mais elevado*. Para uma melhor compreensão dessa perspectiva do texto kantiano, entendo como salutar uma investigação referente a

¹⁵ “Organische Geschöpfe haben nicht allein ein Leben sondern auch ein Lebensgefühl das sich durch die Begattung und bey Insecten durch Erschopfung selbst aufreibt” (KANT, I. *OP. AA*, 22: 495. 03-05).

¹⁶ MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. *Arguição* na banca de defesa da dissertação de Mestrado em Filosofia de Leandro Rocha na Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, em 03 abril de 2013 (anotações do arguidor, p. 10).

não somente uma distinção a partir do uso da mesma expressão nesses variados contextos, como também de uma unidade de sentido, um fundo comum aos diferentes sentidos ou usos da expressão em questão e, isso é importante, que não trate as referências ao sentimento de vida de modo isolado no que concerne tanto às demais menções do filósofo a essa expressão quanto no que concerne às demais perspectivas básicas do sistema kantiano. Assim, pensa-se o debate como um órgão do organismo que é o sistema kantiano, e não um acréscimo agregado, enxertado.

Apesar de *o sentimento de vida* não ter recebido por parte de Kant nenhum texto em especial, com base no *uso* que ele faz dessa expressão e de outros conceitos intimamente relacionados a ele, pode-se explicitar uma compreensão de fundo deles, compreensão essa que relaciona os usos nos diversos contextos em que aparecem. De antemão, notei distinção entre alguns usos de conceitos centrais para esta pesquisa, como já anunciado. Kant se refere a termos importantes nessa discussão com conotação diferente em alguns excertos. Em minhas leituras de comentadores os quais, de alguma forma, mesmo que apressadamente tocavam neste tema, com frequência, percebi que tais comentadores priorizavam um ou outro grupo de passagens sobre *o que se pode sentir da vida* e com base nisso tomavam hipóteses de compreensão as quais, se contrapostas à análise semântica de outras passagens também de Kant sobre o mesmo tema, mostravam-se incompatíveis. Ao invés de desconsiderar aquilo que representaria uma aparente contradição sobre o problema, busquei encontrar, em diferentes sentidos empregados por Kant sobre a discussão concernente à possibilidade de um sentimento de vida, algo que fosse comum a todos os usos, para a partir daí dar prosseguimento à análise. Como exponho no decorrer do texto, identifiquei três modos de sentir-se vivo (e somente há esses três), e em comum os três modos têm uma relação necessária com os sentimentos de prazer e de desprazer. A partir disso, tomei o sentimento de prazer e de desprazer como o fio condutor da discussão a ser seguido para responder ao meu questionamento inicial. Essa consideração me levou à busca pelas condições a partir das quais um animal pode vir a sentir prazer e desprazer. Tais condições remetem a considerar uma relação entre dois pressupostos: um princípio imaterial, nomeadamente alma (ânimo, mente) que possui entre suas duas capacidades básicas a capacidade de sentir e, também, um corpo material, na qual se efetiva toda e qualquer sensação (nesta tese me interessa em especial as *sensações subjetivas*, também nomeadas por Kant como *sentimento*). E, mais, no uso de sua capacidade de sentir, a alma ocupa-se de manter seu

estado no caso do sentimento de prazer ou de mudar seu estado nas ocasiões do sentimento de desprazer. Nessa perspectiva, o debate remonta ao tradicional dualismo ou complementariedade, o comércio entre a alma e o corpo. Ou ainda, o debate implica necessariamente na questão referente à possibilidade de a alma (não material) afetar o corpo (material) e, também, de o corpo afetar a alma e então a alma reagir no corpo, estando nessa complexa relação entre ambos a resposta ao meu problema referente à possibilidade de um animal sentir-se vivo, conforme discuto nos capítulos que seguem.

Nesse texto apresento uma interpretação possível dessa discussão, com base em uma análise do campo semântico de *sentimento de vida*, a partir do uso que Kant faz dessa expressão e de algumas outras intimamente relacionadas, isso implica dizer que me interessa o *como* esses conceitos tomados aqui, de forma prioritária, *são utilizados* e cujos sentidos possíveis relacionados entre si possibilitam uma *coerência interna de sentido*. Mais especificamente, localizando dentro da obra kantiana o que me proponho a apresentar nas páginas que seguem, é uma interpretação da *noção de sentimento de vida em Kant* a partir de uma leitura possível da *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790) e do *uso* que ele faz de alguns termos principais para essa discussão nas *Reflexões sobre Antropologia* (que correspondem às que vão da 158a à 1481, cujo agrupamento é temático e não cronológico). Com tal tarefa, penso ter alcançado uma tese que explica a noção de sentimento de vida em Kant, noção essa que não está explícita em textos kantianos. Distingo três *usos* que o filósofo faz do termo em sua obra, relaciono-os entre si e com algumas das demais perspectivas do filósofo, para além até mesmo dos textos prioritariamente analisados, como apresentarei.

Persigo, nessa tese, como problema de fundo, o sentido da expressão *sentimento de vida* em Kant, para uma compreensão de sua aplicabilidade no discurso em referência ao *sentimento de vida do animal*. Ao mencionar *sentimento de vida do animal*, menciono que isso inclui o sentimento de vida tanto dos *animais irracionais* quanto dos *animais racionais* (do ser humano). Esclareço essa consideração tendo em vista também evitar uma confusão quando mencionar os três modos de sentimento de vida, o *animal*, o *humano* e o *espiritual*. Nesse caso, todos os três e únicos modos de sentir-se vivo se referem ao *sentimento de vida do animal*, não obstante um dos modos do sentimento de vida mencionado ser nomeado *animal*, mas, nesse último caso, refere-se ao modo de sentimento de vida possível entre animais racionais e animais irracionais, conforme abordarei em momento oportuno. No outro extremo, o modo de sentimento de vida nomeado *espiritual* se refere aos

sujeitos racionais, e não a uma possível *vida puramente espiritual*.

Diante disso, já menciono que considero haver a possibilidade tanto de animais racionais quanto de animais irracionais sentirem-se vivos, mas que tal *sentimento de vida* se dá de modo distinto em ambos os grupos, e, mesmo considerando apenas o ser humano, nele, esse *sentimento* se dá de três modos distintos. Com isso, outros questionamentos periféricos podem ser colocados para melhor esclarecer o objetivo principal dessa tese, questionamentos como: o que Kant entende pelo termo *vida*? Quais membros da natureza podem ser pensados *como se* fossem vivos? O que o animal racional e o animal irracional sentem durante os momentos em que se sentem vivos? Em que condições é possível ao animal *sentir-se vivo*? E, também, há alguma relação entre o sentimento de vida e a natureza como um todo?

Apontando caminhos de respostas aos questionamentos que já provoquei nessa Introdução, e, ainda, a outros cuja elaboração somente encontra seu contexto problemático devido a desdobramentos da própria discussão, dedico a primeira das duas partes nas quais divido esse estudo a uma abordagem sobre o uso do termo “vida” em Kant, como condição de identificar um sentido com o qual esse conceito será empregado neste texto, tendo-se em vista a preocupação inicial que visa a esclarecer quais são as possibilidades de um animal sentir-se vivo. Início por expor perspectivas do debate em torno dos seres vivos de *vida derivada* (explorarei, assim, a noção de *seres orgânicos* em Kant) posicionando o debate em torno da distinção de uma matéria animada em referência a uma matéria inanimada, bem como, a discussão em torno do princípio imaterial que vivifica, que anima a matéria, incluindo um debate sobre as *forças* (fundamentais, derivadas, vitais...). Nesse sentido, examinarei a função desse princípio imaterial para a possibilidade de um *sentimento de vida*, bem como, da corporalidade do animal, a necessidade do corpo material para algumas das teses do filósofo, em especial para o sentimento de vida, uma vez que é no corpo material que se dá o prazer, é o corpo material que goza, é no corpo material que se sente o aprazimento, é no corpo material que se sente estima. Sem o corpo material não há sentimento de vida. Uma vida puramente espiritual não se sentiria viva, teria a possibilidade de ter apenas consciência de existência.

Na segunda parte deste trabalho, exponho a minha tese sobre o sentimento de vida, seus três modos, configurações, limitações e implicações. Em linhas gerais, a tese que proponho possui sua centralidade na consideração de que, em Kant, o animal se sente vivo quando sente prazer e desprazer (a partir de qualquer um dos três modos

de comprazimento). Além disso, identifico nos textos analisados três modos de o animal sentir-se vivo, modos esses que Kant chamou de animal, humano e espiritual, são implicações de configurações distintas que possibilitam o sentimento de prazer e de desprazer. O modo de sentimento de vida nomeado animal é o mais básico e, segundo minha tese, está relacionado à espécie de prazer no agradável. Tal modo de prazer é possível tanto aos animais irracionais quanto aos racionais. Já os modos de sentimento de vida nomeados humano e espiritual somente são possíveis em animais racionais, uma vez que, segundo minha interpretação, correspondem, respectivamente, ao prazer relacionado ao juízo estético e ao prazer relacionado ao bom, situações que implicam um uso livre da razão, pressuposto esse não atribuível a animais irracionais. Desenvolvo também algumas implicações do que até então ter-se-á sustentado para com perspectivas mais gerais do texto kantiano, ou ainda, de implicações dos três modos de sentimento de vida, em especial do mais básico, do sentimento de vida animal, para com uma visão mais geral do ser humano em sua relação com a natureza nele mesmo e com a natureza fora dele, a natureza que o cerca, dando ênfase a uma abordagem teleológica.

Um dos pontos aos quais é salutar estar atento é o do risco de anacronismo ao se debruçar sobre Kant e ler algumas de suas definições, ou, antes, construções de sentidos e relações de sentidos como uma simples interpretação de Kant dessas temáticas, como se elas, em Kant, também já estivessem dadas; pois foi necessário ao filósofo construí-las e modificá-las de forma singular ao longo de sua vida, para a adequação em seu sistema, entendendo aqui Kant com uma preocupação com o todo de seu pensamento¹⁷ e do alcance para além das implicações pontuais de uma discussão, ou de um termo, que é, por sinal, uma de suas críticas a Baumgarten, de que falta ao *ciclope da metafísica* uma visão de envergadura no todo¹⁸.

A filosofia de Kant não estava dada de forma completa desde o início e, mesmo após a terceira Crítica, talvez ainda não tenha ficado,

¹⁷ Cf. LEHMANN, Gerhard. Pressupostos e limites da interpretação sistemática de Kant. In: GIL, Fernando (Coord.). *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Antologia de escritos sobre Kant (1786 - 1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

¹⁸ "Baumgarten: Der Mann war scharfsichtig (im Kleinen), aber nicht weitsichtig (im Großen)*. [...]

*(g Ein Cyclop von Metaphysiker, dem das eine Auge, namlich Critic, fehlt.) (g ein guter analyst, aber nicht architectonischer Philosoph; [...].) (KANT, I. *Refl.* 5081. AA, 18: 81.17/82.01-06).

segundo anotações e cartas inerentes ao *Opus Postumum*. Com isso quero dizer que há mudanças ao longo da obra kantiana, as quais se costuma acentuar para divisões didáticas reducionistas, remetendo a um Kant pré-Crítico, um Kant Crítico, e agora, ao menos nas últimas duas décadas, fala-se mais abertamente, inclusive de um Kant pós-Crítico.

As adaptações ou correções do sistema kantiano, na medida em que a abordagem de Kant avançava sobre outras pautas, podem ser percebidas, por exemplo, quando na Primeira Introdução da *KU*, ele corrige um ponto exposto na *Fundamentação* para empregar o termo envolvido nesse ponto, agora nessa nova etapa com outra conotação, ou, ainda, por exemplo, nos sentidos de *Faktum* com especificidades em cada uma das três *Críticas*¹⁹, ou, também, na priorização do termo ânimo em detrimento do termo alma a partir da década de 70. Além disso, há casos como, em dado texto (*Sobre a Pedagogia*) se lê que a natureza não deu instinto ao homem, mas em outros (como, por exemplo, na *KU*, na *IaG*, ou ainda na *MAM*) a abordagem reconhece um instinto também nos seres humanos, uma animalidade no homem (se bem que nesse caso talvez se possa atribuir tal divergência ao seu aluno Rink).

Para além disso, quero dizer que o pensamento de Kant, como se sabe, pode ser entendido como tendendo a um sistema. Perspectivas pontuais tendem a ter uma acomodação no conjunto de seu pensamento. Contudo, como tal conjunto não foi *concebido* em um único instante, completo, há adaptações, mudanças de posicionamento. Linhas gerais são observadas, é certo, mas sempre haverá passagens dispersas por sua obra, as quais poderão se apresentar como um problema adicional para conciliar interpretações em uma pesquisa que não se limite a fazer uma análise apenas de uma ou duas citações de Kant. Contudo, dada a preocupação de Kant com uma unidade de seu pensamento, uma coerência interna de sentido, a despeito de passagens pontuais que sempre serão problemas, uma interpretação de uma perspectiva de Kant para que tenha um propósito kantiano, por assim dizer, entendo implicar em estar atenta ao todo de seu pensamento. Com isso em mente, vejo como parte importante dessa tese (apesar de discutível) remeter minha hipótese compreensiva sustentada no segundo capítulo a algumas perspectivas mais gerais do texto kantiano, para além da *zona de conforto* de meu objeto, ou ainda, como o sentimento de vida entendido naqueles termos pode se relacionar com outros debates em Kant. Esse movimento estará presente da primeira à última seção desse texto, mas

¹⁹ Não é minha intenção adentrar nessa discussão pontual.

com uma ênfase maior nas últimas, após avançada a exposição de linhas principais.

Também nessa perspectiva, saliento que essa pesquisa articula a prefiguração de conceitos centrais abordados nesse debate em escritos do período pré-Crítico, com o uso dado a eles em momentos do restante da obra. Não tenho neste texto a pretensão de fundamentar uma defesa ou também de refutar a “tese de continuidade” do pensamento kantiano em geral entre os períodos pré-Crítico e Crítico, o que entendo implicaria em uma tese distinta da presente. Contudo, considero que ao menos com relação aos temas e conceitos centrais para esta pesquisa é possível e até preferível uma articulação entre ambos os períodos aos quais se acostumou a dividir didaticamente a obra kantiana, reconhecendo, no entanto, as distinções de prefigurações com relação às concepções maduras do filósofo quando tais se apresentarem como significativas.

Considero essa pesquisa particularmente relevante, em especial, na medida em que colabora com a perspectiva interpretativa de um Kant ocupado com o homem em sua totalidade, desde sua animalidade, passando pela capacidade de contemplação estética, até o uso livre da razão, ou, nos termos da presente tese, ocupado com o sentimento da vida animal, da vida humana e da vida espiritual, e isso ainda sob a perspectiva do prazer e desprazer. É importante salientar também que esta pesquisa oferece uma abordagem sistemática dos temas kantianos abordados acima. Isso é relevante tendo-se em vista que, em toda a sua obra, só encontramos considerações esparsas sobre eles. Mais exatamente, Kant utiliza um vasto vocabulário num uso técnico ao abordar essa questão. Termos como *sentimento de vida*, *sensação vital*, *sensação orgânica*, *vivificação*, *força vital*, *força fundamental*, *força formadora* entre outros, que serão analisados nesta tese de forma mais detida, como forma de esclarecer o campo semântico no qual se insere a presente discussão, por remeterem diretamente à problemática.

Por fim, antes do início, faço um breve esclarecimento quanto ao título de minha tese, no que concerne a me referir a Kant como "Sr. Professor Kant". O estudo, por anos, dos textos de Kant parece ter implicado uma distância pautada na admiração e no profundo respeito por ele, um distanciamento que se dá mais fortemente a perceber quando leio passagens como a de Rohden, na qual ele se expressa em termos de:

"se a interpretação de Kant estiver certa"²⁰; e o que me vem primeiramente é um espanto quanto a considerar a possibilidade de alguma interpretação de Kant sobre alguma coisa estar errada, para só depois perceber que tal posicionamento diante do filósofo é salutar e essa atitude é até o que se esperaria do pesquisador ao se debruçar sobre qualquer autor.

Em minhas pesquisas para a preparação dessa tese, deparei-me com um comentário de Rubens Rodrigues Torres Filho, que ao traduzir a primeira Introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo* para a Coleção Os Pensadores, em uma nota inicial, fez constar uma breve explicação sobre a história editorial dessa primeira Introdução. Nessa nota, o tradutor menciona, entre outras particularidades do texto, o envio dela por Kant ao seu antigo aluno Jacob Sigismund Beck em agosto de 1793 que, por sua vez, publicou tal texto de Kant em 1794, como um excerto em um volume nomeado "*Excertos Explicativos dos Escritos Críticos do Sr. Prof. Kant*". Tal referência a Kant feita por um de seus ex-alunos me chamou a atenção de sobremaneira para o fato óbvio de que Kant, apesar de em alguns momentos parecer de outra natureza, foi humano. Além disso, foi um professor. A biografia dele amplamente conhecida, no mais das vezes caricatural e acentuando as excentricidades do filósofo, penso não terem me chamado tanto a atenção para a humanidade de Kant quanto a menção a ele como "Sr. Prof.". Esse complemento no título da tese, portanto, tem uma dupla motivação: a primeira, a de lembrar mais uma vez ao leitor desde o início de que, mesmo se configurando como um dos mais importantes filósofos do ocidente, Kant também foi humano. E a segunda é a de fazer com essa referência uma homenagem aos professores de filosofia, em especial àqueles que se arriscam a escrever suas próprias reflexões, mesmo que remetidas, por ora, à gaveta.

²⁰ ROHDEN, Valerio. Viver segundo a idéia de natureza. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005, p. 235.

CAPÍTULO 1. A VIDA EM KANT

Antes de sustentar a minha tese propriamente dita, sobre o sentimento de vida em Kant, a discussão pela qual inicio esse texto tem em vista tentar posicionar o debate referente à vida e também referente aos membros da natureza empírica aos quais se pode pressupor a capacidade de sentirem-se vivos, levando em consideração os limites epistêmicos inerentes ao objeto em questão. Penso que se pode também dizer da palavra *vida* o que Kant disse da palavra *raça*: "a palavra absolutamente não figura em um sistema de descrição da natureza, presumivelmente, portanto, também a própria coisa não está na natureza"²¹. Considero assim apropriado citar já de início a ressalva do filósofo em um texto de 1766, mas cujo posicionamento ele manterá até escritos tardios (como se poderá notar na *MS*) de que "é talvez impossível estabelecer algum dia, com certeza, até quais membros da natureza se estende a vida e quais são os graus dela que de imediato tocam na total ausência de vida"²².

Longe da pretensão de Lebrun, que pergunta de forma direta "qual é, para ele [Kant] o sentido exato da palavra *vivo*"²³, quero nessa primeira parte do texto apenas abordar alguns posicionamentos de Kant sobre o debate, ou, antes minha compreensão sobre o que Kant sustenta em relação aos conceitos que constroem a visão de mundo a partir da qual me movo e desenvolvo minha tese. Assim, esse primeiro Capítulo tem como função introduzir o leitor nessa complexa discussão em torno da vida em Kant, discussão essa na qual penso ter algo a elucidar para além do que até o momento já foi dito, em se tratando de interpretações kantianas.

Abordar a questão da vida implica também em reconhecer que tal discussão está presente em Kant por toda a parte em sua obra, ao menos no longo e produtivo período entre 1755 e 1803.²⁴ Assim, apesar de ser

²¹ KANT, I. *ÜGTP*. Trad. 2013, p. 219.

²² KANT, I. *TG*. Trad. 2005 p. 160.

²³ LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 337.

²⁴ Segundo Santos, essa preocupação temática ('organismo', corpos orgânicos, vida e seu princípio) acompanha o pensador ao longo de toda a sua obra, podendo ser percebidos os primeiros vestígios da abordagem do problema em ensaios do jovem filósofo, como, por exemplo, no texto *História Universal da Natureza e Teoria do Céu*, de 1755. Ainda segundo Santos, pode-se considerar que a discussão foi tematizada de forma tópica, no entanto, apenas no ensaio de 1766. Uma discussão de um ponto de vista mais cronológico dessa temática na

possível afirmar que há posicionamentos básicos sobre os quais Kant não se desviará ao longo dos anos, como, por exemplo, a consideração de que a matéria, enquanto tal, não possui vida, carecendo de um princípio imaterial que a *anime*, que a *vivifique*, pode-se partir da consideração de que a terminologia utilizada por Kant para as formulações sofreu algumas alterações ao longo dos anos ou dos contextos, visando, entre outras possíveis explicações, a uma adaptação a uma terminologia mais adequada a uma História Natural, uma *Naturgeschichte*²⁵.

Nesse sentido, a adaptação terminológica pode ser percebida, por exemplo, a partir da relação de mútua influência²⁶ entre Kant e o naturalista Blumenbach (relação mencionada em cartas, ou ainda, em passagens como no §81 da *KU*, bem como no ensaio *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia*²⁷, entre outros), resultando em uma incorporação por parte do filósofo de termos como *impulso de formação*²⁸ (*Bildungstrieb* - *nisus formativus*) ou, ainda, de *força*

obra kantiana está exposta no artigo *A formação do pensamento biológico de Kant*, de autoria do professor Leonel Ribeiro dos Santos, já mencionado, na coletânea de artigos *Kant e a biologia*, organizada por Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 17-81).

²⁵ Cf. SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 60-63.

²⁶ Falar em *influência* aqui não é um consenso. Há autores como R. J. Richards e J. Zammito que entendem que há um *mal-entendido produtivo* entre ambos, pois enquanto um pensava em sua noção de uma força fundamental em termos determinantes, o outro pensava em termos reflexionantes. Nessa perspectiva, cf. BECKENKAMP, Joãozinho. Kant e a analogia teleológica nos primórdios da biologia. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 8, n. 1, jan.– jun., 2013, p.40-70.

²⁷ Segundo Kant, "merece ser lida a Memória do Sr. Prof. *Blumenbach* (*Manual de história natural*, 1779, Prefácio, §7). Esse homem sagaz atribui também o impulso de formação, pelo qual ele levou muita luz para a doutrina da geração, não à matéria inorgânica, mas apenas aos membros do ser organizado" (KANT, I. *ÜGTP*. Trad. 2013, p. 234 nota).

²⁸ Segundo Pires (p. 462), esse (*Bildungstrieb*) é um conceito obscuro. Segundo Santos, no entanto, "a noção de *Bildungstrieb* [...] no fundo corresponde à sua [de Kant] própria noção de 'técnica da natureza' operante nos corpos organizados, a qual [...] discretamente ele [Kant] associa à de *Einbildungskraft*, como se tivessem funções análogas, uma na vida orgânica da natureza [...] e outra na vida orgânica do espírito" (SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 56).

formadora (bildende Kraft),²⁹ como um *princípio imaterial* relacionado a produtos da natureza orgânica e que não estaria relacionado a máquinas, por exemplo, que, por sua vez, possuiriam apenas *força motriz*, e, por parte de Blumenbach, a adoção de expressões como *fim natural*³⁰.

Note-se, sobre isso, que nessa época a que estou remetendo essa discussão, como já chamei a atenção na Introdução dessa tese, não estavam ainda estabelecidos nem mesmo os termos do debate, isso se configurava como um processo que implicava uma significação flutuante de algumas opções terminológicas. Darei mais um exemplo: como se sabe, na época ainda tinha grande influência termos como homem-máquina, animais-máquinas, ser-máquina, que para Kant são inapropriados. Mas os termos apropriados para Kant ainda não estão decididos. O que se poderia falar é que não se explica a vida de modo somente mecânico, apenas com uma explicação material. Para ele, haveria uma relação do corpo material com um princípio imaterial. Com relação a esse princípio imaterial, inicialmente, poderia se falar em termos de alma. Mas, também, reconhece-se a longa tradição desse termo, que remete até a Aristóteles, significação discutível e marcada por extrapolações de filósofos. No século XVII, até mesmo Descartes evitou o termo *anima*, preferindo o termo *mens*³¹. Além do que, alguns,

Cf. também o comentário de Pires a respeito em Cf. PIRES, Edmundo Balsemão. "Es giebt nichts als Freiheit". Vida e Individuação na recepção da K.D.U. de Kant: Goethe, F. Schlegel e Hegel. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Org.). Kant: Posteridade e Actualidade. Lisboa: CFUL, 2006, p. 462.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 462.

³⁰ Não me deterei aqui na discussão referente a possível influência entre J. F. Blumenbach (1752 - 1840) e Kant, nem na possível influência de outros como Georg Forster (1754 - 1794) na obra kantiana, por entender que tal abertura desviaria, de sobremaneira, o *ritmo* de exposição da tese. Em uma abordagem que interpreta como influência e para mais indicações sobre o tema, ver: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Ideia de uma Heurística Transcendental*. Ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana. Esfera do Caos: Lisboa, 2012, em especial os itens 3.2.1. *Kant e Blumenbach* e 3.2.2. *Kant e Forster*, bem como, SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Pensar a Vida*. Notas para um diálogo entre Kant e Darwin. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Coord.), et al. *Was ist der Mensch? Que é o Homem?* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, p. 245-258, em especial o item §2. Os limites da experiência no debate entre George Forster e Kant.

³¹ SANTOS, Leonel. *Retórica da Evidência: ou Descartes segundo a ordem das imagens*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013.

como Leibniz, tinham ido longe demais povoando de almas o mundo³². Nesse contexto, Kant nos diz textualmente que alguns fisiólogos de seu tempo preferiram chamar de *força vital* (*Lebenskraft*) àquilo que antes se designava como *alma*³³. Assim, nessa tentativa de encontrar uma terminologia adequada para se abordar a discussão, encontrar um naturalista, Blumenbach, falando em termos de *impulso de formação* pareceu uma opção a ser considerada. O que quero dizer com isso é: dizer que, em Kant, poder-se-ia compatibilizar *força vital*, *força formadora*, *vis locomotiva*, *alma*, *ânimo*, ou outros, é debate para várias teses de doutorado. Não estou focando nisso. Reconheço que há uma alteração terminológica no decorrer do texto, Kant mesmo estava ainda se adequando a ela, como mencionei, e pelo que me foi dado pesquisar, deixou em aberta essa questão, chegando a considerar a discussão até mesmo em termos de *alma do mundo* em seus últimos escritos não publicados em vida. A compatibilidade entre os termos mencionados não é dada de forma indiscutível, tentarei pontuar algumas correspondências entre alguns deles, mas sem me apegar a eles ou persegui-los ao longo da obra kantiana. Tentarei tirar algo que se possa dizer dos excertos que utilizarei, com eles, e então avançarei para meu ponto, visando a sempre melhor compreender a discussão mais ampla com a ajuda do uso feito por Kant desses termos, na medida em que tal abordagem deles possa ser de alguma valia para a exposição do debate principal, que está na segunda parte desse texto.

Dividirei esse Capítulo em três partes. A primeira focará na noção de *organismo*. A segunda trata de uma observação geral sobre o termo *força* em sua profusão de especificidades em Kant. Na terceira parte, discutirei definições possíveis de vida em Kant³⁴. Passarei por discussões que são caras a Kant (e são caras à filosofia), mas que, como esse é somente o caminho e não o ponto de chegada, não irei me

³² LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 339.

³³ KANT, I. *VNAEF*. Trad. 2006, p. 222.

³⁴ Aqui se tem um problema adicional a ser abordado, que diz respeito à relação do termo *alma* (*Seele*) em Kant com o termo *ânimo* (*Gemüt*) e ainda com o termo *espírito* (*Geist*), cuja possibilidade de correspondência será discutida nesse Capítulo. Kant, no período pré-Crítico, atribui à alma, entre outras considerações, a capacidade de *sentir*. Na *Crítica da Razão Pura* há, como se sabe, a negação à possibilidade de conhecimento objetivo da alma, e, como tal, de atributos. Assim, no período Crítico, Kant procura evitar o uso do termo *alma* e passa então a preferir o termo *ânimo*. Tomarei ambos por intercambiáveis desde o início, mas os discutirei apenas nessa seção.

aprofundar em alguns dos debates. Minha preocupação aqui ao abordar essa discussão é visceralmente relacional. Para preparar o leitor para a exposição de minha tese, posicionarei a noção de organismo na filosofia kantiana. Para essa tarefa, utilizarei termos como matéria, corpo, força (força fundamental, força derivada, força formativa...), natureza, substância, acidente, causa, efeito, fim, alma, ânimo, espírito, entre outros, mas à medida que se relacionam com o debate maior. Esses termos são intrinsecamente relacionados e ao me deter em um deles usarei outros, que, por sua vez, careceriam de uma maior exposição antes do uso, mas implicam outros. Assim, tendo em vista que não vejo como abordar a discussão como se todos os termos, com o sentido que usarei, sejam de pronto o mesmo sentido o qual o leitor dá ao termo (pois o sentido de muitos deles são discutíveis mesmo em Kant, implicando dizer que no mais das vezes acarreta uma opção da conotação possível) e como os irei explorando aos poucos, alguns que usarei desde o início somente serão esclarecidos no avançar do texto. Além disso, é salutar estar ciente das limitações, ou seja, "ainda que os organismos pareçam principalmente *objetos*, em realidade, aquilo que nos interessa são os *processos* que têm logo no interior deles e que nós não estamos em condições de explicar"³⁵.

Nessa primeira parte do Capítulo, irei expor a discussão partindo de uma distinção possível entre matéria e corpo, que me será salutar para falar em termos de organismo. Apontarei algumas distinções entre seres orgânicos e seres inorgânicos e encaminharei a exposição no sentido de sugerir a possibilidade de se falar em termos de *ser vivo* (analogamente falando, ou ainda, da vida derivada) apenas a uma parte do grupo dos seres orgânicos, a saber, aos animais. Aqui está em questão os grupos: animais, vegetais e minerais, entre os quais o primeiro será associado à consideração de vida enquanto vida derivada; e não um debate em termos de corpos orgânicos vivos *versus* corpos brutos e sem vida³⁶.

³⁵ MADRID, Nuria Sánchez. Uma ampliação hermenêutica da lógica transcendental: o alcance da 'Primeira Introdução' à *Crítica do Juízo* para a leitura kantiana do organismo como fim natural. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 172 nota.

³⁶ LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 337.

1.1 SERES ORGANIZADOS - ORGANISMOS

Considero salutar mencionar de pronto sobre esse termo que é o foco dessa seção, três observações. A primeira é a de que o termo *organismo* (*Organismus*) é utilizado muito raramente por Kant e, aplicado a *seres vivos* ou, antes, a *seres organizados* (*organisierter Wesen*), apenas tardiamente pelo filósofo³⁷. A segunda observação é a de que o âmbito original do sentido de *organismo* não é material. É antes um termo mais adequado para se falar de um *sistema*, ou ainda, da *razão*, e aplicado de forma indireta, por analogia, a outras esferas. Segundo Rohden, “o organismo é um *analogon da razão*, em que essa não é entendida biologicamente, e sim a Biologia é pensada por analogia com a racionalidade”³⁸. A terceira observação é a de que “*vivo* não é e nunca será, para Kant, co-extensivo a *organizado*. Todo corpo vivo é orgânico, mas nem todo corpo orgânico é vivo”³⁹. Essa consideração poderia complicar ainda mais a tarefa de quem quisesse fazer compatibilizar absolutamente termos como, por exemplo, alma com força formadora em Kant.

Aqui é uma ocasião para apontar uma compreensão possível de matéria e também de corpo, para tornar mais clara a noção de organismo. O conceito de matéria, no sentido físico, implica abstração de qualquer forma, interna e externa⁴⁰. Já o conceito de corpo implica considerar uma forma (interna/externa) no que era simplesmente matéria⁴¹. Nesse sentido, importa lembrar que, segundo Kant, “toda a matéria enquanto tal é *desprovida de vida*”⁴².

O termo corpo entende-se, assim, que se refere a uma matéria organizada. A noção de corpo, no que concerne à sua forma interna,

³⁷ Günter Zöllner e Leonel Ribeiro dos Santos entre outros também repararam nesse ponto. Cf. ZÖLLER, Günter. Uma "ciência para deuses" - As ciências da vida na perspectiva de Kant. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 102. SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 70 s.

³⁸ ROHDEN, Valerio. A função transcendental do *Gemüt* na Crítica da razão pura. *Kriterion* vol.50. Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 20.

³⁹ LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 337.

⁴⁰ Cf. KANT, I. *OP.* 22. 546.

⁴¹ Cf. KANT, I. *OP.* 21. 188.

⁴² KANT, I. *MAN.* AA, 04: 544: 16 / KANT, I. *MAN.* Trad. 2004, p. 83.

implica considerar uma matéria com uma estrutura e organização (*Structur und Organisation*). Com isso, repito, fala-se que a matéria possui uma forma interna e uma forma externa. Meu foco aqui é a forma interna (*innere Form*).

Mencionar uma estrutura e uma organização na matéria, ou seja, um corpo, ainda é muito pouco para me referir aos seres da natureza aos quais se pode atribuir a noção de vida, mesmo da vida do *como se*, da vida derivada. Acrescento aqui na exposição o debate em torno de uma relação dessa matéria (organizada) com uma *força-fundamental*, uma *Grundkraft*, ou, antes com *forças fundamentais*⁴³, uma vez que Kant não considera possível que elas se deixem derivar de uma única força fundamental⁴⁴, apesar de ser uma tarefa comum tanto à física dos corpos quanto à física das almas a busca pela recondução da diversidade das forças ao menor número possível delas⁴⁵, o que de todo é uma tarefa até incentivada pelo filósofo, apesar da pouca esperança em se satisfazer com os resultados da pesquisa.

Kant considera que "todas as forças são subdivididas em *primitivas* ou forças fundamentais e *derivativas* ou forças derivadas"⁴⁶ das quais a verdadeira causa em grande parte nos são desconhecidas. Essas forças (fundamentais ou derivadas) podem ser mecânicas ou orgânicas. Trata-se de forças mecânicas se são somente exteriores ao corpo, sem as quais ele permanece imóvel (atração, repulsão). Esse corpo obedece, assim, a uma ordem que lhe é estranha. Trata-se de forças orgânicas se as forças fundamentais são internas. Esse corpo obedece, assim, a uma ordem interna, apesar de estar também submetido a condições que lhe são estranhas, a forças mecânicas.

Apesar da implicação de *causa* ao se falar em *força*⁴⁷, o que poderia me levar a considerar a possibilidade de liberdade ou não na atividade envolvida, note-se que, falando de organismos de um modo

⁴³ Reconheço aqui, mais uma vez, limites na abordagem desses termos que estou utilizando: "that the possibility of the fundamental forces should be made conceivable is a completely impossible demand; for they are called fundamental forces recisely because they cannot be derived from any other, that is, they can in no way be conceived" (KANT, I. *MAN*. Trad. 2004, p. 50).

⁴⁴ KANT, I. *ÜGTP*. Trad. 2013, p. 235; KANT, I. *EEKU*. Trad. 1974, p. 267; KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 21.

⁴⁵ KANT, I. *V-Met-L2/Pölitz*. Trad. 2005, p. 72.

⁴⁶ KANT, I. *V-Met-L2/Pölitz*. Trad. 2005, p. 72.

⁴⁷ Ou, ainda, como menciona Kant: a "causalidade conduz ao conceito de ação, este ao conceito de força e, através disso, ao de substância" (KANT, I. *KrV* trad. 2012, p. 216).

em geral, ainda não estou discutindo essa questão. Estou a tratar, por ora, tão somente da "possibilidade ou necessidade física de um efeito"⁴⁸. Com isso saliento que me referi no parágrafo anterior a uma caracterização a mais dos *seres orgânicos* (em contraposição aos *seres inorgânicos*), tão somente ao que pode ser dito em termos de uma *força formadora*.

Como já mencionado, essa abordagem de uma força formadora tem uma relação direta com o naturalista Blumenbach. Kant recebe de forma concordante essa abordagem de Blumenbach, tendo em vista que esse último, mesmo buscando retirar "da matéria organizada toda a explicação física dessas formações [...] deixa ao mecanismo da natureza uma participação indeterminável e, no entanto, ao mesmo tempo indesmentível"⁴⁹. Somente por explicações mecânicas⁵⁰ não se consegue dar conta dos seres organizados, e Blumenbach ter reconhecido isso foi um acontecimento que Kant sancionou sem reservas⁵¹.

Segundo Pires, em Blumenbach "a *força formativa* [ou força formadora] deve tomar-se como uma força vital que não pode reconhecer-se nos produtos físicos inorgânicos"⁵², pois estariam relacionadas com a geração, a reprodução e a regeneração, que são entendidas como "modificações dessa força primitiva"⁵³. Desse modo, "a *força formativa* designa, em suma, aquela capacidade autônoma de se

⁴⁸ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 16.

⁴⁹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 265.

⁵⁰ "Por explicação mecanicista da vida, compreendemos qualquer tentativa de reconstruir a possibilidade de um organismo exclusivamente a partir de forças mecânicas *naturais*" (LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 329).

⁵¹ SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 50. Cf. também BECKENKAMP, Joãozinho. Kant e a analogia teleológica nos primórdios da biologia. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 8, n. 1, jan.–jun., 2013, p. 68.

⁵² PIRES, Edmundo Balsemão. "Es giebt nichts als Freiheit". Vida e Individuação na recepção da K.D.U. de Kant: Goethe, F. Schlegel e Hegel. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Org.). *Kant: Posteridade e Actualidade*. Lisboa: CFUL, 2006, 462. Note-se no excerto citado, a vinculação de *força formadora* com *força vital*, a qual, se lembrada da passagem de Kant de que os fisiólogos chamam de *força vital* o que se chamava de *alma*, poderia dar a entender que a força formadora é uma força da alma. Assim, levantar-se-ia a suspeita de que aquilo que teria uma força formadora estaria relacionado com uma alma.

⁵³ *Ibid.*, p. 462.

autorregenerar do ser vivo que mais não é que a autorreprodução da sua força formativa original"⁵⁴.

Em Kant, Bernd Dörflinger se refere à *força formadora* em termos de uma *potência* no organismo, atentando a um termo cuja aplicação torna o debate ainda mais complexo, pela história do conceito de *potência* antes e depois de Kant. Dörflinger salienta, assim, a perspectiva de que no organismo "a projeção ideal a ser proposta para a sua formação antecipa seu produto"⁵⁵. Essa antecipação é interna e é ideal, não material. É de acordo com essa antecipação que se segue o desenvolvimento do organismo.

Na idealidade do plano que o crescimento do organismo segue, está contida [...] a qualidade material específica que ele assumirá no decorrer de sua realização pelo crescimento, por exemplo, a qualidade de um elefante⁵⁶.

Mesmo com contribuições externas para o incremento do organismo, como, por exemplo, a natureza exterior lhe servindo de alimento, a assimilação dessa exterioridade obedece a princípios internos⁵⁷ que, enquanto ideia, antecipam um efeito, como o crescimento de um organismo, que é condizente com a sua espécie e "não poderia ser

⁵⁴ PIRES, Edmundo Balsemão. "Es giebt nichts als Freiheit". Vida e Individuação na recepção da K.D.U. de Kant: Goethe, F. Schlegel e Hegel. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Org.). Kant: Posteridade e Actualidade. Lisboa: CFUL, 2006, 463.

⁵⁵ DÖRFLINGER, Bernd. A ideia de Kant de um sentimento intuitivo no contexto de sua teoria do organismo. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 220.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 220.

⁵⁷ A abordagem no exemplo mencionado a seguir trata do crescimento de uma planta: "esta planta elabora previamente a matéria que ela assimila numa qualidade sua específica, que o mecanismo da natureza que lhe é exterior não pode fornecer, e continua a formar-se por meio dessa substância que na respectiva composição é seu próprio produto. [...] pode-se [...] encontrar uma tal originalidade na faculdade de decomposição e recomposição dessa substância bruta, nessa espécie de seres naturais, que toda a arte fica infinitamente longe dela se pretende reconstruir aqueles produtos do reino vegetal [...], a partir das substâncias que a natureza fornece para a sua alimentação" (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 214).

acumulado à vontade [...] nem por meio de uma outra causa externa"⁵⁸. Assim se mantém a perspectiva de se pensar o organismo como se desenvolvendo desde dentro, como em um sistema, e não por agregação de partes; como deve ser uma ideia, um sistema, não um agregado.

Essa mesma dinâmica mencionada no que se refere ao crescimento se aplicaria também a outras esferas que, segundo Kant, igualmente não são explicadas apenas mecanicamente⁵⁹, como a autoconservação (enquanto indivíduo e enquanto espécie). Essas são exatamente as três características (crescimento, reprodução e autoconservação) "que Blumenbach tinha atribuído à 'vida', e que ele [Kant] atribui ao organismo *enquanto fim natural*"⁶⁰, no parágrafo 64 da *KU*, utilizando como exemplo para explicação uma árvore⁶¹. Nas atividades mencionadas (crescimento, reprodução, autoconservação) se entende como relacionadas a um organismo entendido como fim natural, ou seja, um ser organizado e organizando-se a si mesmo, um ser cujas partes estão ordenadas em relação ao todo⁶². Um corpo organizado organicamente possuiria uma força fundamental própria, uma força "tal que a comunica às matérias que a não possuem (organizando-as)"⁶³. Assim, mesmo que algo possua uma força motora, ainda não se pode falar em termos de um organismo, pois "um ser organizado não é simplesmente uma máquina, [...] esta só possui força *motora*, mas <aquele> possui em si além disso força *formadora*"⁶⁴.

⁵⁸ DÖRFLINGER, Bernd. A ideia de Kant de um sentimento intuitivo no contexto de sua teoria do organismo. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 219.

⁵⁹ Outra discussão na *KU* que pode lembrar, em alguma medida, essa abordagem de uma capacidade inexplicável mecanicamente da planta em decompor e recompor uma substância bruta para outro uso, é a da espontaneidade do gênio no ser humano em relação aos seus produtos. Cf. o §46 *Arte bela é arte do gênio*, bem como os parágrafos seguintes da *KU*.

⁶⁰ LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 340.

⁶¹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 213.

⁶² KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 216.

⁶³ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 217.

⁶⁴ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 217. Apesar de mencionar a localização na tradução brasileira da *KU*, adotei nessa citação a versão de tradução de Santos, uma vez que na versão brasileira se entende que: um ser organizado, *pelo contrário* (em relação à máquina que possui força motora), possui força formadora. Na versão de Santos se entende que, um ser organizado, *além de* força motora, *também* possui força formadora, o que entendo expressar mais adequadamente o pensamento do filósofo. Cf. SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A

A própria possibilidade de um ser organizado a partir dessa noção kantiana que estou esboçando, a qual "comporta em si que ele seja uma matéria na qual tudo está relacionado entre si reciprocamente como fim e meio, e isso, inclusive, só pode ser pensado como um sistema das causas finais"⁶⁵ não pode ser explicada de modo meramente mecânico, o qual implica causas reais. Não devemos pensar nessa questão em termos de causas reais, e sim em termos de causas ideais. É em termos de causas ideais que se pensa a teleologia, que seria o único modo, segundo Kant, de explicação de um ser organizado a partir dessas considerações⁶⁶, apesar de que, mesmo o ser organizado entendido como *fim natural*, também está submetido, em alguma medida (ainda que não explicado completamente por ela), a causas reais (que vai das causas aos efeitos). Com relação às causas ideais, pensa-se "uma ligação causal segundo um conceito da razão (de fins)"⁶⁷. Kant menciona que essa *ideia* de um *fim natural* "possui algo diferente de todas as outras ideias"⁶⁸ e isso tendo-se em vista essa conotação de causalidade relacionada a um correspondente empírico para ela, o organismo. A rigor, não é dado um objeto empírico para a ideia, nem para a ideia de *fim natural*. No entanto, é dado um objeto empírico para a consequência da ideia, um organismo como *fim natural*⁶⁹, e isso para Kant é *realmente notável*. Aqui se deve pensar em uma perspectiva "diferente daquela a que obedece à natureza restante"⁷⁰, e mesmo das outras ideias.

É oportuno mencionar que, como se sabe ao menos desde a primeira *Crítica*, a razão seria a faculdade que gera ideias. As representações da imaginação são os esquemas, as representações que o entendimento gera são os conceitos e as representações que a razão gera

formação do pensamento biológico de Kant. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 71/72. Cf. também o texto original em KANT, I. *KU*. AA 05: 374.21-26.

⁶⁵ KANT, I. *ÜGTP*. Trad. 2013, p. 233.

⁶⁶ E não podem "haver mais do que estas duas espécies de causalidade" (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 215).

⁶⁷ Ligação essa que "conterá tanto no sentido descendente, como no ascendente uma dependência, na qual a coisa, que uma vez foi assinalada como efeito, passa então, no sentido ascendente, a merecer o nome de uma causa daquela coisa que é o efeito dessa causa" (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 215).

⁶⁸ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 246.

⁶⁹ DÖRFLINGER, Bernd. A ideia de Kant de um sentimento intuitivo no contexto de sua teoria do organismo. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 225.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 217.

são as ideias. Essas seriam, a rigor, as três fontes específicas de representação⁷¹. As ideias, como sintetiza Rohden, "são representações de totalidade, presidem um sistema, uma ciência, uma obra de arte [...]. Elas também, e principalmente, presidem a ideia de organismo, como um todo articulado mediante a ideia de vida"⁷². Como o *fin* é uma ideia, é a razão a faculdade dos *fins*. É por meio de nossa razão que o ser humano pode colocar-se *fins*. Quando se fala em termos de *fins da natureza*, pensa-se *como se* uma outra razão, por mais que não seja a humana, tivesse colocado tais *fins* "de tal modo que esses fins devam ser postos como fundamento da possibilidade do efeito"⁷³, *como se* seguisse um *sistema de fins* da natureza⁷⁴.

Para falar sobre a *finalidade da natureza*⁷⁵, por eu já ter utilizado o termo *natureza* e ainda continuar a fazê-lo por diversas vezes ainda, até o final da tese, primeiramente, quero mencionar o que se entende por natureza, em Kant. Basicamente, o termo natureza pode ser entendido

⁷¹ DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Tradução: Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 15.

⁷² ROHDEN, Valerio. Kant, o ser humano entre natureza e liberdade. In: CARVALHO, Isabel Cristina Moura de; GRÜN, Mauro; TRAJBER, Rachel (Org). *Pensar o Ambiente: bases filosóficas para a Educação Ambiental*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2007, p. 114.

⁷³ KANT, I. *ÜGTP*. Trad. 2013, p. 235.

⁷⁴ "O princípio próprio do Juízo é, pois: *a natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo*. E aqui se origina o conceito de uma *finalidade* da natureza" (KANT, I. *EEKU*. Trad. 1974, p. 273).

⁷⁵ Essa discussão sobre uma *finalidade da natureza* remete a um rico debate, envolvendo tanto perspectivas científicas quanto filosóficas e teológicas, isso implica considerar noções como: de *sistema*, de *organização*, de *natureza pulsional*, de *natureza humana*, de *força formativa*, de *força fundamental*, entre outros conceitos relacionados, alguns dos quais de significação flutuante nos vários autores, alguns considerados inclusive como sendo de significação obscura. Entre alguns dos nomes que se envolveram nessa pauta, cito: Charles de Bonnet, D. Hume, W. Paley, G. L. Leclerc de Buffon, W. Harvey, Maupertuis, Leibniz, D'Holbach, Condillac, James Hutton, Lineu, Lamarck, Espinoza, Schelling, F. Schlegel, Goethe, Hegel, entre outros. Sobre esse debate e a respectiva influência de alguns desses e de outros nomes importantes nessa questão, o leitor pode conferir indicações de ensaios nas referências dessa tese, entre eles destaco o de Edmundo Balsemão Pires, cuja lista de referências ao final do artigo dele, pelo que me foi dado pesquisar, concentra as principais obras sobre esse ponto, as principais obras dos pensadores de época.

em dois sentidos: um formal e um material. Em sua perspectiva formal, ele significa o *primeiro princípio interno* (a *essência*) "de tudo o que pertence à possibilidade de uma coisa"⁷⁶, ou, ainda, "a concatenação das determinações de uma coisa, segundo um princípio interno da causalidade"⁷⁷. Nessa primeira perspectiva se fala, por exemplo, que a alma enquanto substância é "considerada, segundo a sua natureza, totalmente diferente da matéria"⁷⁸. Já o sentido material da natureza significa o complexo de todas as coisas que podem ser objetos de nossos sentidos⁷⁹ e, uma vez que há tanto o sentido externo quanto o sentido interno, esse segundo sentido de *natureza* se subdivide em duas teorias: a dos corpos e a das almas, ou ainda, da natureza fora de nós (a extensa) e a da natureza em nós (a pensante).⁸⁰ A noção de natureza, nesse segundo sentido, já implica considerar uma *soma dos objetos dos sentidos*. Tal soma deve ser *pensada* como constituída em um *sistema* e

⁷⁶ "Essence is the first inner principle of all that belongs to the possibility of a thing" (KANT, I. *MAN*. Trad. 2004, p. 03).

⁷⁷ KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 360 nota.

⁷⁸ KANT, Immanuel. Observações referentes a Sobre o órgão da alma. Tradução e Notas de Zeljko Loparic. In: *Kant e-prints* / publicação da Sociedade Kant Brasileira, Seção Campinas. – Vol. 2, n. 7, 2003. – Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2003, p. 3 nota.

⁷⁹ KANT, I. *MAN*. Trad. 2004, p. 03. A *KrV* define esse sentido material de natureza como "o conjunto completo dos fenômenos na medida em que são inteiramente concatenados por meio de um princípio interno de causalidade", ou ainda, como "unidade na existência dos fenômenos" (KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 360).

⁸⁰ "Now nature, taken in this meaning of the word, has two principal parts, in accordance with the principal division of our senses, where the one contains the objects of the *outer* senses, the other the object of *inner* sense. In this meaning, therefore, a twofold doctrine of nature is possible, the *doctrine of body* and the *doctrine of the soul*, where the first considers *extended* nature, the second *thinking* nature" (KANT, I. *MAN*. Trad. 2004, p. 03). Cf. a abordagem de Kant de *cosmologia* como *exame do mundo* que compreende tanto o *mundo corporal* quanto o *mundo das almas*: KANT, I. *V-Met-L2/Pöhlitz*. Trad. 2005, p. 47, que pode também ser complementado com o texto da *Síntese das ideias cosmológicas* na *KrV*. Sobre o termo *mundo*, vale lembrar que tanto o termo *mundo* quanto o termo *natureza* são denominações distintas do *mesmo mundo*, mas no primeiro termo "significa o todo matemático dos fenômenos e a totalidade de sua síntese" enquanto a *natureza* "considera como um todo dinâmico e se tem em vista [...] a unidade na *existência* dos fenômenos" (KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 360).

não meramente como um conjunto por agregação dos objetos⁸¹. Tal sistema deve ser pressuposto tanto segundo leis transcendentais quanto segundo leis empíricas⁸².

Contudo, mais uma vez chamo a atenção para uma perspectiva de prudência: "é necessário apagar a pretensão [...] de poder reduzir o campo do vivo a uma gramática de meios-fins"⁸³, fruto de um antropomorfismo que ignora os limites epistêmicos kantianos, como se a natureza se submetesse à nossa pouca capacidade compreensiva, esquecendo a função de tais conceitos que devem ser entendidos como válidos somente para nos orientarmos em meio à natureza, uma vez que "só a estrutura que a reflexão atribui com intenção teleológica aos organismos consegue que o Juízo não seja neutralizado no enfrentamento com a *vida*"⁸⁴, mas isso não implica dizer que essa estrutura de reflexão é suficiente para apreender seguramente a *vida*, conhecê-la ou, ainda, que nos autoriza a abordar a vida como sendo um predicado do corpo material, se satisfeitos os critérios da gramática de meios-fins. É antes uma "particular e estranha pressuposição de nossa razão"⁸⁵, escreve Kant em carta a Beck e também na *KU*, "que a natureza, na diversidade de seus produtos, consentiu como que voluntariamente, e como fim para nosso poder de apreensão, uma acomodação aos limites de nosso Juízo"⁸⁶. Estamos autorizados a utilizar tal estranha pressuposição somente porque temos necessidade dela. Ou, ainda, "introduzimos, diz-se, causas finais nas coisas e não as extraímos, por assim dizer, de sua percepção"⁸⁷. Nessa perspectiva, como já explorado, até mesmo "uma força fundamental pela qual se produziria uma organização deve [...] ser pensada como uma causa que atua segundo *fins*"⁸⁸. Mas quais seriam as *forças fundamentais*?

⁸¹ KANT, I. *EEKU*. Trad. 1974, p. 268.

⁸² KANT, I. *EEKU*. Trad. 1974, p. 270.

⁸³ MADRID, Nuria Sánchez. Uma ampliação hermenêutica da lógica transcendental: o alcance da 'Primeira Introdução' à *Crítica do Juízo* para a leitura kantiana do organismo como fim natural. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 173.

⁸⁴ *Ibid*, p. 173.

⁸⁵ KANT, I. *EEKU*. Trad. 1974, p. 259.

⁸⁶ KANT, I. *EEKU*. Trad. 1974, p. 259.

⁸⁷ KANT, I. *EEKU*. Trad. 1974, p. 276 nota.

⁸⁸ KANT, I. *ÜGTP*. Trad. 2013, p. 235.

1.2 OBSERVAÇÃO REFERENTE À NOÇÃO DE FORÇA: ALGUNS APONTAMENTOS

O filósofo cita o entendimento (*Verstand*) e a vontade (*Wille*) como exemplos de forças fundamentais que conhecemos por experiência em nós mesmos⁸⁹. Note-se que há aqui uma preocupação, se não com o objeto, força fundamental (ou, ainda, faculdade fundamental), ao qual Kant dá pouca atenção e quando o aborda o faz de forma imprecisa, alternando a terminologia utilizada entre poder, faculdade, atividade e capacidade⁹⁰, ao menos enquanto método, uma vez que Kant critica as "tantas invenções vazias de não sei que *forças*, criadas a bel-prazer [...] inclinado a quimeras"⁹¹. Assim, que sejam ao menos forças que segundo ele se dão a conhecer na experiência. Além das duas mencionadas, em nota de rodapé aborda a imaginação (*Einbildung*) como sendo um efeito do ânimo diferente dos demais, cuja força (*Kraft*) referente a esse efeito do ânimo, ou seja, não mais somente imaginação, mas se fala agora em faculdade de imaginação ou força da imaginação (*Einbildungskraft*), é também chamada de uma força fundamental. Além dessas três, Kant nomeia ainda, entre as forças fundamentais, as forças de atração e repulsão, que são chamadas também de forças motrizes⁹², ou, ainda, *o que dá no mesmo*, "forças reais que só podem ser dadas empiricamente"⁹³.

⁸⁹ "Entendimento e vontade são forças fundamentais em nós" (KANT, I. *ÜGTP*. Trad. 2013, p. 235).

⁹⁰ "The degree of significance which Kant might accord to all thoughts about the common root can also be detected from the lack of precision in the use of the concepts of power, faculty, activity, and capacity. Those concepts are not strictly distinguished, and the attention given to them does not even come close to the attention they received from Wolff and his successors. All energy is devoted to the analysis of the objective principles" (HENRICH, Dieter. *On the Unity of Subjectivity*. Translated by Günther Zöllner. In. HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason - Essays on Kant's Philosophy*. Harvard University Press, 1994, p. 233).

⁹¹ KANT, I. *MSI*. Trad. 2005, p. 278.

⁹² KANT, I. *ÜGTP*. Trad. 2013, p. 235. Contudo, dado um problema que percebo nessas nomeações de forças fundamentais, faço de pronto uma ressalva de que, esse texto no qual ele nomeia algumas que seriam *forças fundamentais*, *Sobre o Uso de Princípios Teleológicos na Filosofia*, de 1788, é em ocasião de um debate entre ele e Forster, o que pode, em alguma medida, comprometer os termos da questão.

⁹³ KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 217.

Diante disso, poder-se-ia questionar se haveria alguma compatibilidade entre *força* e *faculdade*⁹⁴. Mas em que isso interessa? Como se sabe, nas duas versões da Introdução da terceira *Crítica* Kant qualifica a quais faculdades se podem reduzir todas as demais. Na primeira versão se lê: “podemos reconduzir todas as faculdades da mente humana [*Vermögen des menschlichen Gemüths*], sem exceção, a essas três: a *faculdade-de-conhecimento*, o *sentimento de prazer ou desprazer* e a *faculdade de desejar*”⁹⁵. Na segunda versão, lê-se: “na verdade todas as faculdades da alma ou capacidades [*Seelenvermögen oder Fähigkeiten*] podem ser reduzidas àquelas três [...]: a *faculdade de conhecimento*, o *sentimento de prazer e desprazer* e a *faculdade de apetição*”⁹⁶. Note-se aqui em especial três pontos: o primeiro é que as faculdades a que se podem reduzir todas as demais são nomeadas de forma diversa da citação do *ÜGTP*. Não se trata mais do entendimento, da vontade e da faculdade de imaginação (como forças fundamentais), e sim da faculdade do conhecimento, do sentimento de prazer (e de desprazer) e da faculdade de apetição (como faculdades fundamentais). O segundo ponto é da aparente compatibilização, na segunda versão, entre *faculdade* e *capacidade*. O terceiro ponto ao qual quero aproveitar a ocasião da citação para chamar a atenção, é de uma utilização equivalente nessas duas passagens entre os termos *Seele* e *Gemüt*. Chamo a atenção para isso pois nessa tese eu também utilizo tanto o termo *Seele* quanto o *Gemüt* como intercambiáveis, uso esse o qual eu ainda irei reiterar mais adiante. Deixando de lado, por ora, essa questão

⁹⁴ Não é minha intenção deter-me no sentido do termo *faculdade* em Kant. Um estudo aprofundado sobre o termo alemão *Vermögen* em relação a demais linhas do pensamento kantiano encontra-se na tese de doutorado (pela Johannes Gutenberg-Universität Mainz e pela Università degli Studi di Torino) de Antonino Falduto, disponível pela De Gruyter: FALDUTO, Antonino. *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*. Berlin/Boston, De Gruyter (Kantstudien- Ergänzungshefte), 2014. Sobre possibilidades de correspondências e distinções entre *força* e *faculdade* em alguns dos textos de Kant, cf., na obra mencionada, p. 10 ss.

⁹⁵ No original, se lê: “Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen” (KANT, I. *KU*, AA05: XX205.21-22/XX206.01-02).

⁹⁶ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 21. No original, se lê: “Denn alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurück geführt werden [...]: das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen” (KANT, I. *KU*, AA05: 177. 17-20).

em torno da correspondência possível entre alma e ânimo, nessas duas passagens Kant menciona, após o citado, que as faculdades da alma/ânimo/mente "não se deixam, para além disso, deduzir de um princípio comum"⁹⁷ e essa tentativa "de introduzir unidade nessa diversidade de faculdades é vã"⁹⁸.

A essas passagens, poder-se-ia ainda acrescentar algumas das metáforas de Kant na *Crítica da Razão Pura*, como, por exemplo, a que remete a uma *raiz comum*: "há dois troncos do conhecimento humano que talvez brotem de uma *raiz comum*, mas desconhecida a nós, a saber, *sensibilidade e entendimento*: pela primeira objetos são-nos *dados*, mas pelo segundo são *pensados*"⁹⁹. Saliento sobre essa passagem a observação de Rohden de que "no texto não está dito, mas para elas se combinarem entre si não apenas acidentalmente, receptividade e espontaneidade teriam de ser *destinadas uma à outra* pelo ânimo"¹⁰⁰. Cito essa observação tendo em vista, além de aproximar um pouco mais da compreensão da passagem, também anunciar a perspectiva a partir da qual eu vou abordar mais ao fim da tese a compatibilidade de prazer e sentimento de vida. Contudo, retornando, por ora, à *Crítica da Razão Pura*, na qual, após aquele excerto, Kant altera a metáfora e menciona: "nosso conhecimento surge de duas fontes principais do ânimo [...] pela primeira um objeto nos é *dado*, pela segunda é *pensado* em relação com essa representação (como simples determinação do ânimo)"¹⁰¹. Nessa mesma conotação, ou seja, ainda utilizando como referencial metafórico *fontes*, Kant menciona: "há três fontes subjetivas de conhecimento em

⁹⁷ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 21.

⁹⁸ KANT, I. *EKU*. Trad. 1974, p. 267. Cito ainda a propósito dessa discussão: "A verdadeira metafísica conhece os limites da razão humana [...], ela simplesmente não pode e não deve forjar forças fundamentais *a priori* (porque então ela maquinaria conceitos meramente vazios), mas nada mais pode fazer do que reconduzir ao menor número possível aqueles que a experiência lhe ensina (na medida em que apenas segundo a aparência são diferentes, mas no fundo são idênticos) e procurar no mundo a devida força fundamental, quando se trata da física, contudo, caso necessário, quando, porém, se trata da metafísica (isto é, de indicar o que não é mais dependente) procurá-la fora do mundo" (KANT, I. *ÜGTP*. Trad. 2013, p. 235).

⁹⁹ KANT, I. *KrV*. Trad. 1999, p. 67.

¹⁰⁰ ROHDEN, Valerio. A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura. *Kriterion* vol.50. Belo Horizonte, n° 119, Jun./2009, p. 10.

¹⁰¹ KANT, I. *KrV*. Trad. 1999, p. 91. Esta citação adotou as correções sugeridas por Rohden em: ROHDEN, Valerio. *A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura*. *Kriterion* vol.50. Belo Horizonte, n° 119, Jun./2009, p. 9.

que se baseiam uma experiência em geral e o conhecimento dos objetos dela: *sentido, imaginação e apercepção*¹⁰². Ou, ainda, mais ao fim da obra, retornando à metáfora de *raiz* se lê: "limitar-nos-emos a começar partindo do ponto em que a raiz comum de toda a nossa capacidade de conhecimento se bifurca em dois troncos, dos quais um é a razão"¹⁰³. Entendo que aqui se poderia sugerir que a raiz ou a fonte pode ser entendida como uma referência à alma, ao ânimo, como substância metafísica, mas isso não implica dizer (e penso que nem era a proposta dizer) que se reduzem as faculdades ou capacidades da alma (ou as forças) a uma única faculdade fundamental ou capacidade fundamental (ou força fundamental). Somente dizer que na substância há uma unidade dessas diferentes capacidades, faculdades (ou, ainda, forças). Nesse sentido, cito um comentário de Rohden, o qual confirma essa possibilidade compreensiva: "entendo que essa raiz comum deve ser buscada no próprio *Gemüt*, além do qual, diz-nos a *KU*, não nos é permitido ir"¹⁰⁴. Caso se quisesse avançar sobre a metáfora de fonte, ou de raiz, poderia ainda ser questionada qual a compreensão de época da função de uma raiz para com o organismo em questão, para se pensar na função do ânimo/alma no ser humano¹⁰⁵. Contudo, aqui eu quis somente ilustrar abordagens que possivelmente fazem referência ao debate em torno de uma *força fundamental*, cuja pauta parece ser comum à época de Kant¹⁰⁶; não é minha proposta aqui fazer uma análise mais detida sobre essas metáforas em Kant, proposta essa que já conta com ótimos estudos nesse sentido¹⁰⁷.

¹⁰² KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 162.

¹⁰³ KANT, I. *KrV*. Trad. 1999, p. 494.

¹⁰⁴ ROHDEN, Valerio. *A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura*. *Kriterion* vol.50. Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 16.

¹⁰⁵ Cf. o verbete *Wurzel* em GRIMM, J.; GRIMM, W. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Verlag von Hirzel, 1885, p. 2343.

¹⁰⁶ Cf. HENRICH, Dieter. On the Unity of Subjectivity. Translated by Günther Zöller. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason - Essays on Kant's Philosophy*. Harvard University Press, 1994, em especial a seção 1 do primeiro ensaio: "The Reduction of the Faculties to the Basic Power of the Soul", da página 19 à 27.

¹⁰⁷ O texto *Tronco e fonte, as metáforas da doutrina transcendental dos elementos* apresentado no IV Colóquio Kant Multilateral: Kant e as Metáforas da Razão, em Agosto de 2013, pelo professor João Carlos Brum Torres, tematiza alguns dos problemas a serem contemplados numa discussão dessa passagem. Cf. também o já clássico estudo de Santos sobre as *metáforas* em Kant: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Metáforas da razão ou economia poética do*

Kant parece considerar uma impossibilidade de redução das forças fundamentais a uma única força fundamental radical (isto é, absoluta). Enquanto na *KrV* diz que a lógica não nos diz *se* existe uma tal força¹⁰⁸, no *ÜGTP* menciona a impossibilidade de uma única força fundamental em referência a forças fundamentais da alma e também em referência a forças fundamentais da matéria¹⁰⁹. Além do que, como citei, o mesmo posicionamento é mantido no que concerne às faculdades da alma. No caso do ser humano, não haveria como derivar todas as faculdades da alma de uma faculdade fundamental, uma *Grundvermögen*. São diferentes faculdades que se deixariam reduzir a três e que essas, por sua vez, encontram uma unidade na substância - alma/ânimo, a qual lhe confere o caráter de *aparentadas*. Kant entende "por *Verwandschaft* [parentesco, afinidade] a reunião a partir da proveniência do múltiplo de um fundamento"¹¹⁰. Assim, fala-se de modo mais apropriado de uma unidade da substância (alma) como comportando as faculdades fundamentais (bem como, para manter prudencialmente a separação dos termos, as forças fundamentais).

A terminologia utilizada por Kant nesse debate vai variar em termos de especificações de tipos de força, como em: *Grundkraft*, *bildende Kraft*, *Lebenskraft* entre outros, além da possibilidade de relacionar com *Grundvermögen*, *Vermögen*, *Fähigkeit*. A força formadora seria uma força fundamental? Ou, ainda, as forças fundamentais seriam o entendimento, a vontade e a faculdade de imaginação ou seriam a faculdade do conhecimento, o sentimento de prazer e a faculdade de desejar? Não seriam as forças fundamentais as forças de atração e repulsão? São duas fontes, ou são três? Ou são mais?

pensar kantiano. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. Cf. ainda MARZOA, Felipe Martínez. *Desconocida raíz común*. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello. Ed. Antônio Machado: Madrid, 1987. Pode ainda ser de alguma valia conferir os comentários de Heidegger sobre essas metáforas de Kant mencionadas, em: HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe Band 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, em especial a "solução" que ele dá para a diferença nas metáforas no que concerne a umas se referirem à *fonte* enquanto outras se referem à *raiz*, na página 31.

¹⁰⁸ KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 494.

¹⁰⁹ KANT, I. *ÜGTP*. Trad. 2013, p. 235.

¹¹⁰ KANT, I. *Anth*. Trad. 2006, p. 177. Aqui segui as alterações de Rohden para essa passagem, em: ROHDEN, Valerio. A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura. *Kriterion* vol.50. Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 13.

Mencionar o entendimento, a vontade e a faculdade de imaginação como forças¹¹¹ pode propiciar uma dúvida quanto à compatibilidade de força (*Kraft*), faculdade (*Vermögen*) e capacidade (*Fähigkeit*). Note-se, que na tradução brasileira da *KU*, tanto o termo *Erkenntniskraft* quanto o termo *Erkenntnisvermögen* são traduzidos por faculdade do conhecimento, o mesmo acontecendo com outros termos que no original possuem por terminação "*kraft*" e são traduzidos como *faculdade*; refiro-me aqui a termos como *Einbildungskraft* [*Einbildung - Kraft*] ou, ainda, *Urteilkraft*, o que me leva a considerar num primeiro momento a possibilidade de interpretar as faculdades em Kant como *forças*, distinguindo apenas das *capacidades*. Rohden mesmo menciona que, em Kant, haveria compatibilidade entre *Urteilkraft* e *Urteilsvermögen*, bem como, entre *Erkenntniskraft* e *Erkenntnisvermögen*. O filósofo teria utilizado, por exemplo, para *Einbildungskraft* também a expressão latina *facultas imaginandi*¹¹². E, com relação à possibilidade de compatibilização entre *faculdade* e *capacidade*, por sua vez, na *KU* Kant menciona ao menos uma vez tais termos como intercambiáveis, na Introdução, seção III, como *faculdades da alma ou capacidades (Seelenvermögen oder Fähigkeiten)*¹¹³, conforme já citado.¹¹⁴

Minha preocupação aqui perpassa por tentar conciliar com essa discussão passagens como as que irei apresentar nas páginas que

¹¹¹ KANT, I. *ÜGTP*. AA 08. 180.

¹¹² ROHDEN, Valerio. Tradução em perspectiva: sobre algumas questões e dificuldades na tradução da *Crítica da faculdade do juízo*. In: _____ (Org.) *200 Anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant, 1790 – 1990*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992, p. 129.

¹¹³ Cf. sobre um uso compatível entre *faculdade* e *capacidade* KANT, I. *KU*. AA 05. 177.17-20. Trad. 2010, p. 21.

¹¹⁴ Segundo Falduto, "in Kant's account of mental faculties, along with the word *Vermögen*, words such as *Erkenntnisvermögen*, but also the less frequent *Seelenvermögen*, *Gemüthsvermögen*, *Gemüthsfähigkeiten*, *Gemüthsarten*, *Seelenkräfte*, *Gemüthskräfte*, *Gemüthsanlage* are at stake. [...] Apart from *Erkenntnisvermögen*, which is a term taken to denote, at times, a specific class of faculties and, other times, the sole faculty of understanding, all the German words above listed are constituted by a term pertaining to the semantic field of "faculty" / "force" / "capability" / "disposition", preceded by either *Seele* or *Gemüt*. This means that, in most of the cases where Kant refers to the faculties of the human mind, the terms *Seele* and *Gemüt* are taken to be synonymous." (FALDUTO, Antonino. *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*. Berlín/Boston, De Gruyter - Kantstudien-Ergänzungshefte, 2014, p. 24-25).

seguem, como por exemplo, a *Reflexão* 158a, na qual Kant menciona duas *capacidades (Fähigkeiten) originais* da alma, a de conhecer e a de sentir¹¹⁵. Mas, é bom lembrar, há também a indicação de que a *capacidade* e a *força* podem ser entendidas como distintas, uma vez que "na capacidade nós nos representamos somente a possibilidade de uma força"¹¹⁶. Ou, ainda, no *MAN*, no qual ele aborda a vida em termos de *a* faculdade (*Vermögen*) para se determinar a ação a partir do desejar (*Begehren*), entendido aqui o desejar como o princípio a partir do qual a alma determina a mudança, e cuja atividade (*Thätigkeit*) relacionada seria o pensar, em conexão ainda com o sentimento de prazer e desprazer, o desejo (*Begierde*) e o querer (*Willen*)¹¹⁷. Se, por exemplo, a vida também for entendida como uma força (compatibilizando força e faculdade), o problema agora é compreender a *ação* como *uma determinação da força*. A vida como força seria *uma força de determinar a força*. Mas, o que determina a força não pode ser nenhuma força, o que determina a força só pode ser uma substância. Nesses termos, a opção de Santos ao traduzir essa passagem do *MAN* a que me refiro (*vida* chama-se a faculdade de uma substância a agir) fazendo corresponder ao termo *Vermögen* o termo *poder*¹¹⁸ (sem comentar a respeito), apenas amplia o problema, no caso de se levar em consideração o início do §28 da *KU*.¹¹⁹ Enfim, assim, vejo como salutar pontuar essa discussão e encaminhar uma compreensão possível, ainda que discutível e incompleta.

Primeiramente, inicio esclarecendo que se fala de duas esferas distintas: forças da matéria, que só podem ser dadas empiricamente, também chamadas de forças reais¹²⁰, e também de forças da alma. Por exemplo, se eu falo que as forças da alma se deixam reconduzir a três a partir de uma comparação entre elas, não tenho que perguntar em qual delas se considerou de mesma identidade (oculta) que a força de atração, que não está citada entre as três. Uma esfera é a das forças da alma, a outra é a das forças da matéria e, em ambas as esferas se pode falar em termos de forças fundamentais e derivadas.

¹¹⁵ KANT, I. *Refl.* AA 15. 57.

¹¹⁶ KANT, I. *V-Met-L2/Pölitz*. Trad. 2005, p. 73.

¹¹⁷ KANT, I. *MAN*. AA 04. 544.

¹¹⁸ Cf. a opção de Santos de tradução do trecho mencionado em: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 45.

¹¹⁹ Cf. sobre *poder e força*: KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 106.

¹²⁰ KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 217.

Segundo: em linhas gerais, pode-se dizer que a ação seria uma determinação da força, e a ação só é atribuível à substância¹²¹. "Onde há ação, portanto, atividade e força, há também substância"¹²². O fundamento da realidade do causado é a substância, não a força¹²³. A causa, o que determina a ação, ou ainda, o que determina a *mudança* do estado dado, deve estar naquilo que é *imutável*¹²⁴. O sujeito último do efeito permanece como substrato do que se modifica¹²⁵. A força é apenas a relação entre a substância e o que é produzido, ou ainda, como menciona Kant em 1770, "uma *força* não é nada mais do que a *relação de uma substância A com outro algo B* (o acidente), como relação do fundamento com o fundado"¹²⁶. O fundamento, a causa é a substância, ou, ainda, o princípio reside na substância e "a consequência reside no princípio"¹²⁷. O princípio pode ser entendido, no caso das forças da alma, como sendo o desejar, como "aquilo por força do qual alguma coisa pode ser posta ou tirada em função *do princípio* da causalidade"¹²⁸. Então, a abordagem mencionada (do *MAN*) pode ser entendida como se referindo a uma determinação da força, ou seja, uma ação, para além de nomear quais sejam essas forças, se são fundamentais ou derivadas. Ou seja, "minha vontade é o princípio do movimento do meu pé"¹²⁹ mas, a determinação dessa vontade é atribuível à substância, ou ainda, à alma que, vale ressaltar, é independente das necessidades físicas a que estão submetidos os fenômenos, que é o campo no qual se efetiva a consequência. Essa é, inclusive, uma condição para se falar em termos de uma ação livre¹³⁰,

¹²¹ KANT, I. *V-Met-L2/Pölitz*. Trad. 2005, p. 73.

¹²² KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 216.

¹²³ Cf. KANT, I. *ÜGTP*. AA 08. 180 n.

¹²⁴ Cf. KANT, I. *KrV* trad. 1999 p. 162.

¹²⁵ KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 216.

¹²⁶ KANT, I. *MSI*. Trad. 2005, p. 278.

¹²⁷ KANT, I. *V-Met-L2/Pölitz*. Trad. 2005, p. 56.

¹²⁸ KANT, I. *V-Met-L2/Pölitz*. Trad. 2005, p. 56.

¹²⁹ KANT, I. *V-Met-L2/Pölitz*. Trad. 2005, p. 56.

¹³⁰ Não é minha intenção me aprofundar nessa discussão. Sugiro, para isso, os instigantes estudos de Peter Rohs, que tem abordado essa pauta em Kant, em especial na necessidade da tese da idealidade do tempo como condição da tese de liberdade em Kant. O comentador mencionado chega a ponto de considerar *inaceitável* a tese de Kant da idealidade de espaço e tempo e propõe alternativas à tese da idealidade kantiana. Um esboço do debate pode ser conferido em ROHS, Peter. *Teoria transcendental-filosófica da ação*. In: ROHDEN, Valerio (Org.). *Racionalidade e Ação: Antecedentes e Evolução Atual da Filosofia*

uma independência causal no que concerne à dinâmica da natureza, ou ainda, por mais que esteja submetido à necessidade natural enquanto fenômeno, o ser humano possui em si uma causalidade enquanto coisa em si¹³¹. Nesse sentido, importa mencionar que "se denomina causa, pois, à condição daquilo que acontece, e liberdade à causalidade incondicionada das causas no fenômeno, ao passo que a condicionada se denomina [...] causa da natureza"¹³².

No exemplo dado, a alma determinaria suas forças, sejam elas quais forem, visando a causar a consequência de movimentar meu pé. Essas forças estão relacionadas com as capacidades originais da alma, a capacidade de conhecer e a capacidade de sentir. Ou ainda, pelas metáforas citadas, para além de identificar pontualmente quais seriam os troncos ou fontes, saliento que a oposição que se complementa no *ser humano* é a entre o princípio imaterial e o corpo material, entre a *natureza e a liberdade*, que como nos diz também a *MS*, são complementares. O ser humano não é só um, nem só o outro.

Nesse sentido, quais seriam as *forças* que se deixam reduzir àquelas três mencionadas na Introdução da *KU*? Falando em termos de forças da alma, seriam "a sensação, a consciência, a imaginação, a memória, a sabedoria, a capacidade de discernimento, o prazer, o desejo, e assim por diante"¹³³. Como se reduzem? Pela comparação (*comparatio*)¹³⁴ de seus efeitos, "quanto mais fenômenos de uma ou de outra força [possam ser] considerados idênticos entre si, mais provável será que eles sejam diferentes expressões de uma única e mesma força"¹³⁵, hipoteticamente falando. Segundo Kant, "o princípio lógico da razão exige que essa unidade [hipotética] seja levada a efeito na medida

Prática Alemã. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992, p. 09 - 24.

¹³¹ Nesse sentido, vale ressaltar que "o ente racional de cada ação contrária à lei cometida por ele, ainda que ela como fenômeno seja no passado suficientemente determinada e, nessa medida, necessária, pode com direito dizer que ele poderia tê-la evitado; [...] ele, enquanto causa independente de toda a sensibilidade, imputa-se a causalidade daqueles fenômenos" (KANT, I. *KpV*. Trad. 2003, p. 345).

¹³² KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 360.

¹³³ KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 494.

¹³⁴ [...] "de modo que através da comparação se descubra a identidade oculta e se verifique se a imaginação, ligada à consciência, não seriam por acaso a memória, a sabedoria, a capacidade de discernimento, ou mesmo o entendimento e a razão" (KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 494).

¹³⁵ KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 494.

do possível"¹³⁶, mas como já mencionado, o problema de uma *força fundamental* não parece encontrar uma solução. Não obstante, é propício ao filósofo o exercício inerente a ela, não para se chegar à conclusão de qual seria ela, mas porque no percurso o pensador tira muito proveito¹³⁷.

Não se conhece a substância, não se conhece a causa de muitas delas¹³⁸, podem-se perceber (e é, por sinal, uma das prerrogativas de Kant para não se *povoar* de forças desnecessariamente os discursos) apenas por seus efeitos. Mesmo que se conhecesse a substância, não seria por ela que se diferenciaria a força, pois, "a possibilidade de qualquer força *não repousa na identidade* da causa e do causado, ou da substância e do acidente"¹³⁹. Assim, apenas na aparência elas são diferentes¹⁴⁰, e a aparência é só o que temos para percebermos algo delas. Mas, na medida em que se trata da *relação* de uma substância com outro algo B, focando-se na relação (e não na substância, que não se conhece), no fundo as forças são idênticas¹⁴¹.

Apesar da utilidade em se nomear as forças em determinados contextos para se fazer entender mais facilmente, não penso que deva ser o caso de se apegar a essas denominações, comparar os usos no texto de Kant de cada uma das expressões, e tirar disso conclusões, que possivelmente seriam fantasiosas, criando problemas inexistentes. Assim, dou por encerrado meus apontamentos sobre essa questão.

1.3 PERSPECTIVAS DO QUE SE PODE FALAR SOBRE A VIDA

No §65 da *KU*, reconhece Kant que "diz-se muito pouco da natureza e da sua faculdade nos produtos organizados"¹⁴². Essa esfera imaterial que é responsável por todo o amplo segmento daquilo que não se pode explicar unicamente por via mecânica nos é incompreensível. Mas, "talvez adquiramos uma perspectiva mais correta desta

¹³⁶ KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 494.

¹³⁷ LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 213.

¹³⁸ KANT, I. *V-Met-L2/Pölitz*. Trad. 2005, p. 72.

¹³⁹ KANT, I. *MSI*. Trad. 2005, p. 278.

¹⁴⁰ KANT, I. *ÜGTP*. Trad. 2013, p. 235.

¹⁴¹ KANT, I. *ÜGTP*. Trad. 2013, p. 235. Até porque, "a economia dos princípios não é apenas um princípio econômico da razão, mas uma lei interna da natureza" (KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 495), o que não nos permite, contudo, conhecer a quais se reduziriam essas forças, se a uma única força fundamental absoluta, se a dois troncos, três fontes ou quatro pernas.

¹⁴² KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 217.

propriedade impenetrável se a designarmos como um *analogon da vida*¹⁴³. Não se consegue explicar o que entendemos comumente por *vida* em seres *vivos* nem com explicações mecânicas, nem com analogias com a arte humana, ou ainda, com qualquer outro recurso que conhecemos. A solução de Kant é recorrer, assim, a uma analogia, ou, ainda, fala, inclusive, em termos de *mera analogia remota* com algo que, por sua vez, também nos apresenta limites de compreensão.

Um ponto importante aqui é que "à expressão 'ser vivo' habitualmente usada de forma irrefletida e quase natural, deve ser dado, portanto, um sentido fortemente modificado"¹⁴⁴, pois Kant toma a perspectiva de vida espiritual e a estende por analogia a seres organizados, ainda que não a todos os seres organizados, para se falar em termos da possibilidade de vida nos animais, enquanto hipótese, *como se* esses fossem vivos como um espírito. Além disso, seriam vivos *como se* com eles (enquanto matéria) estivesse em relação um ser de natureza espiritual. Mesmo nesse caso, "é a vida puramente espiritual que é a vida originária e propriamente dita"¹⁴⁵. Como já mencionado, apesar da prudência mencionada ao longo de seus textos, Kant não pensa que a matéria por si só pode ser viva, nem no *como se*. Para ele, "a vida animal é apenas uma vida derivada e limitada. Portanto, o nascimento não é um começo da vida em geral, mas apenas da vida animal"¹⁴⁶.

Mas a quais seres da natureza se pode considerar *como se* fossem vivos? Bastaria possuir uma *força formadora*? Percorro na sequência as principais definições de vida de Kant em busca de compreender o que se deve pressupor do *vivo* a partir das definições de vida e se o reino animal e o reino vegetal se encaixam nos pressupostos, o que mais uma vez encontrará nuances de alterações terminológicas já mencionadas, mas, além disso, deixará um pouco mais exposto a quais membros da natureza pode pressupor a capacidade de sentirem-se vivos.

Molina sugere que, em Kant, o debate em torno do termo *vida* se dá a partir do uso desse termo em três sentidos: um sentido prático, um

¹⁴³ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 217.

¹⁴⁴ DÖRFLINGER, Bernd. A ideia de Kant de um sentimento intuitivo no contexto de sua teoria do organismo. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 227.

¹⁴⁵ KANT, I. *Refl.* 4240. Trad. In: LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 740.

¹⁴⁶ KANT, I. *Refl.* 4240. Trad. In: LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 740.

biológico e um estético. O primeiro caso “se refere eminentemente à vida humana e a sua capacidade de atuar voluntariamente”¹⁴⁷, o que entendo como sendo uma interpretação apressada do comentador, vinculando a vida com a capacidade de desejar, tanto em sua forma superior, quando determinada pela razão, quanto em sua forma inferior, quando determinada pelas inclinações¹⁴⁸. O segundo caso se refere “à maneira com que Kant descreve a vida em seu nível primordial, a saber, como organismos”¹⁴⁹. Já o terceiro caso que Molina identifica em Kant é “referido especialmente ao sentimento de vivificação que [...] experimentamos ante a beleza, mas também [...] relacionado com o sentimento espiritual que experimentamos ante o sublime”¹⁵⁰. Zammito sugere que “a vida, para Kant, é uma propriedade de uma vontade inteligente, a capacidade de escolher, de agir. É a liberdade de vontade, em sua atualidade: *Willkür*”¹⁵¹, o que parece limitar consideravelmente a discussão. Já Caygill também divide em três grupos os *usos* de Kant do termo *vida*, embora não nos mesmos grupos sugeridos por Molina. Para Caygill, o primeiro grupo se refere ao *valor da vida*, o segundo grupo perpassa pelo que ele chama de uma “complexa relação entre o corpo, o

¹⁴⁷ MOLINA, Eduardo. Sentimiento de la vida y autoconciencia en Kant. *Anuario filosófico* 48/3 – Universidad de Navarra, Navarra, 2015. Pág. 495.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 497.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 496.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 496.

¹⁵¹ Zammito não parece estar preocupado, ao menos nessa abordagem, em posicionar os animais irracionais nessa discussão com relação à vida (e também ao sentimento de vida). Nas palavras de Zammito (p. 295): “Life, for Kant, is the property of an intelligent will, the capacity to choose, to act. It is freedom of will in its actuality: *Willkür*, in Kant's precise sense. The *feeling of life*, therefore, is the awareness of our empirical freedom, our status as practically purposive in the world of sense. Pleasure, in that context, is either what fosters our consciousness of this freedom, or what accompanies and underscores its efficaciousness. In either case, pleasure is bound up with the materiality of man, his capacity to sense, his bodily existence”. Zammito (p. 299) distingue *Lebensgefühl* de *Geistesgefühl*. Se refere a *Lebensgefühl* em termos de “the actual efficacy of the will”, enquanto *Geistesgefühl* corresponderia à “rational authority in the will”, ou, ainda, parece associar *sentimento de vida* com uma um sentimento originado em influências externas enquanto o *sentimento do espírito* seria originado unicamente por influências internas, pela *própria determinação racional do sujeito*. Cf. ZAMMITO, John H. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. University of Chicago Press, 1992.

mundo exterior e o *Gemüt*¹⁵², e o terceiro se refere à “vida em termos dos ‘produtos organizados’ da natureza”¹⁵³, como se as abordagens de Kant sobre essa discussão não tivessem um fundo comum, uma organização em sistema, fosse apenas um agregado de passagens soltas. Analisemos, pois, algumas passagens do próprio Kant para vermos o que pode ser dito.

Um dos primeiros ensaios nos quais Kant menciona mais explicitamente a discussão sobre a *vida*, ou, como diz Santos, no qual o filósofo “enuncia um tópico que não mais deixará de o preocupar: a de saber o que é *vida*”¹⁵⁴, esse foi escrito tendo em vista que, lamentavelmente (para o filósofo), tinha sido comprada uma grande obra (em oito volumes) de Swedenborg, encomendada em Londres, “e, o que é pior, tinha sido lida”¹⁵⁵, e para não desperdiçar tal esforço, o filósofo escreveu tal ensaio que, segundo o próprio, o leitor “não entenderá a parte principal, não acreditará na outra, mas rirá do resto”¹⁵⁶. Refiro-me ao ensaio de Kant *Sonhos de um que vê espíritos esclarecidos por sonhos da metafísica*¹⁵⁷, no qual aparece um dos posicionamentos referentes ao debate em torno da possibilidade de vida que Kant manterá como uma constante ao longo de sua obra: “o que contém no mundo um princípio da *vida* parece ser de natureza imaterial. Pois toda *vida* repousa sobre a capacidade interna de se determinar a si mesma segundo o *arbítrio* [*Willkür*]”¹⁵⁸. Disso me interessa salientar ao menos dois pontos: o primeiro é o de que uma explicação da vida somente por processos mecânicos parece estar descartada para Kant também nesse texto de 1766. A segunda é a de que em toda vida se pode pressupor o *arbítrio*. Kant ainda reitera com relação a isso: “aquelas naturezas que devem ser *elas mesmas ativas* e conter o fundamento da vida efetivamente a partir de sua força interna, em suma, aquelas cujo arbítrio

¹⁵² CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 317.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 317.

¹⁵⁴ SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 44.

¹⁵⁵ KANT, I. *TG*. Trad. 2005 p. 145.

¹⁵⁶ KANT, I. *TG*. Trad. 2005 p. 145.

¹⁵⁷ Beckenkamp sugere que “seria melhor traduzir ‘*Geisterseher*’ por ‘um que vê espíritos’ (vidente ou visionário de espíritos, infelizmente, não é gramatical em português)” (BECKENKAMP, Joãozinho. *Tinha Kant um conceito de espírito? O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 1, n. 32, dec. 2012, p. 218).

¹⁵⁸ KANT, I. *TG*. Trad. 2005 p. 156 (nota).

próprio é capaz de se determinar e alterar"¹⁵⁹. Aqui também, como se pode notar, subentende-se que esse princípio imaterial básico, para se falar em termos de vida, já possui *força* própria.

De fato, se correremos algumas décadas até a *KU*, o filósofo ainda mantém a necessidade de um princípio imaterial em relação com o corpo material para se falar em termos de vida. Menciona:

temos que dotar toda a matéria, enquanto simples matéria, com uma propriedade (hilozoísmo) que contradiz a sua essência, ou a animamos com um *princípio* que com ela *se encontra em comunidade* e de diferente espécie (uma alma [*eine Seele*])¹⁶⁰.

Pelo que já foi mencionado, pode-se, de antemão, entender que a primeira parte da sentença citada não é a opção de Kant, que chega a se referir ao hilozoísmo como sendo "a morte de toda a filosofia da natureza"¹⁶¹. Ou, ainda, "o hilozoísmo vivifica tudo, o materialismo, ao contrário, bem considerado, mata tudo"¹⁶². Assim, no mencionado, entendo que o texto quer concordar com a opção da segunda parte do citado, a saber, a de pressupor uma alma que *vivifica* ou ainda que *anima* a matéria, como um princípio de diferente *natureza* mas em comunidade com ela, embora tal união entre alma e corpo seja misteriosa.

Contudo, ainda em nota nesse ensaio de 1766, Kant explicita a compreensão de que "aqueles seres imateriais que contêm o fundamento da vida animal são distintos daqueles que incluem a razão em sua atividade própria e são chamados de espíritos"¹⁶³. Chamo a atenção para um ponto sobre o qual me parece ter muita confusão entre comentadores: Kant não está dizendo que nas criaturas não há alma e o princípio imaterial é outro. O posicionamento de Kant é que, tanto no homem quanto nas criaturas se subentende uma alma. A diferença é que no ser racional, por isso, por possuir a razão, seriam eles próprios chamados espíritos (apesar de que o texto kantiano pode ser lido como se tivesse mais de um sentido para o termo *espírito*). Nas criaturas não há razão. Há um análogo da razão, o instinto que também está presente no ser humano. Na criatura, não há relação com o *espírito*.

¹⁵⁹ KANT, I. *TG*. Trad. 2005 p. 156 (nota).

¹⁶⁰ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 217.

¹⁶¹ KANT, I. *MAN*. Trad. 2004, p. 83.

¹⁶² KANT, I. *TG*. Trad. 2005 p. 160.

¹⁶³ KANT, I. *TG*. Trad. 2005 p. 156 (nota).

Entendo que a própria terminologia que estou utilizando já denuncia essa compreensão de que os animais possuem alma. Estou a usar a todo o momento um termo que, etimologicamente, remete à alma (animal - *animalis* - *anima* - alma) e, como *um ser que tem alma*, seria um equívoco terminológico se falar em um animal sem alma. Equívoco também seria se a compreensão fosse à de vinculação da razão à alma em geral e, mesmo assim, se falasse em termos de animal irracional.

Quero me deter aqui brevemente na consideração de alma nas criaturas e a quais seres da natureza se poderiam atribuir a vida. Inicialmente, entre os seres da natureza, parece já ter ficado claro que só poderiam ser considerados como se fossem vivos seres organizados. Como foi discutido nas seções anteriores, "o orgânico é [...] um certo tipo formal de estruturação das forças [...] que traz uma restrição de fato ao polimorfismo da matéria"¹⁶⁴. Entendo que nesse mesmo sentido também pode ser entendida a frase de Chrysippos que diz que "a natureza atribuiu ao porco uma alma [*Seele*], em vez de sal, para que ele não se corrompa"¹⁶⁵, à qual Kant acrescenta que "é como se o filósofo tivesse lançado aqui um olhar profético nos sistemas fisiológicos de nosso tempo; só que agora se preferiu usar, ao invés da palavra *alma* [*Seele*], o termo *força vital* [*Lebenskraft*]"¹⁶⁶. Essa alma que *anima* a matéria é empregada aqui como *força vital*, se não pelo próprio Kant, ao menos pelos fisiólogos de seu tempo. Necessita-se da alma, entendida também em termos de *vis locomotiva*¹⁶⁷, para que se possa considerar a matéria como vivificada (*belebt*) /animada (*beseelt*).

A expressão *força vital* parece ser empregada em níveis, ao menos na distinção entre animais racionais e irracionais. Na *Antropologia* se lê: "a completa debilidade mental [*Gemüthsschwäche*], onde não se é sequer capaz do uso animal da força vital [*Lebenskraft*]"

¹⁶⁴ LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 332.

¹⁶⁵ KANT, I. *VNAEF*. Trad. 2006, p. 222. Cf. também, segundo nota da tradução do texto, Cícero. *De natura deorum*, II, 63, 160: *Sus vero quid habet praeter escam? Cui quidem, ne putesceret, animam ipsam pro sale datam dicit esse Chrysippus*.

¹⁶⁶ KANT, I. *VNAEF*. Trad. 2006, p. 222.

¹⁶⁷ "Nicht Leben der *Materie* sondern eines Körpers. Ein lebender Körper ist organisirt; aber nicht umgekehrt. Denn es gehört zum Leben auch *vis locomotiva* nicht blos *interne motiva*" (KANT, I. *OP*. AA 21: 65.29-31). Cf. também LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 337.

[...] não se pode chamar de enfermidade da alma [*Seelenkrankheit*]¹⁶⁸. Segundo Kant, nesse caso o mais adequado seria chamar de "carência de alma [*Seelenlosigkeit*]"¹⁶⁹. Destaco aqui a menção a um *uso animal da força vital*, como se pressupondo outros usos, talvez o *humano*, ainda animal, mas, capaz de autoconsciência, o que para Kant implica um uso da razão. Além de relação nítida, mais uma vez, entre alma e força vital.

O uso animal da força vital implica um "*analogon rationis*", remete ao instinto [*Instinkt*]. No *Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na filosofia*, Kant já mencionava um "grau ínfimo da natureza do ser humano antes de toda cultura"¹⁷⁰, ou, ainda, a natureza como

representada no ser humano ainda antes de sua humanidade, portanto, em sua universalidade, assim como ela é ativa no animal, para somente desenvolver forças que depois o ser humano pode usar segundo leis da liberdade¹⁷¹.

Interessante notar a referência a uma universalidade nesse excerto, uma vez que, na outra ponta se refere também a uma universalidade, quer dizer, com o uso livre da razão.

Apesar de limitado, o uso animal da força vital ainda conserva algumas capacidades surpreendentes. Por exemplo, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant menciona que "os animais [irracionais] também agem segundo *representações* (não são máquinas, como o quer Descartes) e que malgrado a sua diferença específica, são segundo o gênero (enquanto seres vivos) idênticos ao homem"¹⁷². Os animais irracionais não possuem, no entanto, a capacidade da representação da *liberdade*¹⁷³, não podem tornar universais suas representações¹⁷⁴, contudo, os animais irracionais possuem, inclusive, a capacidade de

¹⁶⁸ KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 109.

¹⁶⁹ KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 109. A expressão "carência de alma" para traduzir *Seelenlosigkeit* é a opção de Mario Caimi. Clélia Martins traduz *Seelenlosigkeit* por "desalento".

¹⁷⁰ KANT, I. *VNAEF.* Trad. 2006, p. 222.

¹⁷¹ KANT, I. *VNAEF.* Trad. 2006, p. 222.

¹⁷² KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 304 (nota).

¹⁷³ KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 66.

¹⁷⁴ "Os animais também possuem *apreensões*, mas não *appercepções*; por conseguinte não podem tornar suas representações universais" (KANT, I. *Ref.* 411. Trad. provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez).

refletir, ou seja, eles não somente agem segundo representações, mas possuem também a capacidade de "comparar e manter-juntas dadas representações"¹⁷⁵, ainda que sem a capacidade de conceitualizar as representações, pois não possuem *entendimento*, ainda que possam possuir um *análogo* dele¹⁷⁶.

Como mencionei, Kant entende que animais irracionais *podem agir por representação*, tarefa essa que me parece ser entendida como uma atividade que pressupõe uma capacidade de, inclusive, criar representação, uma vez que elas são internas. Precisaria ser pressuposto nele um princípio imaterial que tivesse a capacidade de produzir representações (talvez pelo análogo da razão e pelo análogo do entendimento, instintivamente) e reagir a partir dessas representações, relacionadas inclusive com o prazer e a dor, se entendermos que as criaturas também podem ter *sentimento de vida*.

A partir do que já foi abordado, temos que as criaturas possuem alma. Junto a isso, ou talvez por isso, temos as considerações de que possui instinto, um análogo da razão, possui a capacidade de refletir, e, ainda, pela consideração do *Sonhos*, possui a capacidade de arbítrio. Talvez, nessa altura da discussão, seja propício mencionar como Kant entende as capacidades básicas da alma¹⁷⁷.

Kant considera que a capacidade de *sentir* é originária da alma, junto à capacidade de conhecer,¹⁷⁸ o que talvez tenha relação com o debate de época que considerava que *vontade livre e intelecto* seriam

¹⁷⁵ "O *refletir* ([...] ocorre mesmo nos animais, embora apenas instintivamente, ou seja, não em referência a um conceito a ser obtido através dele, mas a uma inclinação a ser eventualmente determinada por ele)" (KANT, I. *EEKU*. Trad. 1974, p. 270).

¹⁷⁶ "Animais: *analogon* do entendimento, da capacidade de julgar e da razão. Diferença de espírito" (KANT, I. *Refl.* 414. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez).

¹⁷⁷ No entanto, a título de prudência, saliento que citarei sobre alma, na sequência, considerações a partir das *Reflexões sobre Antropologia*, bem como a partir da *Antropologia*, o que poderia comprometer os termos da questão pelo contexto estar priorizando o debate referente ao *ser humano* e não aos animais em geral. Cf. sobre o contexto dessa discussão referente a faculdades básicas da alma a abordagem de Falduto no item 1.3 The 1773/1775 Berlin Academy Prize Competition: Examen des deux facultés primitives de l'ame, celle de connoître et celle de sentir, em: FALDUTO, Antonino. *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*. Berlin/Boston, De Gruyter (Kantstudien- Ergänzungshefte), 2014.

¹⁷⁸ KANT, I. *Refl.* 158a. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez.

atributos do espírito¹⁷⁹, o que, segundo Beckenkamp, ainda é uma "herança" de Wolf em Kant, que somente depois daquele ensaio da década de 60 começa a se afastar dessa conotação de espírito e focará em uma conotação do termo mais relacionada ao debate estético, relacionada à noção de gênio¹⁸⁰, ainda que talvez se possa dizer que Kant nunca tenha chegado a "um conceito claro e distinto do espírito neste sentido estético"¹⁸¹.

O instinto como um análogo da razão para as criaturas, seria a alma um análogo do espírito? Ou seria o uso animal das forças vitais, uma vez que até mesmo os seres racionais possuem alma? A alma é abordada como uma substância em condições de receber (passiva) as representações e provocar (ativa) uma ação diante do recebimento dessas representações. No §7 da *Antropologia*, Kant, utilizando o termo "*Gemüth*", ao invés do termo "*Seele*", menciona que, no que concerne à capacidade de conhecer, a alma, *liga e separa representações*¹⁸². Já a capacidade de sentir da alma é mencionada na *Reflexão* 158a como uma capacidade no exercício da qual "ocupa-se consigo mesma e é afetada bem ou mal"¹⁸³. Nessa perspectiva, "a sua atividade volta-se a unicamente mudar o seu estado no desagradável e a fruí-lo no agradável"¹⁸⁴.

Nas criaturas, essa capacidade de sentir vinculada a um princípio imaterial, aqui nomeadamente *alma*, pode ser ilustrada por uma passagem em nota de rodapé na *Religião*, na qual Kant comenta que Malebranche "preferiu não atribuir aos animais irracionais almas e, com isso, também sentimentos, a admitir que os cavalos houvessem de suportar tantos tormentos «sem, no entanto, terem comido do feno

¹⁷⁹ BECKENKAMP, Joãosinho. Tinha Kant um conceito de espírito? *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 1, n. 32, dec. 2012, p. 216.

¹⁸⁰ Sobre o *gênio* cf. em especial a *lição de Antropologia* de 1781 de Kant, bem como, os esclarecedores comentários de Fernando Silva sobre a discussão em Kant na apresentação da tradução para a língua portuguesa desse material em: KANT, Immanuel. "Do gênio". Apresentação e tradução de Fernando M. F. Silva. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 3, n. 2, Jul./Dez., 2015 p. 211-232.

¹⁸¹ BECKENKAMP, Joãosinho. Tinha Kant um conceito de espírito? *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 1, n. 32, dec. 2012, p. 232.

¹⁸² KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 40.

¹⁸³ KANT, I. *Refl.* 158a. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez.

¹⁸⁴ KANT, I. *Refl.* 158a. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez.

proibido»¹⁸⁵. Aqui, a alma está associada a uma capacidade de sentir. Mas, a rigor, reconheço, apesar da conotação do citado, pelo excerto e pelo contexto, não fica suficientemente claro se o posicionamento de Kant é o oposto do de Malebranche, ou seja, se Kant atribui alma aos animais irracionais e nem se o a vinculação da capacidade de sentir com a alma era uma prerrogativa de Malabranche somente ou se de Kant.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant menciona "a substância pensante como princípio de vida [*Principium des Lebens*] na matéria, i. e., como alma [*Seele (anima)*] e como fundamento da *animalidade*"¹⁸⁶. No *Opus Postumum* (escrito provavelmente entre 1799 e 1803, publicada pela primeira vez apenas em 1882), Kant menciona uma distinção entre máquinas sem vida e animais vivos, atribuindo ao segundo grupo o pressuposto de uma alma (*Seele*)¹⁸⁷. Em outra passagem, Kant chega a mencionar que inclusive motivos internos são insuficientes para se falar em termos de *vida* a uma matéria, carecendo também de um princípio de movimento (ou uma *vis locomotiva*)¹⁸⁸, nomeadamente alma (*Seele*) naquilo que é vivo.

Em suma, para Lebrun, a compreensão de Kant de *ser vivo* "não indica nenhuma ruptura com a definição clássica, aquela de Descartes e

¹⁸⁵ KANT, I. *RGV*. Trad. 1992, p. 80.

¹⁸⁶ KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 304. Saliento que no texto original (A/B), Kant faz constar ao lado do termo *Seele* nessa passagem a expressão *anima* entre parêntesis, o que foi omitido pelo tradutor da versão referenciada. Cf. KANT, I. *KrV*. AA, 04: 218, bem como KANT, I. *KrV*. AA, 03: 265.

¹⁸⁷ "Corpos são orgânicos, cuja forma interior pode possivelmente ser pensada como intencional, isto é, apenas segundo um princípio de fins e tem que por isso também apenas como fixos ser pensados e são máquinas sem vida (apenas vegetativo) ou animais vivos é exigido para isso unidade indivisível do princípio movente (alma), pois um agregado de substâncias não pode por si mesmo fundar uma união de fins" (Tradução provisória de Charles Feldhaus). No original, se lê: "Körper deren innere Form als absichtlich d.i. nur nach einem Princip der Zwecke möglich gedacht werden kann sind organische und müssen darum auch nur als starr gedacht werden und sind Maschinen entweder leblose (blos vegetirend) oder animalisch lebende wozu untheilbare Einheit des bewegenden Princips (Seele) erfordert wird denn ein Aggregat von Substanzen kan für sich selbst nicht eine Zweckvereinigung begründen" (KANT, I. *OP*. AA 22: 373.11-17).

¹⁸⁸ KANT, I. *OP*. AA 22: 373.11-17. Cf. também LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 337.

de Leibniz”¹⁸⁹, apesar de ser uma concepção mais restritiva. “Leibniz ia muito longe ao povoar de almas o universo. Kant recusa-se a isso. Mas o importante é que *ser vivo* e *ser animado* continuam sinônimos”¹⁹⁰. Assim, a restrição em Kant tem em vista não a consideração de vinculação da alma com a matéria como requisito para a consideração de que se trata de um *ser vivo* e sim da própria consideração de *a que matéria* na natureza pode ser atribuída uma alma e, com isso, vida, como, por exemplo, o caso da ausência de alma (e, com isso, de vida) nos vegetais que, nessa perspectiva, seriam *máquinas sem vida, organismos não vivos* ou ainda *seres não vivos*.

Não considerar os vegetais como incluídos entre os corpos *vivos* pode nos soar estranho nos dias de hoje. Contudo, segundo Clélia Aparecida Martins, no século XVIII o conceito de “vida” em geral foi limitado ao reino animal¹⁹¹. Mesmo desprovido de vida, Kant considera que esse *ser não vivo* pode crescer, reproduzir-se, autoconservar-se e morrer¹⁹², o que pode levar a questionamentos referentes à compreensão da possibilidade de *morte* de algo que não é *vivo*, como em passagens nas quais se menciona que uma *desfolhagem repetida mataria a árvore*¹⁹³.

Penso nem ser discutível que a matéria bruta é, para Kant, sem vida (ao menos antes do *Opus Postumum*). Talvez possa se dizer que os vegetais, para Kant, não possuem vida, apesar de serem organismos e possuírem uma força formadora, mas não *vis locomotiva*. Os animais como um todo (racionais e irracionais) sim, possuem vida, possuem força formadora e possuem alma. Os seres humanos, além de força formadora, de alma, possuem também a razão, o que implica dizer que possuem *espírito*:

¹⁸⁹ LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 338. “Entre Descartes e Leibniz, com efeito, a diferença sobre esse ponto não era fundamental. Só há finalidade interna, sustentava Descartes, ali onde há uma alma; em todas as partes onde se pode observar a finalidade interna, corrige Leibniz, há uma alma” (*Ibid.*, p. 338).

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 339.

¹⁹¹ MARTINS, Clélia Aparecida. Organismo no *Opus Postumum*. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 188.

¹⁹² Cf. o §64 da *KU* em KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 212 - 214.

¹⁹³ KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 214.

mediante a razão é atribuído à alma do ser humano um espírito (*mens,νοῦς*), de modo que não conduza uma *vida* simplesmente conforme aos mecanismos da natureza e de suas leis técnico-práticas, mas sim também conforme a espontaneidade da *liberdade*¹⁹⁴.

Ou seja, para além dos animais irracionais, no ser humano há a possibilidade de uma independência de uma dinâmica escrava dos sentidos, do prazer inerente ao agradável, possibilitando-nos *sentirmo-nos vivos* também em ocasião, segundo sustento, de fruição estética e do agir moral.

No homem, o espírito (*Geist*) que pertence como parte "ao todo do mundo"¹⁹⁵, é chamado de alma (*Seele*). Como já antecipado, Kant faz uso do termo espírito também em outras perspectivas, como por exemplo, entendido como relacionado com a apresentação das ideias estéticas, que é uma das formas de se tentar distinguir espírito, de ânimo e de alma, como sugere Rohden. Segundo o tradutor, "principalmente entre os franceses, prevalece a tendência a confundir *Gemüt* (ânimo, faculdade geral transcendental) com *Geist* (espírito, faculdade estética produtiva) e *Seele* (alma, substância metafísica [...])"¹⁹⁶. A ausência de correspondentes apropriados para alguns termos do alemão para o francês, já havia sido denunciada pelo próprio Kant, em passagens como na *Antropologia*, ao mencionar que "na língua francesa, espírito [*Geist*] e engenho [*Witz*] levam o mesmo nome, *esprit*. Em alemão é diferente"¹⁹⁷ (não só para a língua francesa, mas também para a língua portuguesa parece não ser fácil um correspondente adequado para o termo *Witz*¹⁹⁸).

¹⁹⁴ KANT, I. *VNAEF*. Trad. 2006, p. 225.

¹⁹⁵ KANT, I. *TG*. Trad. 2005 p. 148 (nota).

¹⁹⁶ ROHDEN, Valerio. Nota de rodapé nº 20, da edição brasileira da *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 48.

¹⁹⁷ KANT, I. *Anth*. Trad. 2006, p. 122/3.

¹⁹⁸ [...] "por falta de melhor se traduz por humor. Mas humor é apenas uma das manifestações do *Witz*, sendo outros aspectos intraduzíveis por faltar um equivalente português. O *Witz* se caracteriza pela capacidade de apreender semelhanças muito remotas e de fazer distinções lá onde parece reinar simples identidade; é um jogo da imaginação e do juízo que não precisa introduzir uma ideia ou um conceito próprio, podendo esgotar-se no fugaz e prazenteiro apanhado de momento" (BECKENKAMP, Joãozinho. *Tinha Kant um conceito de espírito? O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 1, n. 32, dec. 2012, p. 225).

Como já mencionado também, sugiro a possibilidade de que *ânimo* e *alma* podem não estar tão distintos assim no texto de Kant, como, por sinal, Rohden também estava ciente, conforme registrado em alguns momentos de seus escritos. Utilizo nesta tese tanto o termo *alma* quanto o termo *ânimo*, como se referindo à substância metafísica. Estou ciente da distinção possível em Kant entre *alma* como substância metafísica e *ânimo* como capacidade¹⁹⁹, mas não estou certo de que o filósofo tenha seguido essa distinção em seus textos, com algumas poucas exceções. Assim, ficar distinguindo com rigor o que foi anunciado distinto mas utilizado de forma discutível poderia criar mais problemas (de conciliação com o *corpus* kantiano) do que resolvê-los. Por exemplo, entender o *ânimo* como uma capacidade poderia levar o leitor a supor ter encontrado uma capacidade fundamental da qual derivariam todas as demais. Além do que, talvez a distinção tenha outra explicação do que simplesmente um posicionamento sobre o assunto, de que um dos termos se refere mais adequadamente a uma substância metafísica e o outro a uma capacidade. Sabe-se que a partir da década de 70 Kant passou a preferir o termo *ânimo* ao termo *alma*, mas, segundo Vaihinger, tal opção tem em vista evitar o termo *Seele* em decorrência da carga metafísica que tal termo carrega da tradição filosófica²⁰⁰.

¹⁹⁹ "Por *ânimo* entende-se somente a *capacidade (animus)* que compõe as representações dadas, efetuando a unidade da apercepção empírica, mas não a substância (*anima*), considerada, segundo a sua natureza, totalmente diferente da matéria, da qual então se abstrai" (KANT, Immanuel. Observações referentes a Sobre o órgão da alma. Tradução e Notas de Zeljko Loparic. In: *Kant e-prints* / publicação da Sociedade Kant Brasileira, Seção Campinas. – Vol. 2, n. 7, 2003. – Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2003). Ou, ainda, no *Opus Postumum* se lê: "há no *ânimo* humano (*mens, animus*) enquanto princípio puro, não enquanto princípio empírico-prático habitando a alma do homem. [...] Ter experiência de algo é um ato do *ânimo (animus sem chamar-se anima)*" KANT, I. In. ROHDEN, Valerio. Tradução em perspectiva: sobre algumas questões e dificuldades na tradução da *Crítica da faculdade do juízo*. In: _____ (Org.) *200 Anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant, 1790 – 1990*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992, p. 127.

²⁰⁰ "Den Ausdruck 'Gemüth' zieht also Kant wegen seiner Neutralität und Unverbindlichkeit vor; den Ausdruck 'Seele' will er vermeiden weil dieser leicht metaphysische Begriffe und Ansprüche erweckt" (VAIHINGER, Hans. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922, p. 9). Rohden também chama a atenção para esta questão: "Kant, diante da conotação metafísica do termo *Seele*/*anima* (*alma*), passou a preferir em sua concepção crítica, em vez dele, o termo *Gemüt/animus*

Nesses casos, ele utilizaria como correspondente, o temo *Gemüt* (ânimo/mente). Contudo, pode-se sugerir que no uso que Kant faz de *Gemüt* mesmo após a década de 70, não poupa tal termo da carga metafísica que, segundo Vaihinger, Kant queria evitar, preterindo o termo *Seele*.

Uma segunda observação que me interessa mencionar a partir da citação de distinção possível de Rohden tem em vista sua menção ao *espírito* como *faculdade estética produtiva*. Parto do pressuposto de que o termo *espírito* possa ter mais de um sentido nos textos de Kant e aquele mencionado seria apenas um dos *usos* possíveis do termo. Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant menciona: "*espírito*, em sentido estético, significa"²⁰¹. Ou seja, há mais de um sentido para o termo *espírito*²⁰².

Em alguns momentos, o filósofo se refere ao *espírito* também com um sentido *talvez* menos preciso, como, por exemplo, na *Antropologia* ou mesmo na *Crítica da Faculdade do Juízo* em referência a *pessoas* ou ainda a *coisas espirituosas* ou *sem espírito*. Ambas as abordagens que citarei a seguir, uma do §49 da *KU* e a outra do §57 da *Antropologia* estão inseridas em tópicos que tratam do *gênio*. Na *KU*,

(ânimo)" (ROHDEN, Valerio. A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura. *Kriterion* vol.50. Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 9). Conferir também nota 20 da tradução brasileira da *KU* (ROHDEN, Valerio in KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 48).

²⁰¹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 159.

²⁰² Kant utiliza *Geist* em expressões como o *espírito infinito*, entendido como o *criador e conservador do mundo* (KANT, I. *TG*. Trad. 2005 p. 148 n.), com uma conotação como se referindo à natureza do princípio imaterial abordado. Nas *Reflexões*, Kant se refere ao espírito como sendo a "fonte secreta da vida"²⁰² / "*Der Geist ist der geheime Quell des Lebens*" (KANT, I. *Refl.* 831. AA, 15: 371.12), o que pode ser entendido não com um sentido "biológico", mas em uma esfera distinta, se é que algo possa ser dito desse uso, que concentra uma metáfora (de fonte), um adjetivo que já remete a um ocultamento do qualificado, isso se referindo a um termo sobre o qual não se pode dizer muita coisa (vida). No §58 da *Antropologia* se lê o uso de *espírito* em abordagens como a do "*espírito de toda ciência*", também do "*alcance do espírito*", "*dissimular a pobreza do espírito*", entre outros. Contudo, interessa-me nessa discussão *citar*, em especial, dois sentidos de *Geist*: o sentido de espírito como uma substância imaterial dotado de razão e arbítrio em decorrência da caracterização da alma, e também o sentido estético como princípio vivificante (não "biológico") das faculdades mentais em decorrência do sentimento de vida relacionado, ou ainda, talvez se possa dizer, espírito como *substância* e espírito como *capacidade*.

comentando a forma comum de seu tempo na utilização do termo *espírito*, menciona no que se refere a alguma mulher, de que ela possa ser considerada "bonita, comunicável e correta, mas sem espírito"²⁰³. Na *Antropologia*, de modo similar, menciona: "diz-se que um discurso, um escrito, uma dama em sociedade etc. são belos, mas sem espírito"²⁰⁴. Talvez tal uso seja apenas aparentemente menos preciso, ou, ainda, a imprecisão a qual atribuo aqui à consideração de que Kant estava a comentar em ambos os casos o *dito comum*, que, segundo Beckenkamp, refere-se à influência francesa do termo à época de Kant²⁰⁵, penso se dever mais à consideração da mesma coisa, ou da mesma mulher como *bela* e também como *sem espírito* do que ao fato de atribuir a uma mulher (ou seja, um ser humano dotado de alma e de razão) a *ausência de espírito* (no sentido estético).

Penso aqui que se entendermos o *espírito* relacionado à alma do ser racional, talvez não seja mesmo adequado a sua atribuição a coisas, ou ainda, talvez não seja adequado a consideração de uma mulher *sem espírito*. Contudo, se o termo *espírito* estiver sendo usado como uma *capacidade* que põe em *movimento* (apesar de eu achar inapropriado o termo *movimento* nesse uso, em mais um dos incontáveis sentidos figurados de Kant) as faculdades do ânimo, que é como entendo o *sentido estético de Geist*, pode-se melhor compreender tal uso.

Saliento também que, a rigor, a coisa não produz *representação*. Assim, nesse sentido, o despertar desse processo se dá pela apresentação dessas coisas ou dessa dama, apresentação essa percebida pelo sujeito que contempla, por seus sentidos, para que em seu ânimo sejam geradas representações das coisas ou da dama mencionada. Essas coisas ou essa dama estariam, assim, como o *material que o ânimo utiliza para pôr em movimento* (sic!) *as forças no livre jogo*²⁰⁶.

²⁰³ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 159.

²⁰⁴ KANT, I. *Anth*. Trad. 2006, p. 123.

²⁰⁵ "Na época de Kant, este uso do termo 'Geist' é marcado pela influência da cultura francesa, em parte servindo para traduzir o francês 'esprit'. No reinado de Frederico II (1740-1786), a junção francesa na cultura alemã foi decisiva, chegando também aos salões e às conversações íntimas. Ter espírito, nesse sentido, era visto como uma característica [...] peculiar do povo francês" (BECKENKAMP, Joãozinho. *Tinha Kant um conceito de espírito? O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 1, n. 32, dec. 2012, p. 225).

²⁰⁶ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 159. Essa referência ao *movimento* depois das discussões da seção anterior, parece-me pouco adequada nesse uso.

Tenho presente aqui a compreensão de que o espírito como *princípio vivificante*²⁰⁷ implica considerar esse *princípio* como a *faculdade* ou a *capacidade* de apresentação de ideias estéticas, ou seja, são representações (da faculdade de imaginação) *que dão muito a pensar sem que conceito algum seja adequado aos pensamentos* e que esse *muito a pensar* é despertado por um *material*, dado na intuição²⁰⁸. Esse material, nesse caso, seriam os objetos, os discursos, os escritos e, inclusive, a dama enquanto objeto. A coisa, ou ainda, a dama enquanto objeto (e não como sujeito) não produz representação (ao sujeito ajuizante). Assim, não poderiam mesmo ter espírito (em sentido estético). De forma similar, por exemplo, uma coisa não é *sublime*, e sim o uso que as faculdades mentais do sujeito ajuizante (ou ainda das faculdades do ânimo/faculdades da alma) fazem do que se apresenta é *sublime*, mas o *dito comum* acostumou-se a atribuir sublimidade a coisas. Concedida essa licença, no mesmo sentido sugiro que a apresentação dessa coisa (ou mesmo da pessoa, da mulher mencionada) pode não despertar o *movimento*²⁰⁹ do ânimo inerente à vivificação

²⁰⁷ "O espírito como princípio da vida? Sob a pressão dos milênios de associação entre essas noções igualmente obscuras, muitos dos leitores imediatos de Kant foram levados a aproximar o conceito estético de espírito do conceito biológico de vida, como foi o caso de Schiller, de Goethe, e mesmo de Fichte em certo momento. Essa aproximação culminaria na filosofia da natureza e da identidade de Schelling, na qual é difícil manter ainda alguma distinção entre espírito e vida. Diferenciar o espírito da vida será, em seguida, um dos itens capitais do programa hegeliano." (BECKENKAMP, Joãozinho. *Tinha Kant um conceito de espírito? O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 1, n. 32, dec. 2012, p. 226).

²⁰⁸ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 159.

²⁰⁹ Apesar de longo, considero oportuno citar esse comentário de Beckenkamp que remete à discussão em termos de *contexto do debate* à época de Kant, isso não chegarei a abordar nessa tese, a não ser de forma indireta: "encontramos no entanto de Kant ainda a primeira recepção de Hume, em cuja filosofia a vivacidade (*vivacity* ou *liveliness*) das ideias desempenha uma função essencial (por exemplo, na explicação da crença); a vivacidade de uma impressão ou de uma ideia é entendida por Hume como força ou violência de sua ação sobre a mente. Do lado racionalista, caberia mencionar também a força viva (*vis viva*) de Leibniz, objeto do primeiro estudo de Kant, ainda nos anos 1740; noções de vivacidade em sentido figurado fazem parte do vocabulário da época, marcada pela transição do mecanicismo restritivo do século XVII para uma compreensão mais dinâmica, ou seja, do movimento e forças meramente externos ao movimento e forças internos. 'Vivo' neste contexto nada mais significa do que dotado de uma força própria ou interna" (BECKENKAMP, Joãozinho. *Tinha*

desse caso mencionado, que é relacionado ao aprazimento no belo (a espécie de prazer inerente ao comprazimento no belo é o aprazimento - *o belo apraz*). Logo, pode não parecer despropósito tal uso do termo *espírito* nesse contexto. O sentido estético do termo *espírito* em sua formulação mais técnica é mencionado por Kant em termos de “o princípio vivificante no ânimo”²¹⁰, expressão destacada por Rohden e utilizada no citado para uma tentativa de distinção em Kant de espírito, de alma e de ânimo.

O *espírito* definido como o *princípio vivificante do ânimo* aparece nesses termos além de na *KU* também na *Antropologia*. Em ambos os momentos citados, no entanto, saliento que o contexto menciona o *ser humano* e de acordo com a teoria kantiana não poderia ser diferente. Na *Antropologia* o faz textualmente: “espírito é o princípio *vivificante* no ser humano”²¹¹. Na *KU* o faz de forma indireta, mencionando a validade a um sentido estético, que, como nos diz também a *KU*, não é válido aos animais irracionais²¹². Na *KU* Kant define o sentido estético de *espírito* como sendo “o princípio vivificante no ânimo [*Gemüthe*]. Aquilo [...] pelo qual este princípio vivifica a alma [*Seele*] [...] é o que, conforme a fins, põe em movimento as forças do ânimo [*Gemüthskräfte*]” [...] em um jogo”²¹³.

Essa definição de *espírito*, saliento, *em sentido estético*, chama-me a atenção em especial tendo-se em vista a compreensão de alma que abordo nessa tese como um princípio imaterial que *anima* a matéria. Mas, aqui, o *espírito* é abordado como um princípio imaterial que *vivifica* a alma, o que é digno de nota. Antes de retomar sobre a definição mencionada de espírito, cito ainda a sequência do excerto: “este princípio [...] é [...] a faculdade da apresentação de *idéias estéticas*”²¹⁴. Ideia estética é definida em termos de uma “representação da faculdade de imaginação que dá muito a pensar, sem que, contudo, qualquer pensamento determinado, isto é, *conceito*, possa ser-lhe adequado”²¹⁵. Isso importa especialmente nessa discussão da tese, como

Kant um conceito de espírito? *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 1, n. 32, dec. 2012, p. 227).

²¹⁰ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 159.

²¹¹ KANT, I. *Anth*. Trad. 2006, p. 122.

²¹² Cf. KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 54.

²¹³ KANT, I. *KU*. AA, 05: 313. Trad. 2010, p. 159.

²¹⁴ KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 159.

²¹⁵ KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 159. Segundo Beckenkamp, “como razão e imaginação se relacionam na produção de ideias estéticas, isto não foi

se retomará mais adiante, tendo-se em vista a relação entre *sentimento de vida* como espécies de *sentimento de prazer* (e de desprazer) e representações. Retomando a definição limitada ao ser humano enquanto animal racional, saliento, ainda, a título de provocação, uma possibilidade de relação entre uma perspectiva *conforme a fins* e a *vivificação*. Além disso, tal definição pode nos trazer um problema adicional para a compreensão do que aí é dito, uma vez que o ânimo ou ainda a alma está sendo aqui abordada como um *ser espiritual* e o *espírito vivificaria a alma*, ou ainda, *poria em movimento as forças do ânimo*. Seria a natureza da alma que a vivifica? Sugiro aqui que, aceitando a ressalva de Kant já mencionada de que esse é apenas um dos sentidos para o termo *espírito*, esse *uso* ou ainda *o sentido estético* mencionado pode ser considerado diverso da perspectiva abordada, por exemplo, majoritariamente nos *Sonhos*, a saber, como a *natureza de seres imateriais, possuidores de razão*, apesar de permanecer "incerto até mesmo se uma tal espécie de seres [...] é de todo possível"²¹⁶.

Não só no período pré-Crítico, também no período Crítico temos a consideração da alma como uma substância imaterial. Na *Metafísica dos Costumes*, a alma é tida como uma "substância que nele [no homem] habita, distinta do corpo e que possui a faculdade de pensar independente desse, isto é, enquanto substância espiritual [*geistige Substanz*]"²¹⁷. Kant, no entanto, salienta que "uma tal demonstração nunca foi feita"²¹⁸.

Ainda na *Metafísica dos Costumes*, lê-se uma das mais conhecidas definições de vida em Kant: "a faculdade de um ser de agir conforme suas representações chama-se *vida*"²¹⁹, passagem sobre a qual Lebrun menciona: "será sempre essa a definição kantiana de vida"²²⁰. Nesse sentido, faz-se salutar o debate anterior que já colocou algumas nuances da possibilidade de atribuição também às criaturas da

explicitado por Kant" (BECKENKAMP, Joãozinho. *Tinha Kant um conceito de espírito? O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 1, n. 32, dec. 2012, p. 229).

²¹⁶ KANT, I. *TG*. Trad. 2005 p. 149.

²¹⁷ KANT, I. *MS*. Trad. 2013, p. 309.

²¹⁸ KANT, I. *TG*. Trad. 2005 p. 152.

²¹⁹ KANT, I. *MS*. Trad. 2013, p. 22. No original, se lê: "Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das Leben" (KANT, I. *MS*. AA 06: 211.08-09).

²²⁰ LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 338.

consideração da capacidade de agirem segundo representações²²¹. Nesse sentido, encontramos no mesmo texto um esclarecimento quanto a isso: "o arbítrio [*Willkür*] que pode ser determinado pela *razão pura*, chama-se livre-arbítrio. O que só é determinável pela *inclinação* (impulso sensível, *stimulus*) seria arbítrio animal (*arbitrium brutum*)"²²².

Apesar de o contexto do excerto remeter ao item nomeado "Da relação das faculdades do *ânimo humano* com as *leis morais*" (ou seja, Kant não está aqui preocupado com os animais irracionais), penso que tal definição de *vida* pode ser estendida também aos animais irracionais. Essa distinção entre livre-arbítrio e arbítrio animal permite que ainda se considere a hipótese de vinculação do arbítrio com a alma, ou, ainda, a hipótese de um princípio imaterial que *anima* a criatura, em acordo com a definição de vida mencionada, sem que esse princípio imaterial seja de natureza espiritual (ou seja, dotado de razão). O pressuposto do *arbítrio* não faz com que seja necessário um *uso* da razão para se falar em termos de vida.

Retornando à definição de vida, importa lembrar que a *KU* nos diz que todas as representações podem "estar ligadas subjetivamente a deleite ou dor, por imperceptíveis que ambas sejam (porque elas em suma afetam o sentimento da vida [...])"²²³. Assim, ao abordar a vida como "a faculdade de um ser de agir conforme suas representações"²²⁴, pode-se sugerir que tal ação é uma capacidade da *alma* de determinar suas forças para mudar o estado no qual se encontra (no caso do desprazer) ou fruí-lo (no caso do prazer). Tal determinação seguiria um critério que, por hora, mais não me é ocasião de aprofundar. Menciono, no entanto, que tal determinação das forças possui por princípio o *arbítrio*, ou, ainda, a *faculdade de apetição*. Entendo aqui que se referir ao *arbítrio* como *princípio* pode ser entendido de forma similar com a consideração de que as retas são princípios do triângulo, mas não sua causa²²⁵, uma vez que a causa deve sempre repousar numa substância.

²²¹ No entanto, vale ressaltar que, "a despeito de todos os seres vivos serem capazes de agir segundo representações, somente o homem, como ser racional, age segundo a representação de leis" (GIANNOTTI, José Arthur. Kant e o espaço da história universal. In: KANT, I. TERRA, Ricardo (org.). *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 162.

²²² KANT, I. *MS*. Trad. 2013, p. 20.

²²³ KANT, I. *KU*, Trad. 2010, p. 124.

²²⁴ KANT, I. *MS*. Trad. 2013, p. 22.

²²⁵ Cf. KANT, I. *V-Met-L2/Pöhlitz*. Trad. 2005, p. 80.

As representações provocam um posicionamento de atividade ou passividade da alma, de acordo com o modo com que a alma é afetada pelas representações. Considero, assim, que a capacidade de ação mediante as representações que perpassa pela conceitualização de vida é a capacidade da alma de determinar as suas forças no sentido de manter um estado, que no corpo é sentido como prazer e rejeitar esse estado, atividade essa da alma que no corpo é sentida como desprazer, num constante *jogo* entre prazer e desprazer. É nesse sentido que entendo a *vida* como uma *faculdade* ou *capacidade* de ação. Seria essa a ação conforme as representações.

Após a definição de vida mencionada na Introdução à *Metafísica dos Costumes*, o filósofo acrescenta que ao desejo (*Begehren*) do objeto está unido o *sentimento* de prazer e desprazer, mas que pode haver prazer e desprazer não unido ao desejo de um objeto, que seria o caso dos juízos estéticos de gosto. O sentimento de prazer e desprazer também não seria necessariamente precedente ao desejo, isso se podendo dar no caso do agradável, mas não no caso do bom em si, no qual o sentimento é uma consequência não visada²²⁶. Aqui estaria delineado, a meu entender, tanto uma definição de vida quanto os três modos do sentimento de vida possíveis, conforme pretendo explicitar no próximo Capítulo.

Disso saliento a compreensão de que o animal (racional e irracional) *sente* prazer ou desprazer com uma representação. Em seu nível mais básico, não livre, o desejo do animal é em manter um estado presente se este lhe é *sentido* como agradável. Sua aversão ao estado presente, no qual se encontra, é se esse estado presente é *sentido* como um desprazer e ele fica à mercê desse jogo. A vida pode ser entendida, assim, como uma *ação* (determinação das forças) ou ainda, pode se falar em termos de *atividade* de acordo com esse desejo ou aversão do estado presente, desejo ou aversão esse *sentido* em referência ao prazer ou o desprazer que uma representação provoca no animal. As representações “afetam o sentimento da vida e nenhuma, enquanto modificação do sujeito, pode ser-lhes indiferente”²²⁷. A alma reage a elas para mantê-las ou dispersá-las. Nessa perspectiva, é que as representações estariam relacionadas ao prazer e ao desprazer.

Segundo Kant, “se buscamos a causa de uma mudança qualquer da matéria na vida, temos logo de a procurar numa outra substância

²²⁶ Cf. KANT, I. *MS*. Trad. 2013, p. 22 – 26, bem como o §2 da *KU* em KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 49 – 50.

²²⁷ KANT, I. *KU*, B 129, trad. 2010, p. 124.

diferente da matéria, embora com ela conexas²²⁸. Assim, já está dito que essa *capacidade* deve ser buscada para além da corporalidade do animal. Aquilo que seria o responsável pelo movimento de manter ou rejeitar um estado não é o próprio corpo, apesar de essa ação ser concretizada no corpo. Nesse sentido, os “fundamentos de determinação e ações não pertencem às representações dos sentidos externos em por conseguinte, também não às determinações da matéria enquanto matéria²²⁹”. São fundamentos de determinação e ações dessa substância imaterial, mas, que estão relacionadas, no entanto, com a matéria, ou ainda, com o corpo do animal, uma vez que todo o prazer e dor são sentidos no corpo do animal²³⁰. Nessa perspectiva, essa outra substância diferente da matéria é que teria a capacidade de se determinar à mudança por meio do desejo, como princípio interno, ou seja, somente se poderia pressupor vida na matéria se pressuposta também uma substância imaterial relacionada a ela, uma vez que “toda a matéria enquanto tal é desprovida de vida²³¹”.

No *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, de 1786, há uma abordagem de *vida* que comentadores como o professor Leonel Ribeiro dos Santos destacam como sendo "uma das mais explícitas definições que o filósofo deu da vida, no conjunto de seus escritos"²³², a qual, no entanto, já mencionei, em alguma medida, em seção anterior. Cito um excerto mais completo:

Vida chama-se o poder [*Vermögen*] de uma *substância* para se determinar a agir a partir de um princípio, <o poder> de uma *substância finita* para se determinar para a mudança, e de uma *substância material* para se determinar ao movimento ou ao repouso como mudança do seu

²²⁸ KANT, I. *MAN.* AA, 04: 544: 17-19 / KANT, I. *MAN.* Trad. 2004, p. 83-84.

²²⁹ KANT, I. Tradução: Leonel Ribeiro dos Santos. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 45/6. KANT, I. *MAN.* AA, 04: 544: 14-16 / KANT, I. *MAN.* Trad. 2004 (Cambridge Edition), p. 83.

²³⁰ Cf. KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 179.

²³¹ KANT, I. Tradução: Leonel Ribeiro dos Santos. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 45/6. KANT, I. *MAN.* AA, 04: 544: 16 / KANT, I. *MAN.* Trad. 2004, p. 83.

²³² SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 45.

estado. Ora, nós não conhecemos nenhum outro princípio de uma substância para mudar o seu estado, a não ser o *desejar* e, em geral, nenhuma outra atividade a não ser o *pensar* com o que dele depende, o *sentimento* do prazer ou desprazer e o *desejo* ou *querer*.²³³

Entendida nesses termos, não vejo diferença essencial de demais definições de vida que encontramos em Kant. Como já abordado, entre as principais pode-se considerar as seguintes: a "*vida repousa sobre a capacidade interna de se determinar a si mesma segundo o arbítrio*"²³⁴, é a "*faculdade de um ente de agir segundo leis da faculdade de apetição*"²³⁵, é "*a faculdade de uma substância para se determinar a agir a partir de um princípio*"²³⁶ (desejar), de "*se determinar para a mudança*"²³⁷, de "*se determinar ao movimento ou ao repouso como mudança*"²³⁸.

Um ponto que quero chamar a atenção aqui é referente a uma divergência de minha interpretação dessas passagens com relação a outros comentadores, como Molina e Rohden. Entendo, no entanto, que tal divergência não é essencial. Entendo que Kant distingue a vida da faculdade de apetição e chega a citar, ao menos umas poucas vezes, junto com a definição de vida, também uma definição de apetição e, inclusive, uma definição de prazer, em uma frase antes ou em uma frase depois. A vida está relacionada com a faculdade de apetição, mas não se confunde com ela. A questão pode ser sutil, mas *determinar as forças e ser causa da efetividade dos objetos* talvez sejam distintos. Não o fossem, talvez Kant não teria se dado ao trabalho de conceitualizar

²³³ KANT, I. Tradução: Leonel Ribeiro dos Santos. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 45/6. / KANT, I. *MAN*. Trad. 2004 (Cambridge Edition), p. 83.

²³⁴ KANT, I. *TG*. Trad. 2005, p. 156 (nota).

²³⁵ KANT, I. *KpV*. Trad. 2003, p. 29 (KANT, I. *KpV*. AA 05: 9 n.).

²³⁶ KANT, I. Tradução: Leonel Ribeiro dos Santos. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 45/6. / KANT, I. *MAN*. Trad. 2004 (Cambridge Edition), p. 83.

²³⁷ KANT, I. Trad. de Leonel Ribeiro dos Santos. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 45/6. / KANT, I. *MAN*. Trad. 2004 (Cambridge Edition), p. 83.

²³⁸ KANT, I. Tradução: Leonel Ribeiro dos Santos. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 45/6. / KANT, I. *MAN*. Trad. 2004 (Cambridge Edition), p. 83.

ambas as funções, uma seguida da outra, de forma explícita, ao menos duas vezes (*KpV* e *MS*).

Comentarei sob essa perspectiva a passagem da *MS*, por entender que a da *KpV* sobre a definição de vida comumente referenciada é incompleta, conforme explicarei mais adiante ainda nesta tese, mas não nessa seção. Na *MS* se lê: "a faculdade de apetição é a faculdade de, por meio de suas representações, ser causa dos objetos dessas representações. A faculdade de um ser de agir conforme suas representações chama-se vida"²³⁹. Quanto a agir conforme a representações, a ação é a *determinação das forças*. A representação pode ser sentida como prazer ou como desprazer. A apetição estaria relacionada com o prazer. A aversão estaria relacionada com o desprazer. A ação, como determinação das forças por parte da alma pode ser simplesmente uma determinação das forças no sentido de manter o estado prazeroso e ou de determinar as forças em perspectiva contrária ao presente estado, mas isso talvez não implique necessariamente em causar o objeto apetecido, o qual nem se saberia necessariamente qual é. Em caso de desprazer, a alma determinaria suas forças para sair daquele estado, mesmo que não saiba para qual estado irá, ou o que se seguirá dessa determinação das forças. A diferença entre a definição de vida e a de faculdade de apetição mencionada pode até não parecer significativa, mas foi suficiente para Kant se dar ao trabalho de anotar de forma diversa as duas definições.

Entendo que o *prazer* possa ser entendido como *o sentimento a partir do qual se mantém ou se rejeita um estado presente*, seria *o modo como o sujeito é afetado por uma representação*²⁴⁰, independe da origem dessa representação, mas que não diz nada do objeto. O prazer e o desprazer, assim, seriam modos de sentir e a partir disso se determinariam forças, na perspectiva de aceitar ou recusar a representação presente, essa é a forma com que o sujeito *sente* uma representação, subjetivamente falando. Essas determinações das forças como *posicionamentos* da alma diante de uma representação só podem estar *presentes* quando *há* representações. No corpo, o efeito se faz notar como prazer e desprazer, mas o objeto em contato direto com o corpo não tem só por isso condições de ser *sentido* como prazeroso ou como desprazeroso, sem que a alma sinta e, desse modo, deixe o corpo

²³⁹ KANT, I. *MS*. Trad. 2013, p. 22. No original, se lê: "Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das Leben" (KANT, I. *MS*. AA 06: 211.08-09).

²⁴⁰ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 48.

material notar pelo efeito que conhecemos por prazer e desprazer, que é sempre sensação corporal, animal, mas que, a rigor, é uma determinação da alma de suas forças para manter um estado ou recusá-lo. A alma reage a uma representação, de modo que o sujeito sinta como prazeroso ou desprazeroso aquele estado presente e aí busque (o corpo) reagir ou manter o estado presente.

Uma das capacidades básicas da alma é a de sentir. É a alma, e não o corpo, a causa a partir de um critério para a consideração de um objeto específico como prazeroso e não desprazeroso. Mas há de haver uma regra, um critério para que o princípio imaterial impulse um efeito que se perceberá no corpo como um prazer ou como um desprazer diante de uma representação. O prazer em objetos não é dado sem uma regra, que deve ser buscada, suspeito, em relação à *força formadora*. O efeito, ou ainda, o movimento se dá no corpo material. Assim o sujeito sente prazer (ou desprazer) com uma representação. Todo prazer, assim, está vinculado a representações. Outra questão, talvez mais apropriada a essa discussão, essa sim pode apropriadamente ser colocada em termos kantianos: "por que a vida apraz e ausência de vida desapraz?"²⁴¹ A resposta a essa formulação seria: "visto que o comprazimento é o fundamento das apetições e atividades, assim ele é a direção das forças e a prática da vida mesma"²⁴².

No §60 da *Antropologia*, Kant menciona que "a vida [do animal] é, como também já haviam notado os médicos, um jogo contínuo de antagonismo"²⁴³, antagonismo esse entre deleite e dor, ou, ainda, prazer e desprazer. Essa passagem apresenta a concepção de *jogo (Spiel)*. Kant entende o *jogo* como uma "ocupação que é agradável por si própria"²⁴⁴ e não pela sua finalidade. Kant chega a mencionar que entre jogadores (em se tratando de jogo de sorte), pensa-se que um está a jogar contra o outro, "porém, na realidade, é a natureza que joga com ambos"²⁴⁵, pois o entreter em si, a simples cambiante alternância de sensações promove o sentimento de vida, para além do resultado final do jogo²⁴⁶. Já com relação ao jogo com ideias estéticas, haveria um entreter das faculdades

²⁴¹ KANT, I. *Refl.* 571. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez.

²⁴² KANT, I. *Refl.* 571. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez.

²⁴³ KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 128.

²⁴⁴ KANT, I. *KU.* Trad. 2010, p. 150.

²⁴⁵ KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 172.

²⁴⁶ Cf. KANT, I. *KU.* Trad. 2010, p. 176.

da alma (razão, entendimento, imaginação), que são *postas em jogo* pelas *representações*²⁴⁷. Nesse jogo, haveria uma harmonia entre as faculdades, ou seja, quando uma das faculdades não determina as demais, seja por uma ideia ou um conceito. Assim, elas permanecem em um jogo *livre e indeterminado*, jogo esse que é condição indispensável para os juízos estéticos de gosto. Durante tal jogo, haveria uma promoção do *sentimento de vida*.

Kant nega a possibilidade de sentirmos *a vida*, uma vez que ela seria uma *ação* de uma *substância imaterial*, apesar de relacionada necessariamente com a matéria, mas sugere que nos é possível *sentirmo-nos vivos*: “não sentimos a própria vida, porém [sentimos], a sua promoção ou obstáculo”²⁴⁸. A *vida* se ocuparia da alternância entre prazer e desprazer, e entre desprazer e prazer, isso é o que se pode sentir da vida. A *promoção* da vida possível de ser sentida consiste na própria alternância, e não somente na concretização da ação de mudar de um possível estado de desprazer para um estado de prazer. Segundo Kant, “a relação das representações com as forças ativas do sujeito, para manter ou produzir a mesma representação, é o sentimento de prazer”²⁴⁹. A vida, ocupada entre a alternância do desprazer para o prazer e do prazer para o desprazer não implica a capacidade de o sujeito *realizar* o objeto do prazer, tão somente a capacidade (original da alma)²⁵⁰ de *sentir* e, a partir disso, rejeitar ou manter uma representação, de acordo com esse sentir. Segundo Kant, “a relação com a força ativa para realizar o objeto do prazer <é> a faculdade de apetição”²⁵¹.

²⁴⁷ “As faculdades de conhecimento, que por meio dessa representação são postas em jogo, estão em um livre jogo, porque nenhum conceito determinado limita-as a uma regra de conhecimento particular. Portanto, o estado de ânimo nessa representação tem que ser o de um sentimento de jogo livre das faculdades de representação em uma representação dada para um conhecimento em geral” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 62).

²⁴⁸ KANT, I. *Refl.* 561. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez. No original se lê: “Das Leben selbst fühlen wir nicht, sondern die Beforderung oder Hindernis desselben” (KANT, I. *Refl.* AA 15: 244.03-04).

²⁴⁹ KANT, I. *Refl.* 556. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez. No original se lê: “Das Verhältnis der Vorstellungen zu den thatigen Kräften des subjects, um dieselbe Vorstellung zu erhalten oder hervorzubringen, ist das Gefühl der Lust” (KANT, I. *Refl.* AA 15: 241.14-16).

²⁵⁰ Cf. *Refl.* 158a (KANT, I. *Ref.* AA. 15: 57. 04-19).

²⁵¹ KANT, I. *Refl.* 556. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez. No original se lê: “Das Verhältnis zur thatigen Kraft, um das object der

Ainda, o que deleita não seria o “que promove o sentimento da vida. A dor também o promove, mas nela se trata de um sentimento do obstáculo da vida”²⁵². Nessa perspectiva, a dor (ou, ainda, o desprazer) tem uma função importante na ação da qual se ocupa a vida. Na *Antropologia*, Kant menciona que “a dor é o estímulo da atividade e nesta sentimos primeiramente nossa vida; sem ela haveria ausência de vida”²⁵³. O estado de dor serviria como um estímulo (agulhão, *acicate*, *Stachel*) à atividade de buscar sair desse estado.²⁵⁴

Reiterando a consideração já abordada de que não se poderia sentir a vida, *apenas sua promoção ou obstáculo*²⁵⁵ que se dá em um constante *jogo*, cuja atividade (da alma) ocupa a vida, saliento o início do §61 da *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, no qual Kant sugere: “sentir-se vivo, deleitar-se, não é, portanto, senão sentir-se continuamente impelido a sair do estado presente (que, portanto, deve ser uma dor que retorna com igual continuidade)”²⁵⁶. Sentir dor, ou ainda, sentir desprazer impeliria o animal (racional e irracional) a buscar sair do estado no qual se encontra, para além de saber de antemão em qual estado ingressaria. Sentir deleite, ou ainda, prazer, estimularia o animal a conservar seu estado atual, o que, contudo, não consegue fazê-lo durar, pois o sentimento de desprazer retorna constantemente.²⁵⁷

Lust zu actuiren, das Begehrungsvermögen” (KANT, I. *Refl.* AA 15: 241.16-17).

²⁵² KANT, I. *Refl.* 582. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez.

²⁵³ KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 128.

²⁵⁴ [...] “a natureza pôs a dor no ser humano como um estímulo para a atividade” (KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 132).

²⁵⁵ KANT, I. *Refl.* 561. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez. No original se lê: “Das Leben selbst fühlen wir nicht, sondern die Beforderung oder Hindernis desselben” (KANT, I. *Refl.* AA 15: 244.03-04).

²⁵⁶ KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 130.

²⁵⁷ KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 128.

CAPÍTULO 2. O SENTIMENTO DE VIDA

Considerando o objetivo geral desta tese, ou seja, esclarecer quais são as possibilidades de um animal (racional e irracional) sentir-se vivo de acordo com o uso por parte de Kant da expressão correspondente a *sentimento de vida*²⁵⁸, neste Capítulo, abordarei o que seria esse *sentir-se vivo*, ou ainda, o *sentimento de vida*.

Minha hipótese é a de que há três *modos* de sentimento de vida correspondentes aos casos do agradável (deleite), dos juízos estéticos (o aprazimento no belo e a comoção no sublime) e do bom (estima ou aprovação). Com isso, saliento a necessidade de um vínculo entre “*sentimento de vida*” e “*prazer e desprazer*”. Considero, assim, não ser possível falar em Kant de nenhum *modo* de *sentimento de vida* que não esteja associado a alguma das espécies de prazer e desprazer.

Para fundamentar minha hipótese, procederei a uma exposição e análise de utilizações da expressão *sentimento de vida* na obra de Kant para, a partir disso, considerar alguns pressupostos de tal expressão em seu uso que são esclarecidos com passagens das *Reflexões*. Visando a melhor examinar o uso da expressão mencionada, analiso, também, mesmo que brevemente, o uso de outros termos como *Vitalempfindung* (*sensação vital - sensus vagus*) e *sensação orgânica* (*Organempfindung - sensus fixus*).

Após essa discussão, a questão que coloco como foco da abordagem à luz do que até então tenha sido dito é a de pensar o *sentimento de vida* em seus três modos distintos em relação com um debate em uma perspectiva integral de ser humano, ou, ainda, um reconciliar da animalidade com as demais perspectivas do homem. Em

²⁵⁸ Kant utiliza o termo *Lebensgefühl* em momentos como na *Crítica da Faculdade do Juízo*, no *O Conflito das Faculdades*, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, nas *Reflexões sobre Lógica* (Refl. 2382) e no *Opus postumum*. Utiliza também *Gefühl des Lebens*, que aparece nas *Reflexões* (em suas *Notas para o curso de Antropologia da década de 70* que correspondem às que vão da 1482 à 1502 – em *Reflexões* como as 1483, 1488 e 1503 - e também em *Reflexões sobre Antropologia* que correspondem às que vão da 158a à 1481 – como nas *Reflexões* 565, 567, 570, 582, 587, 824 e 867), na *Antropologia* (no §86) e na *Crítica da Faculdade do Juízo* (no §29). Além disso, Kant utiliza outras variações da expressão ou ainda especificações da conotação dessa expressão que interessam diretamente ao presente objeto de pesquisa, como por exemplo, na *Reflexão* 824, a qual aborda “*das Gefühl des geistigen Lebens*” (o sentimento da vida espiritual) que entendo ser um dos três modos do *sentimento de vida*.

especial, como em geral se costuma priorizar em Kant a direção do que abordarei nessa tese como o modo de sentimento de vida espiritual, do homem no pleno uso de sua razão, pretendo aqui dar mais espaço ao sentimento de vida animal, mesmo no homem como ser racional, e de uma conciliação possível dessa perspectiva para com o *plano oculto da natureza*.

2.1 ALGUNS USOS DA EXPRESSÃO *SENTIMENTO DE VIDA*

Como já mencionado, podemos sentir a promoção e a inibição das forças vitais, no corpo, ou, ainda, um *sentimento de vida* (*Lebensgefühl / Gefühl des Lebens*). Para iniciar essa discussão, abordo uma conceitualização possível de sentimento (*Gefühl*) e de sensação (*Empfindung*), tendo em vista uma distinção entre *sentimento de vida* e *sensação vital* (*Vitalempfindung*), para depois expor alguns dos usos da expressão *sentimento de vida*, tendo em vista iniciar uma problematização no que concerne a *sentidos* possíveis desse termo.

Na *KU* Kant chama de *sensação subjetiva* ou ainda de *sentimento* “aquilo que sempre tem de permanecer simplesmente subjetivo, e que absolutamente não pode constituir nenhuma representação de um objeto”²⁵⁹, não dando a conhecer nada no objeto, referindo-se somente ao modo com que o objeto afeta o sujeito, sob a perspectiva do prazer e do desprazer. Já a *sensação* (objetiva) seria “uma representação objetiva dos sentidos”²⁶⁰, entendida como determinação do objeto, em uma perspectiva epistêmica. No §15 da *Anth* Kant menciona uma divisão dos *sentidos* entre *sentido externo* e *sentido interno*²⁶¹, em que, “o primeiro é aquele em que o corpo humano é afetado pelas coisas corporais, o segundo, aquele em que é afetado pelo ânimo”²⁶². Dessa abordagem me interessa destacar em especial que tanto o *sentido externo* quanto o *sentido interno* são distintos do *sentimento de prazer e desprazer*, que Kant relaciona com o que chama de *sentido interior*, tratado em termos de “receptividade do sujeito, de ser determinado por certas representações para a manutenção ou rejeição do estado dessas representações”²⁶³, ou, ainda, *sentimento*. Dos termos *sentimento de vida* e *sensação vital* talvez possam-se dizer de antemão que parecem se

²⁵⁹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 51.

²⁶⁰ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 51.

²⁶¹ Sobre essa questão cf. também §24 da *KrV*.

²⁶² KANT, I. *Anth*. Trad. 2006, p. 52.

²⁶³ KANT, I. *Anth*. Trad. 2006, p. 52.

referir o primeiro à forma com que a vida *afeta* o sujeito sob a perspectiva do *prazer e desprazer* e, o segundo, à forma com que o sujeito percebe objetivamente a vida, o que é uma perspectiva que penso extrapolar os limites da abordagem, considerando a vida não mais em termos de *como se*.

Kant, no §16 da *Antropologia*, divide o grupo das *sensações corporais* (*Körporempfindung*) em dois: opõe à *sensação vital* (*sensus vagus*) a *sensação orgânica* (*sensus fixus*), sendo o primeiro concernente a quando todo o sistema nervoso é afetado e o segundo quando apenas o sistema nervoso de parte do corpo é afetado, ou, ainda, o corpo como um todo em oposição a apenas parte dele, sendo afetado pela sensação. Kant, ao exemplificar a *sensação vital*, menciona: “a sensação de *calor e frio*, mesmo aquela que é suscitada pelo ânimo <*Gemüth*> (por exemplo, pela esperança ou pelo temor [...]), pertencem ao sentido vital <*Vitalsinn*>”²⁶⁴. Na sequência, inclui também nesse grupo “o estremecimento (*calafrio, Schauer*) que percorre o ser humano com a mera representação do sublime”²⁶⁵. A menção ao caso do *sublime* nessa abordagem pode causar certo estranhamento em decorrência da abordagem contemplar a discussão referente a uma *sensação* e não a um *sentimento* e, como abordarei, o prazer e o desprazer relacionados ao caso do sublime concernem ao *sentimento de vida (humana)*. Com isso em vista, poder-se-ia sugerir aqui que o *sentimento de vida* inerente ao sublime se dá somente após uma superação do estremecimento despertado pelo que se apresenta absolutamente grande ou poderoso na natureza. Nessa superação, encontramos uma faculdade cujo poder é superior ao da natureza que ameaça o sujeito ajuizante. Para o comprazimento inerente ao sublime, há a necessidade de superação do estremecimento inicial despertado pelo objeto da natureza. Nessa perspectiva, poder-se-ia sugerir que, a rigor, enquanto reconhecimento do que se apresenta, o *estremecimento* do qual fala o excerto pode ser entendido como uma *sensação interna*, mas não como um *sentimento* (de prazer nem de desprazer que, com relação ao *sentido*, Kant havia relacionado no §15 da *Antropologia* à *sensação interior*), tratando-se de uma *sensação interna*, como *consciência de nossa atividade* com relação à *sensação externa* do objeto da natureza que desperta o ajuizamento. Na *Reflexão 230*, Kant menciona que “só temos sensações internas enquanto nos tornamos conscientes de nossas dores e atividades

²⁶⁴ KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 53.

²⁶⁵ KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 53.

com respeito às <sensações> externas”²⁶⁶. Nessa mesma perspectiva, o calor, o frio, não seriam *sentimentos*. Quando tenho consciência de uma ação sofrida em meu corpo, isso está no campo da intuição, como o calor, o frio, que podem ser prazerosos ou desprazerosos, mas não constituem de pronto nenhum sentimento de *prazer e de desprazer*, que, ademais, compreendem o único sentimento possível²⁶⁷, sendo o calor, o frio, a dor, o estremecimento apenas sensações. Conforme menciona a *Reflexão 558*, “não é indiferente dizer: que eu sofro ou: meu corpo sofre. O último: intuição, não sentimento”²⁶⁸.

Para além dessa abordagem possível, Matias Orño também estranha, nessa passagem do §16 da *Antropologia*, a menção ao sublime. Uma vez que Kant havia distinguido no §15 entre o sentido interno, o sentido externo e o sentido interior, reservando somente ao último a relação com o *sentimento* de prazer e desprazer, Orño sugere então, como forma de compreender essa passagem, que *a sensação vital* pode ser ocasionada tanto pelo sentido interno quanto pelo sentido externo ou mesmo pelo sentido interior²⁶⁹. Considero equivocada essa interpretação. Entendo que nesse parágrafo Kant está dividindo a sensação corporal acima de tudo entre aquelas provenientes do *sentimento de vida* e aquelas sensações corporais que são provenientes dos *sentidos* (me refiro aqui aos cinco sentidos: tato, visão, audição, paladar e olfato). Kant menciona uma espécie de sensação relacionada ao prazer e ao desprazer, que seria o sentido interior. Para melhor compreender essa abordagem, opto por esclarecer o que se *sente da vida*, o que remete à noção de *sentir (fühlen)*.

O problema se coloca agora em termos de o que se *sente* ao *sentir-se* vivo, se estaria relacionado mais à fruição do sentimento ou mais à perspectiva objetiva (epistêmica) da sensação. Conforme já citado, para Kant nós “não sentimos a vida mesma, porém, <sentimos> a sua promoção ou obstáculo”²⁷⁰. A promoção e o obstáculo à vida seriam

²⁶⁶ KANT, I. *Refl.* 230. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez.

²⁶⁷ “Nós só temos um sentimento, mas diversas sensações” (KANT, I. *Refl.* 606. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez).

²⁶⁸ KANT, I. *Refl.* 558. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez.

²⁶⁹ OROÑO, Matías. *Cuerpo, mente y espíritu en el enfoque crítico acerca de lo sublime*. In: CAIMI, Mario (Org.). *Temas kantianos*. Prometeo Libros, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2014. Pág. 221.

²⁷⁰ KANT, I. *Refl.* 561. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez. No original se lê: “Das Leben selbst fühlen wir nicht, sondern die

relacionados ao sentimento de prazer e de desprazer. Na *Reflexão* 585, Kant menciona que “sentir sua vida e fruí-la não é a mesma coisa”²⁷¹. Nessa perspectiva, entendo que o *sentir* (*fühlen*) está aqui empregado próximo a uma perspectiva da sensação, e não do sentimento. *Fruir a vida* estaria mais relacionado com o *sentimento*, ou seja, com a forma com que o sujeito sente em relação ao prazer. A isso acrescento mais um excerto para completar esse problema presente: “sentimento <*Gefühl*> é a sensação <*Empfindung*> da vida”²⁷².

Para uma compreensão desse último excerto citado, sugiro a interpretação de que, assim como há a possibilidade de um sentimento na sensação (como, por exemplo, o sentimento de prazer e de desprazer proveniente do frio ou do calor), não por isso, mas pode haver também a possibilidade de uma sensação no (ou do) sentimento. Talvez se possa dizer sobre o sentimento de prazer e desprazer e a sensação, inclusive, que se trata de “uma relação ínsita em nós mesmos e, por conseguinte, nesse circuito fechado da subjetividade sentinte, directamente determinada a partir de si e, de si, compreensível, ou seja, verdadeira sempre que ocorra”²⁷³, uma vez que, conforme diz Kant, “a sensação e o sentimento de prazer estão ambos em nós mesmos e a relação é, portanto, determinada e inteligível por si mesma”²⁷⁴.

Não podemos *sentir* (objetivamente) a vida. Podemos *fruir* (ou *sentir* numa perspectiva subjetiva) as promoções e inibições à vida, ou seja, o *sentimento de prazer e desprazer*. Nesse *fruir* das promoções e

Beforderung oder Hindernis desselben” (KANT, I. *Refl.* 561. AA, 15: 244.03-04).

²⁷¹ “Sein Leben fühlen und es genießen ist nicht einerley” (KANT, I. *Refl.* 585. AA, 15: 252.10).

²⁷² “Gefühl ist die Empfindung des Lebens” (KANT, I. *Refl.* 6870. AA, 19: 187.02).

²⁷³ FERREIRA, Manuel J. Carmo. O prazer como expressão do absoluto em Kant. No 2.º Centenário da Crítica do Juízo. In: AA.VV, *Pensar a Cultura Portuguesa: Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa, Colibri/ Dep. de Filosofia da FLUL, 1993, p. 391. Agradeço aqui ao professor Leonel Ribeiro dos Santos por ter me alertado sobre a existência de tal texto, bem como, por ter me disponibilizado incontáveis outras obras digitais e também densos volumes físicos de publicações referentes aos estudos kantianos em Portugal, que me foram, nessa tese, de grande valia.

²⁷⁴ KANT, I. *Refl.* 561. Trad. FERREIRA, Manuel J. Carmo. O prazer como expressão do absoluto em Kant. No 2.º Centenário da Crítica do Juízo. In: AA.VV, *Pensar a Cultura Portuguesa: Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa, Colibri/ Dep. de Filosofia da FLUL, 1993, p. 392.

inibições à vida, no sentimento de prazer e de desprazer, dado a perceber no corpo, pode ser possível uma *sensação* da vida como atividade. Talvez se possa dizer sobre isso que o objeto seria desconhecido, mas a sensação seria conhecida. Não haveria como *sentir* a vida sem o *sentimento* de prazer e desprazer que, por sua vez, só se dá na promoção e inibição à vida, no jogo. Somente por meio do *sentimento* se pode ter uma espécie de *sensação* da vida, limitada, portanto, aos momentos de promoção e inibição da vida. Nessa perspectiva, entendo que no §16 mencionado, Kant divide as sensações corporais entre aquelas sensações advindas do sentimento de vida, sensações essas que ele chama de *sensação vital* e aquelas sensações corporais que são recepções provenientes dos cinco sentidos, de órgãos específicos, que ele chama de *sensação do órgão*.

Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant utiliza a expressão *sentimento de vida* numa passagem cujo contexto é uma discussão sobre a possibilidade de, diante de um mesmo objeto, o sujeito ser capaz de dispor suas faculdades do ânimo tanto em uma perspectiva do juízo do conhecimento (com o entendimento legislando sobre as demais faculdades) quanto em uma perspectiva do juízo estético (enquanto as mesmas faculdades do ânimo se entretêm em um jogo livre e indeterminado, sem que nenhuma delas legisle sobre as demais). Neste segundo caso, “a representação é referida inteiramente ao sujeito e na verdade ao seu sentimento de vida, sob o nome de sentimentos de prazer ou desprazer”²⁷⁵. Ainda segundo Kant, tal faculdade “em nada contribui para o conhecimento”²⁷⁶. Nessa passagem citada, a forma com que é utilizado o termo *sentimento de vida* além de reforçar a distinção entre *sentimento* e *sensação* que citei há pouco, ainda acrescenta para a exposição de um sentido possível de *sentimento de vida* a relação entre *sentimento de vida* e os *sentimentos de prazer* e de *desprazer*, que considero fundamentais nessa discussão. Nesse sentido, reitero que *os obstáculos e promoções* à vida, os quais *têm que ser procurados na ligação da alma com o corpo*, deixam-se perceber pelos sentimentos de prazer e desprazer. Saliento ainda que o prazer e o desprazer podem ser entendidos como aquilo que seria possível *sentir* em relação à vida, uma vez que, considerando a hipótese de que se pode falar em termos de *vida* nos animais, mesmo dentro dessa concepção, *a vida mesma não se sente, apenas se poderia sentir a sua promoção e inibição*²⁷⁷, *sentida no*

²⁷⁵ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 48.

²⁷⁶ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 48.

²⁷⁷ Cf. KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 124.

corpo. Seriam o prazer e o desprazer compatíveis com um *sentir-se vivo*, ou, ainda, com o *sentimento de vida*.

Na terceira parte do *O Conflito das Faculdades (O Conflito da Faculdade Filosófica com a Faculdade de Medicina)*, em um contexto no qual aborda-se a possibilidade de não deixar que um sofrimento corporal domine os pensamentos e ações, menciona Kant:

e visto que nos alegamos mais da vida pelo uso livre que dela se *faz* do que pela sua *fruição*, os trabalhos do espírito podem opor um outro gênero de fomento do sentimento de vida aos estorvos que concernem apenas ao corpo.²⁷⁸

Tendo em vista a correspondência que sustento entre o uso livre da vida e o modo de sentimento de vida concernente à *vida espiritual*, entendo que nessa passagem Kant menciona que o modo de sentimento de vida concernente à *vida espiritual*, o qual compraz no conceito, alegra mais do que um deleite de um modo em geral. Não se trata aqui de o *sentimento atingir diferentemente as diversas partes* (sic!) da alma, como parecem sugerir alguns comentadores, suposto tenham identificado *partes na alma*²⁷⁹. Penso que seria outro modo de fomento de sentimento de vida e que é superior ao modo mais básico de sentimento de vida concernente à *vida animal*, ou seja, quando o agrado ou a dor provém da sensação, como é caso mencionado no excerto, quando diz dos “estorvos que concernem apenas ao corpo”. Na sequência do citado, conclui Kant: “a opressão persistiu em mim, pois a sua causa reside na minha constituição corporal, mas tornei-me senhor

²⁷⁸ KANT, I. *SF*. Trad. 1993, p. 124.

²⁷⁹ Borges, no item VII.3. *As emoções no mapa da alma* (da página 147 à 154) da obra *Razão e Emoção em Kant* fala em termos de *divisões da alma*, também em *partes da alma*, o que talvez possa ser entendido como um uso mais livre dos termos, se aplicados a uma abordagem em Kant. Borges repete essa conotação de *partes da alma* por mais de uma dúzia de vezes em poucas páginas. Aborda *Seele* como sendo a parte passiva da alma e relacionada ao que entendo se referir aos casos do deleite e dor inerentes ao agradável, *Gemüt* como sendo a parte reativa e relacionada com afetos (raiva, tristeza, alegria...) e *Geist* como sendo a parte ativa relacionada a sentimentos morais. Essa compreensão da discussão é ilustrada em um quadro na página 154 da mesma obra. Não aprofundarei aqui uma análise dessa abordagem de Borges. Cf. BORGES, Maria de L. *Razão e emoção em Kant*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2012.

da sua influência sobre os meus pensamentos e acções”²⁸⁰. Saliento que Kant entende que *fruir* a vida e *senti-la* não são a mesma coisa.²⁸¹ O sentimento de vida está pressuposto mesmo durante a dor (quando o ânimo é impelido a abandonar seu estado). Já a fruição da vida pressupõe um prazer, quando o ânimo é impelido a permanecer em seu estado²⁸², e não somente o atenuamento de uma dor.

Na *Antropologia*, Kant sugere que a “parcimônia com o pecúlio de teu sentimento vital te fará realmente mais rico pelo *retardamento* do prazer”²⁸³. Na sequência, o filósofo, segundo entendo, reitera o posicionamento de que o modo de *sentimento de vida* correspondente à liberdade seria superior ao modo de *sentimento de vida* compatível com o deleite e a dor inerente ao *agradável*: “a consciência de ter a fruição em seu poder é [...] mais fecunda e muito mais ampla que toda satisfação [*befriedigt*] dos sentidos”²⁸⁴. Dessa passagem, tem-se a sugestão de compreensão de que os modos de *sentimento de vida* não são necessariamente concordes entre si, de modo que a busca pelo prazer em uma perspectiva de *sentir-se vivo* pode não ser compatível com as outras formas de *sentir-se vivo*.

Mas nem por ser um modo superior o sentimento de vida relacionado à liberdade, ele é o único modo de sentimento de vida, como já se deixou esboçado. No *Opus Postumum*, Kant menciona: “criaturas orgânicas têm não somente uma vida, mas também um sentimento de vida que se exaure pela cópula, e, nos insetos, pela própria inanição”²⁸⁵.

Primeiramente, faço a ressalva de que comentadores recomendam prudência ao se abordar esse texto de Kant identificado como *Opus Postumum*, escrito nos últimos anos de sua vida, cujo título provisório dado por ele seria *Passagem dos primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza para a física*, tendo-se em vista que Kant não teve a oportunidade de concluir essa obra ou mesmo de desenvolver algumas das questões que ali estão presentes em forma de notas, esquemas, versões provisórias de texto, esboços. Não se trata, portanto, de uma redação final, acabada, da qual se poderia esperar uma maior precisão

²⁸⁰ KANT, I. *SF*. Trad. 1993, p. 124.

²⁸¹ Cf. *Refl.* 585.

²⁸² Cf. “Livro segundo – Do sentimento de prazer e desprazer” da *Anth.*

²⁸³ KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 64 (KANT, I. *Anth.* AA, 07: 165. 19-24).

²⁸⁴ KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 64 (KANT, I. *Anth.* AA, 07: 165. 19-24).

²⁸⁵ “Organische Geschöpfe haben nicht allein ein Leben sondern auch ein Lebensgefühl das sich durch die Begattung und bey Insecten durch Erschopfung selbst aufreibt” (KANT, I. *OP*, AA 22: 495. 03-05).

do texto. Não obstante esse fato, as discussões ali presentes são caras a Kant, não se trata de um texto sem importância, sendo reconhecido isso em momentos como nas cartas de setembro e de outubro de 1798 a Christian Garve, na forma com que Kant menciona o texto que o está ocupando, valorizando o que ali é desenvolvido. Contudo, talvez pela não conclusão, o conjunto desse material reunido sob a alcunha de *Opus Postumum* deixa margem para intérpretes debaterem a partir de posicionamentos dos mais variados, no que concerne à função desse projeto no pensamento kantiano.²⁸⁶ De qualquer forma, pesquisadores como Leonel Ribeiro dos Santos sugerem que no *Opus Postumum* não há "qualquer mudança significativa quanto ao essencial na concepção kantiana do 'organismo', dos corpos orgânicos, da vida e seu princípio"²⁸⁷, não obstante algumas expressões ali utilizadas revelarem uma afinidade com o romantismo naturalista, como pode ser percebido, segundo Santos, na recuperação "em novos pressupostos [d]a antiga ideia - platônica e estoica - de 'Alma do Mundo' (*Weltseele*)"²⁸⁸. Assim, sigo acrescentando esse excerto ao debate sobre o *sentimento de vida*, pois, além disso, considero que a possibilidade de animais irracionais também se sentirem vivos não contradiz os pressupostos que se encontram já em textos mais antigos do pensador.

Pode-se partir da consideração de que aqui Kant não se refere ao ser humano, uma vez que, apesar de em alguns textos o filósofo não ter seguido esse *uso*, a rigor, o termo *criatura* não se aplica a seres que podem agir livremente²⁸⁹. Saliento do excerto a consideração de que as criaturas orgânicas (entendidas aqui como animais irracionais) teriam um sentimento de vida "*que se exaure pela cópula*", e, que, inclusive os insetos teriam um *sentimento de vida*. Com isso, quero chamar a atenção para a discussão referente a quais seriam, afinal, as *espécies* de prazer e desprazer que podem ser identificadas como *sentimento de vida*, uma vez que o *sentimento de vida* seria possível também entre animais

²⁸⁶ Cf. MARTINS, Clélia Aparecida. Organismo no *Opus Postumum*. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 183-210; TERRA, Ricardo. *Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003; bem como MARQUES, António. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

²⁸⁷ SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 77.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 77.

²⁸⁹ KANT, I. *Refl.* 4136. AA. 17: 429.22-23.

irracionais, e não somente entre seres humanos. Sendo assim, as *espécies* de prazer envolvidas devem ser comum a ambos, animais racionais e irracionais. Ou seja, deve-se abordar o sentimento de vida de forma que seja possível atribuí-lo tanto aos homens quanto até mesmo aos insetos.

2.2 UM SENTIMENTO DE VIDA COMUM A HOMENS E A INSETOS

Uma passagem que pode apontar a direção da resolução dessa questão com a conciliação de abordagens da expressão *sentimento de vida* é a *Reflexão 567*, que, segundo a datação sugerida por Adickes, foi escrita provavelmente entre 1776 e 1778, o que a insere temporalmente muito próxima à publicação da *Crítica da Razão Pura*. As *Reflexões* de 158a até a 1481 estão organizadas, contudo, não pela sua datação e sim por via tópica. Nessa *Reflexão 567*, cujo conteúdo está relacionado à seção da *Antropologia* que trata do *Sentimento de prazer e desprazer* - Livro Segundo da *Antropologia* lê-se: “tudo o que promove ou aumenta o sentimento de vida [*Lebensgefühl*] apraz [*gefällt*], concerne ou à vida animal, ou humana, ou espiritual”²⁹⁰. Essa passagem, além de reconhecer a íntima conexão entre sentimento de vida e prazer, menciona uma distinção entre três esferas, vida animal, humana e espiritual. Não se trata, portanto, de um único modo de *sentir-se vivo*, carecendo a menção a uma distinção. Mas, também, talvez não se trate de opor *Lebensgefühl* a *Geistesgefühl*, como sugere Zammito²⁹¹, mas antes de ampliar o sentido de *Lebensgefühl*, inserindo o *Geistesgefühl* como um dos modos do animal, nesse caso do homem, sentir-se vivo. Entre as espécies de prazer envolvidas em cada um desses casos, animal, humano e espiritual, Kant acrescenta na sequência na mesma *Reflexão* que “o primeiro agrada na sensação, o segundo na intuição ou no fenômeno, o terceiro no conceito”²⁹².

²⁹⁰ KANT, I. *Refl. 567*. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez. “Weil Alles, was das Gefühl des Lebens befördert oder vergrößert, gefällt, so betrifft es entweder das thierische oder menschliche oder Geistige Leben” (KANT, I. *Refl. AA*, 15: 246.04-06).

²⁹¹ Sobre isso ver ZAMMITO, John H. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. University of Chicago Press, 1992, em especial o item 15. *Aesthetics As the Key to Anthropology: Lebensgefühl and Geistesgefühl* (p. 292 - 305).

²⁹² KANT, I. *Refl. 567*. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez. “Das erste Gefällt in der Empfindung, das zweyte in der Anschauung oder Erscheinung, das dritte im Begriff (KANT, I. *Refl. AA*, 15: 246.06-07).

Aqui está o principal de toda a minha tese e sem o qual não se deveria desperdiçar o esforço dedicado a esse conjunto de páginas, nem o esforço do leitor nem o do presente comentador. Atente-se a isso: ao mencionar, nas *Reflexões*, uma distinção entre três modos de sentir-se vivo, Kant cita que o modo de sentimento de vida concernente à *vida animal* agrada na *sensação*. No §3 da *KU* Kant menciona que o “*agradável [angenehm] é o que apraz [gefällt] aos sentidos na sensação*”²⁹³. De modo similar, com relação ao segundo modo de *sentimento de vida*, o humano, que, segundo a *Reflexão* mencionada *apraz na intuição ou no fenômeno*, encontra-se na *KU* uma correspondência possível, dessa vez ao tratar dos juízos estéticos, nos quais “*liga imediatamente e sem consideração do uso ou de um fim comprazimento [Wohlgefallen] ou descomprazimento [Mißfallen] à simples contemplação do objeto*”²⁹⁴. Com relação ao terceiro modo de sentimento de vida, chamado no excerto de *espiritual*, que, segundo as *Reflexões apraz no conceito*, entendo que tal referência seja ao *bom*, que, novamente segundo a *KU* “*é o que apraz [gefällt] mediante a razão pelo simples conceito*”²⁹⁵. Todos esses três casos: do agradável, dos juízos estéticos e do bom possuem relação com o prazer e o desprazer e a esses três casos se reduzem todos os modos possíveis de se sentir alguma espécie de prazer e de desprazer²⁹⁶. Além do dito, mesmo antes de me deter em cada um desses casos, menciono ainda outra passagem que me despertou a considerar a hipótese de correspondência entre o excerto das *Reflexões* e os casos do agradável, dos juízos estéticos e do bom. Ao comparar os três modos de *comprazimento (Wohlgefallen)*, Kant menciona que o “*agradável chama-se para alguém aquilo que o deleite; belo, aquilo que meramente o apraz; bom, aquilo que é estimado, aprovado*”²⁹⁷. Na sequência do parágrafo, e isso é o importante a destacar, Kant acrescenta ainda que “*amenidade vale*

²⁹³ KANT, I. *KU*. AA, 05: 205.26-27. Trad. 2010, p. 50.

²⁹⁴ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 87. Cf. também o §2 da *KU*. Que o leitor dessa tese me permita utilizar esses termos como correspondentes a *Wohlgefallen* e a *Mißfallen* sem me deter, por ora, em explicações quanto a isso. Chegará o momento de esclarecer meu uso deles.

²⁹⁵ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 52.

²⁹⁶ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 113.

²⁹⁷ "Angenehm heißt jemandem das, was ihn vergnügt; schön, was ihm blos gefällt; gut, was geschätzt, gebilligt" (KANT, I. *KU*. AA, 05: 210.03-05. Trad. 2010, p. 54).

também para animais irracionais; beleza somente para homens [...], o bom, porém, vale para todo ente racional em geral”²⁹⁸.

Assim, interessa-me na sequência discutir uma possibilidade compreensiva dessa distinção, com base nas espécies de prazer envolvidas em cada um dos três casos. Sugiro, pois, a interpretação de que os três modos de comprazimento abordados no *Primeiro momento do juízo de gosto* na *KU* podem corresponder aos três modos de sentimento de vida distinguidos nas *Reflexões*. Havendo correspondência entre os três modos de comprazimento com os três modos de sentimento de vida, o modo de sentimento de vida *animal* corresponderia ao *deleite no agradável*, o modo de sentimento de vida *humana* corresponderia ao prazer inerente aos juízos estéticos (aprazimento no caso do bom e comoção no caso do sublime) e o modo de sentimento de vida *espiritual* corresponderia à *estima ou aprovação no bom*.

Tomo as espécies de prazer (e de desprazer) distinguidos como espécies de *comprazimento*, ou, a rigor, antes as condições relacionadas ao *interesse* que parecem caracterizar essas espécies de prazer, como a perspectiva com a qual se distingue também entre os modos de sentir-se vivo, a partir de três configurações das faculdades do ânimo. De acordo com essa compreensão da discussão, é possível uma abordagem que contemple tanto um *sentimento de vida* de *criaturas* quanto de *animais racionais*, uma vez que são considerados esses três modos de *sentimento de vida*,²⁹⁹ os três culminando em prazer e desprazer, como efeito das representações. Esses três modos de sentimento de vida pressupõem um princípio imaterial no animal, cujas atividades básicas de conhecer e de sentir estão pressupostas.

Faço uma ressalva quanto à minha compreensão dessa discussão, de que não entendo esses três modos diversos de *sentimento de vida* como diferentes apenas em *grau*, e sim são especificamente diferentes em *modo*. Se fossem diferentes apenas em grau, o aumento de um mais básico ou a diminuição de um mais elevado poderia fazer com que em

²⁹⁸ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 55.

²⁹⁹ Óscar Cubo Ugarte reconhece apenas os modos de sentimento de vida identificados nesse texto como animal e humano, desconsiderando o espiritual. Segundo Ugarte, em Kant “el sentimiento de la vida es abordado no sólo en relación con el fomento de la vida que promueve lo agradable de los objetos de los sentidos, sino también en relación con el peculiar sentimiento de placer que despierta lo bello en el ánimo del sujeto” (UGARTE, Óscar Cubo. *Corporalidad y vida en la Filosofía Crítica de Kant*. Ideas y Valores, n° 143, Ago/2010. Bogotá. Pág. 109 – 110).

dada situação se encontrassem, ou mesmo passassem de um "modo" de sentimento de vida para outro. Tanto um modo mais básico de *sentimento de vida* pode se intensificar o quanto for possível, quanto um modo mais elevado de *sentimento de vida* pode se apassivar até deixar de ser percebido, que um modo de *sentir-se vivo* jamais *encontrará* o outro (no mero aumento ou diminuição de intensidade).

Ao homem pode ser possível a experiência dos três modos de sentimento de vida, mas aos animais irracionais apenas seria possível a experiência do modo mais básico de sentimento de vida, relacionado ao deleite no agradável. Penso que é tendo-se em vista esses três modos de sentimento de vida que Kant menciona na *Reflexão* 583 que “nós sentimos os incentivos da vida (comer, beber, luz, movimento) ou harmonia das impressões ou a harmonia de nossa liberdade com a vida universal”³⁰⁰, isso, segundo meu entender, refere-se, respectivamente, aos casos do agradável, dos juízos estéticos e do bom.

Seguindo essa compreensão, a primeira (e mais básica) espécie de sentimento de vida, identificada como *animal*, corresponde no que concerne à espécie de prazer, ao deleite, isso é o comprazimento próprio no caso do *agradável*, dessa forma, implica dizer que essa espécie de prazer relacionada a esse sentimento de vida é ligada a interesse na existência do objeto, trazendo consigo também uma referência à faculdade da apetição, patologicamente condicionado por estímulos³⁰¹, ou seja, o deleite antecede o princípio da apetição. Aqui a prioridade é a da quantidade de estímulos “(simultâneos e sucessivos) e por assim dizer somente a massa da sensação agradável”³⁰². No comprazimento do agradável, não há a necessidade de um conceito (de bom, de útil) ou de uma reflexão sobre a finalidade do objeto. O deleite é uma espécie de prazer que pode ser pressuposta inclusive em criaturas, mas também no ser humano. O prazer no agradável é um sentimento privado, não um prazer universalizável³⁰³, no sentido de que não se pode pressupor que qualquer um naquela situação sentiria a representação em questão do mesmo modo, como em uma regra universal. Segundo Kant, no caso do

³⁰⁰ KANT, I. *Refl.* 583. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez.

³⁰¹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 50-55.

³⁰² KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 113.

³⁰³ MARQUES, António. Kant's Third Critique: What the Concept of 'Gemüt' Brings to the Concept of Reason. In: V. Gerhardt, R.P. Horstmann e R. Schumacher (orgs.). *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin, 2001, vol. III, 582-583.

agradável “cada um resigna-se com o fato de que seu juízo, o qual ele funda sobre um sentimento privado e mediante isso ele diz de um objeto que ele lhe apraz, limita-se também simplesmente a sua pessoa”³⁰⁴. O deleite não implica assim uma regra universal referente ao sentimento despertado pelo objeto deleitante nem implica em conhecimento de nada no objeto.

O segundo modo de sentimento de vida, nomeado *humano*, corresponde no que concerne à espécie de prazer, ao aprazimento no belo e à comoção no sublime. O comprazimento nos juízos estéticos implica considerar além da configuração de harmonia das faculdades mentais (como fontes específicas de representação) também em consciência. Segundo Kant, “tudo aquilo cuja contemplação produz subjetivamente uma consciência da harmonia de nossas faculdades de representação e na qual sentimos fortalecida toda a nossa faculdade de conhecimento [...], produz um comprazimento”³⁰⁵. A essa citação da *Crítica da Razão Prática* relaciono uma passagem da *Crítica da Faculdade do Juízo*, na qual se lê que no juízo de gosto se “mantém a representação dada no sujeito em relação com a inteira faculdade de representações, da qual o ânimo torna-se consciente no sentimento de seu estado”³⁰⁶. Aqui, no comprazimento inerente aos juízos estéticos, parece haver a necessidade de uma consciência por parte do ânimo, uma consciência de seu estado ou de sua disposição, talvez até mesmo uma consciência da superioridade do ânimo ante as *limitações do mundo fenomênico*³⁰⁷.

Segundo Kant, as faculdades de conhecimento que são postas em jogo pela representação no caso de um juízo estético permanecem (enquanto perdurar a conotação contemplativa do juízo) "em um livre jogo, porque nenhum conceito determinado limita-as a uma regra de

³⁰⁴ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 56.

³⁰⁵ KANT, I. *KpV*. Trad. 2003, p. 565.

³⁰⁶ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 48-49.

³⁰⁷ “[...] cuando decimos de un objeto que es bello o sublime, referimos la representación a nuestro sentimiento vital y, de ese modo, nuestro ánimo (*Gemüth*) toma conciencia de su propio estado. En el enjuiciamiento acerca de lo sublime, el sujeto experimenta un estado en el cual su ánimo se siente vivificado. Esta vivificación, efetuada por el principio espiritual – a través de ideas sobre nuestra mente – señala la superioridad de cierto temple anímico frente a las limitaciones del mundo fenomênico” (OROÑO, Matías. *Cuerpo, mente y espíritu en el enfoque crítico acerca de lo sublime*. In: CAIMI, Mario (Org.). *Temas kantianos*. Prometeo Libros, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2014, pág. 216.)

conhecimento particular”³⁰⁸. Essa disposição de ânimo específica para apreciação estética é a condição reafirmada nos quatro momentos do juízo de gosto (exposto na *Analítica do Belo*, que corresponde aos parágrafos do §1 ao §22 da *KU*), em que Kant caracteriza a beleza como sendo aquilo que compraz de forma desinteressada, compraz universalmente, aquilo que compraz conforme a fins sem que seja possível a identificação de tal fim e, aquilo que compraz de forma necessária, em uma necessidade exemplar, sem conceito.

Considerar uma configuração de harmonia entre as faculdades mentais (ou do ânimo) implica considerar que, enquanto tal, não há a possibilidade de conceito no processo, pois se entende que na ocasião de um conceito determinado, o entendimento está a legislar sobre as demais faculdades mentais, a partir do interesse especulativo da razão. Essa disposição de ânimo livre e indeterminada, que somente é possível enquanto nenhuma das faculdades mentais legisla sobre as demais, pode ser entendida como a condição inicial de qualquer outra disposição de ânimo determinada. Segundo Deleuze, “jamais uma faculdade assumiria um papel legislador e determinante se, porventura, todas as faculdades juntas não fossem primeiro capazes desta livre harmonia subjectiva”³⁰⁹. Com isso, quero salientar que o mesmo objeto que desperta um juízo de gosto pode iniciar o processo de conhecimento, somente não é possível a atribuição de um conceito enquanto o juízo for contemplativo³¹⁰.

A exclusão da possibilidade de um conceito enquanto juízo estético implica dizer também que a beleza não pode ser reivindicada a partir de uma característica do objeto (como simetria, perfeição, utilidade...), a beleza antes assenta na forma com que o sujeito *sente* o objeto, pois os juízos estéticos de gosto são subjetivos e contêm “simplesmente uma referência da representação do objeto ao sujeito”³¹¹, ao seu sentimento de prazer e desprazer. Assim, não interessa³¹² se o

³⁰⁸ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 62.

³⁰⁹ DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Tradução: Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 70.

³¹⁰ “Pela determinação de um juízo estético sobre um objeto, está indicado desde logo, portanto, que uma representação dada é referida, por certo, a um objeto, mas, no juízo, não é entendida a determinação do objeto, mas sim a do sujeito e de seu sentimento” (KANT, I. In. Terra, Ricardo R. (Org.) *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Editora Iluminuras, São Paulo – SP, 1995, p. 59).

³¹¹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 56.

³¹² Cf. §2 da *KU* - *A satisfação que determina o juízo de gosto é independente de todo interesse* (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 49 - 50).

objeto que desperta a fruição é simétrico, se é perfeito, se é bom, se é útil. Nenhum conceito está envolvido nesse processo judicativo. Além disso, todo interesse envolve a faculdade de apetição, o que implicaria ainda outra disposição das faculdades mentais diferente da necessária para os juízos estéticos. O comprazimento no belo dá-se na simples contemplação desinteressada.

Apesar da subjetividade inerente aos juízos estéticos, pode-se esperar uma universalidade de tais juízos. Tal universalidade além de não assentar na objetividade, deve ainda ser de tal forma que não esteja baseada em condições meramente privadas do sujeito ajuizante, não pode basear-se em nenhum interesse do sujeito pela existência do objeto³¹³. Enquanto sentimento, o comprazimento inerente aos juízos estéticos assenta-se em “um fundamento que é comum a todos”³¹⁴. O comprazimento no belo dá-se universalmente.

Outra caracterização por parte de Kant da beleza é a de uma conformidade a fins formal, meramente subjetiva³¹⁵, tendo em vista que a identificação de um fim implicaria um conceito determinado³¹⁶ o que, como já mencionei, só é possível em uma disposição de ânimo diferente da necessária para os juízos estéticos de gosto. Assim, na beleza o comprazimento é conforme a fins. Além disso, em relação à beleza, o comprazimento se dá de forma necessária, numa necessidade

³¹³ [...] “visto que não se funda sobre qualquer inclinação do sujeito (nem sobre qualquer outro interesse deliberado), mas, visto que o julgante sente-se inteiramente *livre* com respeito à satisfação que ele dedica ao objeto; assim, ele não pode descobrir nenhuma condição privada como fundamento da satisfação à qual, unicamente, seu sujeito se afeiçoasse, e por isso tem que considerá-lo como fundado naquilo que ele também pode pressupor em todo outro” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 56).

³¹⁴ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 83.

³¹⁵ “A consciência da conformidade a fins meramente formal no jogo das faculdades de conhecimento do sujeito em uma representação, pela qual um objeto é dado, é o próprio prazer, porque ela contém um fundamento determinante da atividade do sujeito com vistas à vivificação das faculdades de conhecimento do mesmo, logo uma causalidade interna (que é conforme a fins) com vistas ao conhecimento em geral, mas sem ser limitada a um conhecimento determinado, por conseguinte, uma simples forma da conformidade a fins subjetiva de uma representação em um juízo estético” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 68).

³¹⁶ [...] “a conformidade a fins *objetiva* somente pode ser conhecida através da referência do múltiplo a um fim determinado, logo, somente por um conceito” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 82).

subjetiva³¹⁷ (necessidade exemplar, um exemplo de regra que não pode ser baseada em leis objetivas: nem teóricas, nem práticas³¹⁸).

No que concerne à análise do belo em referência à tábua das categorias, enquanto no agradável Kant prioriza a categoria da quantidade, no belo a prioridade é a da qualidade do objeto³¹⁹. Já no sublime, Kant prioriza a categoria da *relação*³²⁰, ou seja, a conformidade a fins subjetiva. Essa conformidade a fins é no *uso* que as faculdades da alma fazem do que se apresenta e não no próprio objeto apresentado³²¹. Além da perspectiva de que no sublime o juízo “tem que representar, segundo a *relação*, uma conformidade a fins subjetiva”, Kant abordará também que tal juízo tem que ser “segundo a *quantidade*, de modo universalmente válido; segundo a *qualidade*, sem interesse; [...] e, segundo a *modalidade*, essa última como necessária”³²². Sendo assim, a disposição de ânimo para o sentimento de sublime também não pode ser nenhuma em que haja determinações nem por parte da razão nem por parte do entendimento.

Sublime se diz da *disposição de ânimo* (despertada pela apresentação de um objeto da natureza) e não do objeto³²³ que desperta a

³¹⁷ Segundo Kant, os juízos estéticos “têm que possuir um princípio subjetivo, o qual determine, somente através de sentimento e não de conceitos, e contudo de modo universalmente válido, o que apraz ou desapraz” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 83).

³¹⁸ Uma necessidade objetiva teórica implica em conhecer “*a priori* que qualquer um *sentirá* este comprazimento no objeto que denomino belo” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 82), onde poder-se-ia utilizar de conceitos para o convencimento de juízos estéticos de gosto, como se fossem juízos lógicos, possibilidade esta que em Kant se apresenta como uma contradição. Já em uma necessidade prática, “através de conceitos de uma vontade racional pura [...] este comprazimento é a consequência necessária de uma lei objetiva” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 82).

³¹⁹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 113.

³²⁰ “O *sublime* consiste simplesmente na *relação* em que o sensível na representação da natureza é ajuizado como apto a um possível uso supra-sensível do mesmo” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 113).

³²¹ No caso do sublime, é suscitado “em nós próprios o sentimento de conformidade a fins totalmente independente da natureza. [...] um uso conforme a fins, que a faculdade de imaginação faz da sua representação” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 92).

³²² KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 92.

³²³ “Não podemos dizer mais senão que o objeto é apto à apresentação de uma sublimidade que pode ser encontrada no ânimo; pois o verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível, mas concerne somente às idéias

disposição de ânimo sublime. Tal disposição remete a uma relação entre a imaginação, o entendimento e a razão em jogo (em jogo apesar de em determinado momento Kant falar em “seriedade na ocupação da faculdade da imaginação”, como talvez diverso de uma relação de jogo³²⁴). No sentimento do belo, o ânimo é atraído pelo objeto e as faculdades envolvidas mantêm este estado de um jogo onde a imaginação é livre e o entendimento indeterminado, o que implica um estado de ânimo em *serena* contemplação, ao passo que no sublime, o ânimo é alternadamente atraído e repelido pelo objeto, ou seja, “o sentimento de sublime comporta, como característica própria, um *movimento* de ânimo ligado ao ajuizamento do objeto”³²⁵, uma emoção violenta, uma comoção.³²⁶ Há um desprazer indireto (não causado objetivamente pelo objeto em contato com os sentidos), um sentimento de impotência da faculdade de imaginação, de inibição das forças vitais na incapacidade do ânimo em adequar a exposição daquilo que a imaginação está a representar da sensibilidade à ideia de um todo. Contudo, em dado momento, a faculdade da imaginação abandona a sua limitação que consiste em operar a partir do que se apresenta na sensibilidade e, com isso, sente-se ilimitada, ocupando-se em um livre entreter com as representações da razão, sem se prender ou ser determinada por nenhuma.³²⁷ Essa superação da sensibilidade por parte da faculdade de imaginação (por ela própria e não por legislação de outra faculdade) é acompanhada de comprazimento.

da razão, que, embora não possibilitem nenhuma representação adequada a elas, são avivadas e evocadas ao ânimo precisamente por essa inadequação, que se deixa apresentar sensivelmente” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 91).

³²⁴ Cf. §25 da *KU - Definição nominal do sublime* (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 93 - 96).

³²⁵ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 93.

³²⁶ Referente à comoção, saliente aqui a nota 48 da tradução de Rohden e Marques da *KU*, onde o primeiro, que é o autor das notas da tradução citada, menciona que referente ao termo *Rührung*, o dicionário dos irmãos Grimm cita o termo no contexto do sublime em Kant para explicar o sentido dele como um “mover interiormente, *commovere*”. Nessa perspectiva, sugere-se que aqui comoção seja entendida como uma “emoção violenta” e não simplesmente uma “emoção”. Cf. ROHDEN in KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 69. Ao tratar do sublime, Kant menciona: “o ânimo sente-se *movido*, já que em seu juízo estético sobre o belo ele está em tranqüila contemplação. Este movimento pode ser comparado (principalmente no seu início) a um abalo” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 104).

³²⁷ Cf. KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 121.

O terceiro modo de sentimento de vida, nomeado *espiritual*, corresponde no que concerne à espécie de prazer, ao *respeito no bom em si*. Saliento que não me refiro aqui ao *bom para* (o *útil*) que possui validade limitada ao sujeito ajuizante por ser afetado pelas inclinações, e sim ao *bom em si* (o *bem moral*), válido universalmente, uma vez que Kant relaciona o sentimento de vida espiritual com a liberdade e, como se sabe, a liberdade não é compatível com a adoção de princípios heterônomos, apenas com a autonomia (que seria o caso do bem moral).³²⁸

Tanto no caso do *útil* quanto no caso do *bom em si* (o *bem moral*), há um “comprazimento na *existência* de um objeto ou de uma ação”³²⁹. No caso do *útil* há um interesse na vinculação com o sentimento de prazer e desprazer, colocando a razão a serviço das inclinações. Nesse caso, há uma impossibilidade de leis morais. Enquanto no *útil* o objeto ou ação é apenas meio para o comprazimento, no caso do *bom em si* o comprazimento não pode ser o motivo da ação. Em ambas as situações a vontade é determinada pela razão, no caso do bom está envolvido o pressuposto de *conceito* para se reconhecer algo como bom, tanto no *bom para* quanto no *bom em si*. No caso do agradável, a determinação na disposição das faculdades mentais é dada pelos sentidos. Como *vontade determinada*, há uma relação com o *sentimento de prazer e desprazer*. Contudo, no caso da comprazimento no bom, Kant faz a ressalva de que trata de uma “modificação particular e peculiar” do sentimento de prazer e desprazer, que não concorda “nem com o prazer nem com o desprazer que obtemos de objetos empíricos”³³⁰. Entendo que a essa modificação peculiar do sentimento de prazer nesse caso Kant chamou de *respeito* pela lei moral, que seria um incentivo (não um motivo) para a ação, um sentimento “que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão”³³¹, o respeito sendo dado pela lei em si.

O §4 da *KU* é intitulado “o comprazimento no bom é ligado a interesse”³³² e nele encontra-se a consideração de que não só o *comprazimento no bom é ligado a interesse* mas que o bom em si

³²⁸ [...] “que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, [...] a propriedade da vontade de ser lei para si mesma?” (KANT, I. *GMS*, trad. 1974, p. 243).

³²⁹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 52.

³³⁰ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 68.

³³¹ KANT, I. *GMS*. Trad. 1974, p. 209.

³³² KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 52.

comporta o máximo interesse³³³ (o *útil* e o *agradável* também comportam algum interesse). Ao fim desse parágrafo, Kant menciona que há ligação entre o *bom em si* e o interesse no objeto “pois o bom é o objeto da vontade (isto é, de uma faculdade de apetição determinada pela razão)”³³⁴. Em outra passagem, no §12, Kant menciona que “o estado de ânimo de uma vontade determinada por qualquer coisa é em si já um sentimento de prazer e idêntico a ele”³³⁵. Retornando ao fim do §4 encontra-se uma vinculação entre a faculdade apetitiva, o comprazimento na existência do objeto representado e o interesse: “querer alguma coisa e ter comprazimento na sua existência, isto é, tomar um interesse por ela, é idêntico”³³⁶. Nessa perspectiva, por ser objeto de uma faculdade de apetição determinada, o bom (tanto o bom em si quanto o útil e também o agradável, mas, nesse caso, como mencionei, interessa-me o bom em si por sua relação com a liberdade) está relacionado ao prazer. Além disso, há a compatibilidade entre a *faculdade apetitiva*, entre o *interesse* na realização do objeto representado e também entre o *comprazimento* na *existência* do objeto.

Já na *Introdução à Metafísica dos Costumes* Kant havia mencionado a relação entre a faculdade apetitiva e o prazer: “liga-se ao desejo e à aversão sempre *prazer* e *desprazer*”³³⁷, ressaltando, no entanto, que “nem sempre o prazer ou o desprazer com o objeto do desejo precede o desejo”³³⁸. Rohden salienta que “à faculdade apetitiva importa [...] que o objeto representado como bom seja realizado ou *exista*”³³⁹. Assim entendida, a rigor, a relação entre a faculdade apetitiva fundada na liberdade e essa espécie de prazer implica um agir, implica realizar a existência do objeto e não num simples desejo.³⁴⁰ “E a faculdade apetitiva identifica-se com essa força realizadora. Essa força tem seu incentivo num comprazer-se com a *existência* e não com a mera

³³³ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 54.

³³⁴ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 54.

³³⁵ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 68.

³³⁶ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 54.

³³⁷ KANT, I. *MS*. Trad. 2013, p. 22.

³³⁸ KANT, I. *MS*. Trad. 2013, p. 22.

³³⁹ ROHDEN, Valerio. A força da faculdade apetitiva como prática da virtude em Kant. In: HOBUSS, João (Org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 181.

³⁴⁰ Cf. KANT, I. *Anth*. AA 07: 251 (KANT, I. *Anth*. Trad. 2006, p. 149).

possibilidade”³⁴¹. Essa espécie de sentimento de prazer e desprazer envolvidos no caso do bom corresponde, segundo minha proposta de interpretação, ao *sentimento de vida espiritual*, fundado na liberdade.

Saliento que o modo de sentimento de vida mencionado na *Reflexão 567* como *espiritual*, relacionado ao *bom* e à *liberdade*, entre os três modos de sentimento de vida, parece receber uma importância maior por parte da teoria. Segundo a mesma *Reflexão*, “a suficiência do livre arbítrio é a vida completa. [...] A vontade livre que ao mesmo tempo unifica a vontade de outros com a sua tem a máxima vida”³⁴². Os demais modos de sentimento de vida, o animal e o humano apenas promovem a vida em parte. Já o caso do *bom*, ou ainda, o *sentimento de vida espiritual* representa o modo mais elevado entre os modos de sentir-se vivo.

Apesar da consideração de que “tudo o que favorece a atividade e o uso de suas forças [...] aumenta ou promove o sentimento de vida”³⁴³, há uma prioridade de um dos modos do sentimento de vida sobre os demais, baseado no tipo de comprazimento inerente às diferentes configurações de relações entre representação, objeto e sujeito. Nesse sentido, saliento uma passagem das *Reflexões sobre Filosofia Moral*, escritas entre 1776 e 1778 que vai em direção à compreensão de prioridade do sentimento de vida espiritual. Na *Reflexão 6870* Kant nos diz que “o uso completo da vida é liberdade”³⁴⁴. Sendo o uso *completo* da vida o sentimento de vida espiritual, restam aos demais modos de sentimento de vida, o animal e o humano, apenas um uso incompleto da vida, ou, ainda, um *sentimento promovido da vida em parte*.

Como a vida mesmo não pode ser sentida, apenas promoções da vida ou obstáculos a ela, a experiência de modos diminuídos de sentimento de vida baseados em concordância parcial com os *princípios subjetivos da vida* são possíveis, dado a perceber pelo sentimento de prazer e desprazer. Entendo com isso que apesar de serem possíveis outras espécies de prazer e desprazer (tendo-se em vista que todas as representações podem estar relacionadas a prazer e desprazer) e com

³⁴¹ ROHDEN, Valerio. A força da faculdade apetitiva como prática da virtude em Kant. In. HOBUSS, João (Org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 181.

³⁴² KANT, I. *Refl. 567*. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez.

³⁴³ KANT, I. *Refl. 567*. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez.

³⁴⁴ KANT, I. *Refl. 6870*. AA, 19: 187. 02-03.

isso outros modos de sentimento de vida, a mais completa, ou ainda, aquela que está relacionada com a máxima vida é o sentimento de vida espiritual, mas que isso não impossibilita espécies diminuídas de sentimento de vida que concordem parcialmente com as *condições subjetivas da vida*.

Nesse sentido, tendo presente que o sentimento de vida animal se dá no âmbito do deleite, que o sentimento de vida humano se dá no âmbito dos juízos estéticos e que o sentimento de vida espiritual se dá no âmbito do bom em si, um questionamento que porventura pudesse ser feito a essa discussão seria referente à concordância ou não entre essas três espécies de sentimento de vida, se o sentimento promovido da vida em uma parte contradiz ou não o sentimento promovido da vida no seu todo. Retornando às *Reflexões sobre Antropologia*, tem-se uma resposta a esse questionamento: “o sentimento promovido da vida em uma parte talvez possa, em consequência, estar vinculado com a diminuição da vida no seu todo. Contudo, o sentimento imediato mostra uma vida ampliada”³⁴⁵.

Essa consideração concorda com a passagem já citada do *O Conflito das Faculdades*³⁴⁶ e tendo-se em vista a caracterização das três espécies de sentimento de vida é a resposta esperada a esse possível questionamento, uma vez que o sentimento de vida animal seria incompatível com o sentimento de vida espiritual, apesar de ambos serem modos de um mesmo *sentimento*. Tal incompatibilidade não se dá apenas pelo tipo de relação entre representação, objeto e sujeito, mas também tendo-se em vista que no caso do sentimento de vida espiritual, a vivificação se dá no todo do homem³⁴⁷ e, além disso, de forma a remeter a um todo humano universalizável, o que não condiz com um comprazimento inerente ao agradável, que é válido apenas ao sujeito deleitante, nos termos que eu já mencionei. Nesse sentido, cito a respeito da perspectiva universalizável do comprazimento inerente ao sentimento de vida espiritual, a *Reflexão 567*, na qual se lê:

quanto mais o arbítrio é, segundo sua natureza, concordante consigo mesmo e concordante com a vontade estranha, tanto mais ele é uma razão para

³⁴⁵ KANT, I. *Refl.* 570. Tradução provisória de Valério Rohden e Daniel Omar Perez.

³⁴⁶ KANT, I. *SF.* Trad. 1993, p. 124.

³⁴⁷ “Toda a vivificação pelo espírito é íntima, e o aumenta no todo; todas as vivificações pelo corpo vivificam somente uma parte” (KANT, I. *Refl.* 570. Tradução provisória de Valério Rohden e Daniel Omar Perez).

unir o arbítrio de outros com o nosso: tanto mais ele concorda com os princípios universais da vida³⁴⁸.

Em outra passagem das *Reflexões sobre Filosofia Moral*, Kant menciona que “a liberdade é a vida originária e na sua interconexão a condição da concordância de toda vida”³⁴⁹. A prioridade do sentimento de vida espiritual parece estar relacionada com uma pressuposta concordância universal inerente à faculdade de apetição em seu uso livre, mas talvez uma universalidade não seja uma prerrogativa apenas dos modos de sentimento de vida “mais nobres”. Refiro-me aqui à pista pelo termo *Wohlgefallen*, o que também ajudará a esclarecer a questão da compatibilização ou não dos três modos de sentimento de vida.

2.3 A NOÇÃO DE COMPRAZIMENTO

O que eu estou pensando aqui é a partir de uma compreensão de desdobramentos de uma nota de rodapé de Rohden, relacionada ao termo *Wohlgefallen* na *KU*. Trata-se de um esclarecimento com relação à complacência, sua opção de tradução, que, segundo Rohden, teria o “sentido de com prazer, do latim *complacere = cum alio placere* [...] = agradar a muitos”³⁵⁰, vinculando esse conceito a um prazer em um sentido comunitário, ou ainda, como menciona na nota geral sobre a tradução da *KU*, “no sentido de um prazer compartilhado”³⁵¹.

Na rápida nota de rodapé ele não desenvolve (e não era o espaço para isso) uma explicação referente a possíveis implicações dessa característica do conceito, com o significado sugerido por ele, nos três casos de comprazimento, mas meu interesse se deu basicamente tendo em vista que essa noção *faz sentido* facilmente no que concerne ao comprazimento nos juízos estéticos e também nos juízos morais, uma vez que em ambos os casos remete-se a uma universalidade dos juízos. Contudo, essa referência em um sentido comunitário, um prazer que, por definição não seria meramente privado, entendo que pode apresentar uma dificuldade a mais na compreensão da aplicação do conceito de comprazimento ao caso do agradável, uma vez que, no deleite, trata-se

³⁴⁸ KANT, I. *Refl.* 567. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez.

³⁴⁹ KANT, I. *Refl.* 6862. AA, 19: 183. 25-26.

³⁵⁰ ROHDEN, V. Nota 22. In: KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 49.

³⁵¹ ROHDEN, V. In. KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 09.

de um prazer na sensação, privado. Não obstante, Kant aplicou o termo comprazimento, que Rohden entende como remetido a um sentido comunitário, ao caso do agradável.

Minha preocupação de fundo despertada após lida essa observação de Rohden perpassa por questionar: o que faz com que *sintamos prazer* ou *desprazer* com uma representação? Qual o critério para que uma representação seja sentida de um ou de outro modo (prazerosamente ou desprazerosamente)? Ou dito de outra forma, uma vez *sentindo* uma representação, por que a atividade (que perpassa pela noção de vida) se dá na perspectiva de manter um estado (no caso do prazer)? Longe de dar uma resposta que *satisfaça* completamente o leitor dessa tese em todos esses questionamentos, permito-me aqui ao menos contextualizar melhor essa discussão e apontar alguns caminhos por onde penso que a resposta poderia ir, o que implica considerar outras perspectivas do pensamento kantiano.

Em suma, minha proposta perpassa por sugerir a compreensão de que não se trata de um mero *acaso* e sim de um plano da natureza. Sugiro que a natureza do animal (racional e irracional) é de tal forma que tende a *premiar* o corpo quando em situação que concorde com uma perspectiva e *punir* o corpo quando essa situação não concordar com essa perspectiva. Mas qual seria essa perspectiva, esse critério? Visando ao quê? Ao entrarem em contradição, o sentimento de vida animal com o sentimento de vida espiritual, ainda assim está de acordo com esse plano? E, ainda, é possível pensar em tal *organização* da natureza? Talvez aí esteja o sentido universal, coletivo do termo *comprazimento*.

Apesar de na *Reflexão 567* Kant ter mencionado que *tudo o que promove o sentimento de vida apraz* [*gefällt*] e, no §5 da *KU* Kant ter diferenciado os modos de comprazimento reservando o termo *Gefallen* apenas ao modo de comprazimento relacionado ao belo, o que poderia ser usado para questionar minha compreensão exposta há pouco, de relação entre o que *promove o sentimento de vida* e os casos também do *agradável* e do *bom*, reservando a relação apenas ao caso do *belo*, ou ainda, do juízo estético, que *apraz*, fiz questão de mencionar (e fiz constar o termo do texto original entre colchetes) em algumas citações anteriores da *KU*, nas quais eu exemplifiquei a abordagem do *agradável* e do *bom*, uma redação na qual Kant fala de ambos utilizando também o termo *Gefallen*, no §3 e no §4. Somente no §5 ele faz a relação entre o deleite e o agradável; entre o aprazimento e o belo; entre a estima/aprovação e o bom; em uma *comparação entre três modos especificamente diversos de comprazimento*, que é, por sinal, o título desse parágrafo.

Nesse parágrafo mencionado, Kant diz que "não são idênticas as expressões que convêm a cada um e com as quais se designa o comprazimento nos mesmos"³⁵². Essa distinção é, pois, o motivo de meu estranhamento com relação a algumas sugestões de tradução do termo *Wohlgefallen*, quando vertidos de textos kantianos e cujo correspondente na língua de chegada reduz o *sentido* de *Wohlgefallen* a um dos modos de comprazimento.

A rigor, pelo uso de Kant, penso haver apenas uma dessas reduções que seria aceitável. Diante da *KU*, entendo que o termo *Wohlgefallen*, a rigor, não pode ser traduzido por algum que corresponda apenas ao sentido que ele deu ao que traduzimos em língua portuguesa como *deleite*, como *estima/aprovação*, e também como *comoção*. Nesse momento do texto da *KU*, o último dos termos ainda não havia sido incluído. A partir do texto do §2 ao §5 da *KU*, parece-me que *Wohlgefallen* pode ser entendido em uma perspectiva mais ampla, que inclui os três modos de prazer. Ou, ainda, o deleite, o aprazimento e a aprovação no bom são modos de comprazimento. Se essa compreensão estiver correta, então se pode considerar como insuficientes para correspondentes ao termo *Wohlgefallen* termos que se referem a espécies de *Wohlgefallen*. Ou seja, todo *Vergnügen* é *Wohlgefallen*, mas nem todo *Wohlgefallen* é *Vergnügen*.

Talvez se possa, em *um uso menos preciso do termo*, ser traduzido pelo mesmo termo utilizado no idioma de chegada para o correspondente escolhido para traduzir o termo *Gefallen*, uma vez que o próprio Kant utiliza com alguma frequência o termo *Gefallen* com o sentido de *Wohlgefallen*, em uma abordagem que não se refere ao modo de comprazimento inerente ao belo, mas ao comprazimento como um grau mais elevado desse sentimento (*Gefallen*), aplicando-o aos casos do agradável, e do bom (também do sublime, mas, nesse caso, tal uso não causa estranheza). Entendo, assim, o *Wohlgefallen*, como um grau mais elevado de *Gefallen*, que é inclusive uma abordagem sugerida por Adelung, cujo *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*³⁵³ teria sido utilizado pelo próprio Kant³⁵⁴. Sugiro, pois, que o

³⁵² KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 54.

³⁵³ Sobre essa compreensão de *Wohlgefallen*, conferir ADELUNG, J. C. "Wohlgefallen". In: *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. 1. Aufl. Leipzig 1774–1786, 5 Bde.; 2. Aufl. Leipzig 1793–1801, 4 Bde., Supplementband 1818, p. 1596.

³⁵⁴ Ainda que não se possa dizer que Kant necessariamente o tenha utilizado no que concerne a esse verbete em especial.

termo *Wohlgefallen* pode ser entendido como se referindo, em Kant a uma totalidade dos modos de prazer, incluindo, pelo exposto no início da *KU*, o deleite, o aprazimento, a comoção e a aprovação. Ou, ainda, cientes de que não há outros modos de prazer além desses.

Paul Guyer e Eric Matthews (*KU - Cambridge Edition*) optaram por traduzir *Wohlgefallen* como *satisfaction* e *Gefallen* como *please*, opção essa que parece não possuir uma relação como sugiro considerar entre *Wohlgefallen* e *Gefallen*. James Creed Meredith (*KU - Oxford Edition*) optou por traduzir *Wohlgefallen* como *delight* e *Gefallen* (na maior parte das vezes) como *please*. Tendo-se em vista que o prazer da sensação é *Vergnügen*, em português Rohden optou para correspondente o termo *deleite*. Utilizando *delight* para *Wohlgefallen*, o que também o faz Howard Caygill (*A Kant Dictionary*)³⁵⁵, no caso de Meredith restou

³⁵⁵ Caygill, no verbete referente a *Wohlgefallen* (1995, p. 154 /Trad. 2000, p. 59), que ele traduz para o inglês como *delight*, registrando entre parêntesis o termo *satisfaction*, sugere que “Kant define complacência [*Wohlgefallen*] como a ‘sensação’ [*Empfindung*] (de um prazer) [*Lust*] (CJ §3)”. Discordo da compreensão de Caygill, tendo em vista a distinção já exposta nessa tese entre *sensação* e *sentimento* em Kant. Entendo que no próprio parágrafo 3 ao qual remete Caygill para referenciar sua compreensão dessa definição, Kant mesmo censura tal perspectiva. Se atrelar *Wohlgefallen* à *sensação*, tal relação pode não se sustentar diante dos casos do belo e do bom em Kant. Também discordei de Caygill no mesmo verbete ao ler na versão brasileira um “deleite no belo”, uma vez que o deleite é a espécie de prazer inerente ao agradável, é um prazer na sensação, e já com relação ao belo a espécie de prazer associada é o aprazimento. Nesse uso dos termos por parte de Caygill parece não estar clara a distinção entre as espécies de prazer em Kant nem a distinção entre sensação e sentimento presente na terceira *Crítica*. Contudo, parte de tal possível confusão não se deve tanto a Caygill, mas sim ao tradutor para a versão brasileira de sua obra, que ao não padronizar os correspondentes, cria um problema que não há no texto original. Ou, ainda, sugiro que talvez a definição inicial de Caygill associada à sensação, bem como sua escolha por fazer corresponder *Wohlgefallen* com *delight* possam sem discutíveis, mas, em referência a esse último, uma vez que foi feita essa opção por parte de Caygill (*Wohlgefallen* como *delight*), o tradutor para a versão brasileira ao menos no verbete específico de *Wohlgefallen* ou bem traduziria *delight* por *complacência* ou bem por *deleite*. Quando Caygill fala, portanto, de deleite no belo, apesar de realmente no original ter escrito *delight in the beautiful*, ele estava a se referir a *Wohlgefallen* no belo. Em tempo, penso que talvez haja a possibilidade de que o tradutor em questão, Antônio José Silva e Souza, cujo pseudônimo, Álvaro Cabral, é o que consta na edição brasileira, não seja o responsável pela opção em alterar alguns dos usos de *delight* por *complacência*, provocando a confusão que salientei. Sugiro isso por dois motivos: primeiro, porque Cabral tem mais de

para *Vergnügen* o termo *gratification*. No caso de Caygill, além de *delight*, também se refere a *Wohlgefallen* como *satisfaction*. Tendo-se em vista o compartilhar do mesmo idioma, interessa-me mencionar Antônio Marques, que além de fazer constar como corresponde a *Wohlgefallen*, o termo *comprazimento* na versão lusitana da *KU*, faz ainda outras sugestões de tradução para esse termo. Em um artigo em língua inglesa (*Kant's Third Critique: What the Concept of 'Gemüt' Brings to the Concept of Reason*), Marques utiliza como tradução de *Wohlgefallen* para aquele idioma os termos *delight* e *complaisance*. Entendo que *complaisance* possa ser entendida como uma opção deveras adequada, tendo-se em vista que Kant por algumas vezes utilizou termos como *complacentia* e mesmo *Complacenz* com o sentido de *Wohlgefallen*³⁵⁶. Uma vez que em língua portuguesa tem se utilizado como correspondente ao termo *Gefallen* o termo *aprazimento*, e tendo-se em vista o exposto, optei por utilizar ao longo dessa tese para correspondente ao termo *Wohlgefallen*, mesmo sem prévio aviso ao leitor, o termo *comprazimento*, como já o fez Marques. Marques considera que a distinção em tipos de comprazimento implica em uma legitimação do elemento *prazer* como transcendental, visando uma proposta de sugerir universalidade ao prazer, mesmo sendo um

280 traduções publicadas nas mais variadas áreas, entre elas, sim, filosofia, mas também literatura, psicologia e psicanálise. Contudo, essa em questão é uma das poucas traduções suas de discussão kantiana. Não vejo assim como provável que Cabral estivesse preocupado em corrigir uma formulação do autor do *Dicionário Kant* com base em sua interpretação do texto do próprio Kant. O segundo motivo é que quem assina a revisão técnica da tradução é Rohden, para quem, como já mencionado, a opção de correspondente para *Wohlgefallen* na época da publicação da tradução do *Dicionário* era ainda *complacência*. Cf. CAYGILL, Howard. *A Kant Dictionary*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1995, p. 154. CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 59. "[...] do agradável não se diz apenas: ele apraz [gefällt], mas: ele deleita [vergnügt]". (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 52. AA, 5: 207.05-06.).

³⁵⁶ Em passagens como, por exemplo, §5 da *KU*, §69 da *Antropologia*, ou ainda na *Reflexão* 1040. Os termos *Complacenz und Displacenz* ou ainda *complacentia und displacentia* são usados por Mrongovius (no livro 28, páginas 1265, 1275 e 1278) em um contexto que possibilita sugerir a compreensão de que podem corresponder a *prazer e desprazer*, principalmente, tendo-se presente o uso em Kant dos termos *Lust und Unlust* na *Introdução* à *KU*. Cf. por exemplo: KANT, I. *KU*. AA, 5: 198. Trad. 2010, p. 42.

³⁵⁶ ROHDEN, V. Nota 22. In: KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 49.

sentimento, no caso dos juízos estéticos do belo e do sublime³⁵⁷. Rohden optou por traduzir *Wohlgefallen* por *complacência* na *Crítica da Faculdade do Juízo*, não sem antes fazer constar uma nota explicativa na versão brasileira, da qual destaco, por ora, sua observação de que “a tradução proposta expressa o pensamento original de Kant, não obstante o seu difundido sentido pejorativo em português”³⁵⁸.

Sabe-se que Kant mesmo denunciava a degeneração de sentido de alguns termos e em algumas passagens chama a atenção para essa mutação de sentidos "devido a um longo uso equivocado"³⁵⁹. A opção de Kant nessas situações parece ser a de determinar o sentido apropriado do conceito e conservar a expressão.³⁶⁰ Contudo, esse sentido pejorativo já anunciado por Rohden que o termo *complacência* tem em língua portuguesa é, no entanto, o motivo pelo qual eu optei nessa tese por utilizar o termo *comprazimento*, entendendo que *comprazimento* é também adequado e, além disso, não carrega tal carga pejorativa que acompanha *complacência* devido a um *longo uso equivocado* desse último. Reconheço, no entanto, que em um uso preciso da linguagem a opção *complacência* seria muito adequada desde que os leitores entendessem de pronto o sentido original do termo ou, então, que tivessem condições (tempo, oportunidade) de acompanhar a elucidação do conceito antes de seu uso. A mesma opção de Rohden é a de Artur Morão³⁶¹. Em uma publicação póstuma de Rohden, *Wohlgefallen* aparece agora, mas não em todos os usos no mesmo texto, como *satisfação*: “um termo importante [...] presente em toda forma de

³⁵⁷ Cf. MARQUES, António. Kant's Third Critique: What the Concept of 'Gemüt' Brings to the Concept of Reason. In: V. Gerhardt, R.P. Horstmann e R. Schumacher (orgs.). *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin, 2001, vol. III, 582-583.

³⁵⁸ ROHDEN, V. Nota 22. In: KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 49.

³⁵⁹ KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 292. Cf. também, KANT, I. *RGV*. Trad. 1992, p. 385 nota 18, bem como KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 50.

³⁶⁰ Ao se referir à ambiguidade de sua época, inerente ao uso inapropriado do termo *absoluto*, Kant menciona: "como a perda de um conceito de grande aplicação na filosofia especulativa não pode ser indiferente para o filósofo, espero que a determinação e a cuidadosa conservação da expressão a que o conceito é inerente também não lhe sejam indiferentes" (KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 293).

³⁶¹ KANT, I. *RGV*. Trad. 1992, p. 51.

apetição, é o da ‘satisfação’ (*Wohlgefallen/Lust*) ou do prazer”³⁶². Em seus escritos da década de 70, Rohden também já abordou *Wohlgefallen* como satisfação³⁶³.

Na mesma nota de rodapé já citada da versão brasileira da *KU*, Rohden menciona que “ao gênero da complacência, equivalente a *Lust* (prazer), pertencem as espécies chamadas *Geschmack* (gosto) [...] e *Vergnügen* (deleite)”³⁶⁴. Concordo que o comprazimento possui íntima relação com o prazer³⁶⁵, bem como, os termos *complacentia* e mesmo *Complacenz* por vezes aparecem com um sentido que pode ser remetido não apenas a *Wohlgefallen* mas também a *Lust*. E, além disso, o texto kantiano parece chegar a considerar, em resumo, o prazer e o desprazer como o único sentimento possível³⁶⁶, e isso talvez possa estar vinculado com a consideração de que haveria apenas um princípio imaterial no animal³⁶⁷. Para além dos modos de comprazimento, a discussão parece remeter a um e mesmo sentimento. Remetido a esse fundo comum básico, parece ficar claro o que pode levar comentadores a abordarem como equivalentes o prazer e o comprazimento. Nesse caso, sim, seria ocasião salutar para sustentar uma equivalência entre *comprazimento* e *prazer*. Mas entendo que, a título de prudência, tal equivalência poderia ser sugerida após uma detida exposição de discussões inerentes³⁶⁸.

³⁶² ROHDEN, Valerio. A força da faculdade apetitiva como prática da virtude em Kant. In: HOBUSS, João (Org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 178.

³⁶³ Cf. ROHDEN, Valerio. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Editora Ática, 1981.

³⁶⁴ ROHDEN, V. Nota 22. In: KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 49.

³⁶⁵ Paul Guyer em nota de rodapé em sua tradução da *KU* para a língua inglesa, menciona por ocasião do §5: "*Complacenz*, i.e., Latin *complacentia*, which Kant often gives as an equivalent of *Lust*" (GUYER, Paul. Nota C do §5. In: KANT, I. *KU*. Trad. 2000, p. 95).

³⁶⁶ “Nós só temos um sentimento, mas diversas sensações” (KANT, I. *Refl.* 606. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez).

³⁶⁷ KANT, I. *Refl.* 6871. AA, 19: 187; KANT, I. *Refl.* 445; KANT, I. *Refl.* 619.

³⁶⁸ Até porque, "o uso que Kant faz de conceitos filosóficos - tanto aqueles tirados da linguagem corrente da época como os 'termos técnicos' da própria disciplina - foi de extrema meticulosidade. Isso significa que vemos só muito raras as vezes em que um termo, uma vez introduzido por Kant no seu discurso filosófico, muda o seu significado ou vem sendo substituído, conforme ao contexto, por outro termo supostamente melhor, mais preciso ou mais elegante" (HAMM, Christian. A fusão de campos semânticos: o exemplo de *einsehen - verstehen - begreifen*. In: PINZANI, Alessandro. ROHDEN, Valerio (Orgs.). *Crítica da Razão Tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis:

Afinal, a divisão entre *modos* de comprazimento não é uma divisão banal. Os tipos de comprazimento em Kant foi uma distinção significativa em sua teoria, a descoberta de uma autonomia do prazer, em especial pela sua não vinculação com a faculdade apetitiva, com a qual até a segunda *Crítica* parece estar atrelada e vinculada a uma perspectiva de demérito. Como para uma faculdade de apetição autônoma Kant, entre outras perspectivas, desvinculou-a do prazer, para um prazer autônomo parece ser um caminho necessário sua desvinculação da faculdade apetitiva e o descobrimento assim de um prazer desinteressado que não está mais atrelado à satisfação de um interesse, e sim ao pressuposto de uma conformidade a fins. Não se sente mais prazer ou desprazer porque a representação sacia um interesse e sim, agora, também porque essa representação que é experienciada é conforme a fins.

No §5 da *KU*, Kant menciona que o agradável (*das Angenehme*), o belo (*das Schöne*)³⁶⁹, e o bom (*das Gute*) são três modos diversos de relações entre representações e o sentimento de prazer e desprazer³⁷⁰. Segundo Kant, "poder-se-ia dizer do comprazimento que ele, nos três casos mencionados [do agradável, do belo e do bom], refere-se a *inclinação* [*Neigung*] ou *favor* [*Gunst*]³⁷¹ ou *respeito* [*Achtung*]"³⁷². Assim, talvez mais propício para facilitar a compreensão da discussão seja salientar as condições a partir das quais se dá o prazer, tendo-se em vista a relação com o interesse, que me parece ser um critério a mais para distinguir entre as espécies de prazer. Deleite, aprazimento,

NEFIPO, 2010. Nefiponline, p. 55).

³⁶⁹ Nesse momento da *KU*, Kant trata da Analítica do Belo. Com isso, chamo a atenção para o fato de não estar mencionado entre os modos de comprazimento o sublime (*das Erhabene*), no qual o autor se deterá em momento posterior. No entanto, entendo que apesar de não mencionado, o modo de comprazimento no sublime pode ser incluído juntamente com o do belo, mesmo guardando as distinções entre as duas circunstâncias, mas, em razão de que "o belo concorda com o sublime no fato de que ambos aprazem por si próprios; ulteriormente, no fato de que ambos não pressupõe nenhum juízo de reflexão; conseqüentemente, o comprazimento não se prende a uma sensação como a do agradável, nem a um conceito determinado como o comprazimento no bom" (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 89).

³⁷⁰ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 54.

³⁷¹ Ou, ainda, "como uma graça que a natureza teve para nós o fato de ela ter distribuído com tanta abundância, para além do que é útil, ainda a beleza e o encanto" (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 223).

³⁷² KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 55.

aprovação e outros a partir de diferentes graus, como o gozo que é entendido como *o íntimo do deleite*, seriam espécies de prazer. O *comprazimento* pode ser entendido, no entanto, não como uma das espécies de prazer, e nem como simples sinônimo de prazer (em um uso mais preciso), mas, talvez, como um grupo que engloba os modos de prazer, ou, ainda, tendo-se em vista um esclarecimento sobre um possível sentido do prazer no corpo do animal.

As condições a partir das quais se dá o prazer, que se diferenciam tendo-se em vista basicamente o interesse e o desinteresse na existência do objeto de representação, possibilitam que se fale em modos de prazer. Diz-nos a *KU* que “em referência ao sentimento de prazer, um objeto deve contar-se como pertencente ao *agradável*, ou ao *belo*, ou ao *sublime*, ou ao *bom* (absolutamente)”³⁷³. No caso de pertencer ao *agradável*, o modo de comprazimento específico é o deleite (*Vergnüen*), no caso do belo é o aprazimento (*Gefallen*), no do sublime é a comoção (*Rührung*)³⁷⁴, e no do bom, segundo a *KU*, é a aprovação (*Billigung*). Aqui, mais do que a sugestão de quais seriam nomeadamente as espécies de comprazimento em cada um dos modos, o que destaque no mencionado é que o objeto ou deve contar-se como pertencente ao agradável, ou ao belo, ou ao sublime, ou ao bom, ou seja, talvez todas as variações do sentimento de prazer e de desprazer estejam contempladas nesses quatro casos, mesmo que aqui não mencionadas.

Talvez não seja propício se deter numa supervalorização da menção a essas espécies de prazer pela *nomenclatura* delas, que, na *KU* parecem seguir uma referência mais precisa (deleite, aprazimento, comoção e aprovação), uma vez que em outros textos, em especial nas *Reflexões*, mas também destaque na *Metafísica dos Costumes* e na *Antropologia*, Kant, apesar de se referir às mesmas espécies de prazer, não o faz com essa nomenclatura específica. Contudo, mesmo em passagens nas quais Kant parece não ser tão preciso na nomenclatura dessas espécies de prazer, utilizando por vezes expressões como *prazer da inclinação*, *prazer contemplativo*, entre outros, a caracterização da espécie de prazer permanece a mesma, os modos de comprazimento

³⁷³ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 113.

³⁷⁴ Cf, sobre a comoção, a nota de Rohden menciona que o termo em questão remete a uma emoção violenta, comoção, *commovere* e não a uma simples emoção. Cf. também a afirmação de Kant de que “o sublime *apraz*”. Apesar disso, a satisfação no sublime é negativa (respectivamente: ROHDEN, V. Nota 48. In: KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 69. KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 93 e também p. 115).

permanecem os mesmos.

Cito, por exemplo, a classificação na Introdução à *MS*. Na *MS*, os *prazeres* são classificados de forma a remeter às mesmas espécies das abordadas na *KU*. A caracterização das espécies de prazer é dada a partir da vinculação ou não do prazer com interesse na existência do objeto. No caso de haver essa vinculação, trata-se de prazer prático. No caso da espécie de prazer desinteressada da existência do objeto, trata-se de prazer contemplativo. O prazer prático, ou ainda, as espécies de prazer que possuem relação com interesse na existência do objeto (todo interesse implica prazer, mas o prazer não implica interesse) é dividido ainda em duas espécies, tendo-se em vista por critério o prazer preceder a apetição (interesse da inclinação) ou ser efeito dela (interesse da razão)³⁷⁵. Saliento que, nos parágrafos iniciais da *KU*, Kant também dá importância à relação entre o *interesse* na existência do objeto com as espécies de prazer, mas nomeia as espécies de forma mais precisa, conforme já mencionado.

Aliás, essa compreensão de prazer exposta na *MS*, na mesma página em que se aborda uma definição de vida e uma de faculdade de apetição, é salutar para esclarecer minha menção à definição de vida, dada na *KpV*, como incompleta. Na segunda *Crítica* menciona-se a definição de que “vida é a faculdade de um ente de agir segundo leis da faculdade de apetição”³⁷⁶. Em que essa se diferencia de tantas outras que mencionei? Pela referência às *leis* da faculdade de apetição. Assim entendida, a definição de vida mencionada parece privilegiar o *sentimento de vida espiritual*, relacionado ao bom em si, à liberdade, por fazer referência a *leis* da faculdade de apetição, sendo que, segundo a *Reflexão* 5237, “a *lei* contém o imperativo do que deve acontecer (do fim)”³⁷⁷. Assim, de acordo com essa definição de vida, não se trata também de um mero desejo, nem de mera contemplação desinteressada da existência do objeto, mas sim do emprego de força para *produzir* o objeto da representação. Essa definição de vida da *KpV* é incompleta, excludente de outras perspectivas, mas estava inserida em um contexto

³⁷⁵ Cf. KANT, I. *MS*. Trad. 2013, p. 22/23.

³⁷⁶ KANT, I. *KpV*. Trad. 2003, p. 29 (KANT, I. *KpV*. AA 05: 9 n.).

³⁷⁷ “A *regra* concerne somente ao modo como aquilo que se quer deve acontecer; a *lei* contém o imperativo do que deve acontecer (do fim); a máxima é a lei subjetiva, isto é, aquilo que a gente propôs universalmente a si mesmo de fazer” (KANT, I. *Ref.* 5237. Tradução: Valerio Rohden. In KANT, I. *KpV*. Trad. 2003, p. 582).

específico, a prudência deveria ser do leitor³⁷⁸. Essa limitação dessa definição em referência a outras se deixa ainda mais notar, como já mencionei, pela definição de prazer que consta logo após a definição de *vida* e de *faculdade de apetição* nessa página, onde o prazer é entendido como sendo

a representação da concordância do objeto ou da ação com as condições subjetivas da vida, isto é, com a faculdade de causalidade de uma representação com vistas à efetividade de seu objeto (ou da determinação das forças do sujeito à ação de produzi-lo)³⁷⁹.

Nesse caso, que entendo estar restrito ao *sentimento de vida espiritual* o prazer está relacionado com a representação da concordância de um objeto apetecido com a efetivação dele, como menciona Rohden,

o sujeito encontra sua satisfação na realização do apetecido, ou seja, encontra seu prazer ou sua

³⁷⁸ A não observação da limitação dessa passagem leva comentadores como Molina a sugerirem (2015, p. 497) que o conceito de vida "se define com toda precisão na *Crítica da Razão Prática*, onde se vincula a vida com a faculdade de desejar". Visando a evitar situações como essa, eu dediquei a primeira parte desse estudo à discussão de alguns dos termos mais importantes para esse debate, ou ainda, a uma visão mais geral da discussão em torno da vida em Kant antes de partir para o sentimento de vida. Nesse debate, no caso de se partir de uma definição apressada desses conceitos, como o de vida, o que vem depois é marcadamente viciado e as demais menções de Kant à vida, ao sentimento de vida e outras perspectivas mais gerais e basilares de seu pensamento parecem mais montar um agregado interpretativo do que um sistema organicamente constituído, o que aplicado a Kant, é uma abordagem no mínimo estranha. Não obstante o indisfarçável mérito de muito do que ali é dito, cf., no entanto, no ensaio mencionado (e em outros comentadores que tocam nessa questão), a ausência de uma articulação sistemática da interpretação dada ao que é abordado aqui como sendo os três e únicos modos de um animal sentir-se vivo. Cf. MOLINA, Eduardo. Sentimiento de la vida y autoconciencia en Kant. *Anuario filosófico* 48/3– Universidad de Navarra, Navarra, 2015, pág. 497.

³⁷⁹ KANT, I. *KpV*. Trad. 2003, p. 29 (KANT, I. *KpV*. AA 05: 9 n.). Pelo que me foi dado pesquisar, essa expressão *subjective(n) Bedingungen des Lebens* não parece ter sido empregada em outra oportunidade por Kant, carecendo eu de uma maior fundamentação para sugerir de forma satisfatória uma compreensão do que seriam essas *condições subjetivas da vida* da qual fala o excerto para além do que ali já é explicitado.

felicidade no mundo que ele cria mediante a sua autodeterminação apetitiva. Isso se chamará ‘interesse’ – uma satisfação na existência mediada pela razão³⁸⁰.

Reitero que essa não é a única espécie de prazer possível. Saliento essa observação tendo em vista aqui, além da consideração de que a definição mencionada da *KpV* é parcial, também a aceitação de outras espécies de prazer, como a relacionada aos juízos estéticos, nos quais a existência do objeto de representação não interessa, conforme já abordado. Na *Introdução à Metafísica dos Costumes*, Kant já havia mencionado que “pode haver um prazer que não esteja unido a nenhum desejo do objeto, e sim à mera representação que se tem de um objeto (não importando se o objeto dela existe ou não)”³⁸¹.

Como já me disse um experimentado pesquisador kantiano outra vez, *que não se confunda alhos com bugalhos!* Visando a me fazer entender e evitar equívocos, direi sem rodeios o que sobre isso quero deixar claro: a vida não é o sentimento de prazer; a vida não é a faculdade de apetição. A essas considerações, também se poderia acrescentar uma terceira: o prazer não é comprazimento.

Kant distinguiu uma faculdade de apetição independente do prazer, bem como distinguiu um prazer desvinculado da faculdade de apetição - "condição necessária para [...] poder falar de moralidade ou de gosto"³⁸². Não obstante, esses três termos estão em íntima relação, o que pode ser notado, além de no conteúdo da própria definição desses termos, também pelo fato de que tanto na *KpV* quanto na *MS*, quando Kant se deteve em dar uma definição deles, deu-os dos três juntos, digo, na sequência, um logo após o outro.

Penso que uma interpretação possível dessa questão é a de que a *vida* está relacionada com uma capacidade básica da alma de determinar suas forças, mas não implica causar o objeto das representações, em produzir o objeto ou a ação, ou mesmo não implica movimento, para usar um termo amplamente atrelado a esse debate. A alma *sente* uma representação enquanto representação, quer sejam representações apenas

³⁸⁰ ROHDEN, Valerio. A força da faculdade apetitiva como prática da virtude em Kant. In: HOBUSS, João (Org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 178.

³⁸¹ KANT, I. *MS*. Trad. 2013, p. 22.

³⁸² LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 427.

sensíveis, quer sejam representações totalmente intelectuais³⁸³. "Diante" dela, a alma determina suas forças para manter a presente representação ou dispersá-la. Na corporalidade do animal, tal efeito da alma é sentido como *prazer* e como *desprazer*. O prazer e o desprazer, lembro mais uma vez ao leitor, só é possível no corpo animal³⁸⁴, o prazer e o desprazer é, assim, saindo um pouco da terminologia kantiana, apenas um *sintoma*, uma *expressão* da vida. Prazer e desprazer é aquilo que pode ser sentido da vida e só o é possível ser sentido pelo próprio sujeito vivo.

Mas o prazer pelo prazer não possibilita conhecer nada do objeto relacionado à representação em relação à qual a alma se "posicionou" para mantê-la ou dispersá-la. O prazer é um e mesmo sentimento, independente do contexto a que ele está atrelado, pois é essa expressão sentida no corpo material e somente isso.

Nesses termos, se no fundo trata-se de um e mesmo sentimento, talvez haja quem questione por motivos em optar por um prazer de ordem mais nobre em detrimento de um prazer animal. Contudo, esse questionamento não se insere em uma perspectiva kantiana, porque não é pelo prazer que se age moralmente. Bem como, não é pelo tanto de prazer que se sente é que se mede o valor de uma vida³⁸⁵. A destinação do ser humano e mesmo dos animais irracionais parece não estar em sentir prazer ou dor. O prazer é apenas uma artimanha da natureza em nós. Segundo Kant, "tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo"³⁸⁶.

Como se sabe, o homem "não deveria ser guiado pelo instinto"³⁸⁷, mas, também, "a natureza não faz verdadeiramente nada supérfluo e não é perdulária no uso dos meios para atingir seus fins"³⁸⁸. Ainda segundo Kant, "um órgão que não deve ser usado, uma ordenação que não atinja o seu fim, são contradições à doutrina teleológica da natureza"³⁸⁹.

³⁸³ KANT, I. *KU*, B 129, trad. 2010, p. 124.

³⁸⁴ "[...] todo deleite, mesmo que seja ocasionado por conceitos que despertam idéias estéticas, é sensação *animal*, isto é, corporal" (KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 179).

³⁸⁵ "É fácil de decidir que tipo de valor a vida tem para nós, no caso desse ser avaliado simplesmente segundo aquilo *que se goza* [...]. Esse valor reduz-se a zero" (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 274).

³⁸⁶ KANT, I. *IaG*. Trad. 2011, p. 06.

³⁸⁷ KANT, I. *IaG*. Trad. 2011, p. 06.

³⁸⁸ KANT, I. *IaG*. Trad. 2011, p. 06.

³⁸⁹ KANT, I. *IaG*. Trad. 2011, p. 05.

Entendido nesses termos, porque não seria contradição ter uma constituição tal que possibilite um *deleite no agradável*, por exemplo, se isso fosse apenas supérfluo, sem propósito algum, ou, ainda, se aquela situação deve de todo ser evitada em prol do agir moral? Se for contra o *plano da natureza*, por que então a natureza nos constitui dessa forma, em que em situação do agradável sentimos prazer? Para uma punição constante no exercício da privação? Seria esse o plano para o ser humano? Uma constante privação, luta contra sua animalidade, uma *consciência dividida*, tendo por causa "a compreensão da existência de uma subjectividade livre, mas sensível, racional, mas limitada"³⁹⁰? A destinação do homem é a insatisfação?

O homem não é apenas um espírito, *uma cabeça de anjo alada*, um ser de natureza imaterial dotado de razão. É também corpo material. Os obstáculos e promoções à vida que devem ser buscados na ligação entre o ânimo (a alma) e o corpo, perpassam por experiências de prazer e desprazer, que é o que se pode sentir da vida, e que, como já mencionado, estão relacionados com as representações, que despertam uma ação (uma determinação das forças) da alma diante de uma representação para mantê-la ou rejeitá-la.

Mais do que um fator complicador no homem (dotado de um corpo material) aspirando a dar ouvidos à razão, a uma ação moral, o *sentimento de prazer e desprazer* pode ser entendido como aquilo que está relacionado de forma necessária com a própria possibilidade de *sentir-se vivo*. Sem prazer ou desprazer, diz-nos a *KU*, o sujeito pode, no máximo, chegar a ter consciência de existência, mas não sentimento de vida. E isso não é por mero acaso, ou, ainda, o prazer em uma representação não se dá sem um critério. Estou a salientar aqui a condição a que está submetido o ser humano em sua complexa e obscura relação alma e corpo, a desembocar nos três momentos relacionados com a possibilidade de um *sentimento de vida*, a saber: no agradável, nos juízos estéticos e na ação moral. Sem o sentimento de prazer e desprazer não há como se falar em *sentimento de vida* em Kant.

Sobre a vinculação entre prazer e vida (e não apenas de uma ou outra espécie de prazer com a vida), Kant mesmo chega a mencionar, na *Reflexão* de número 4857 (1776 - 1778), que “unicamente prazer e

³⁹⁰ FERREIRA, Manuel J. Carmo. O prazer como expressão do absoluto em Kant. No 2.º Centenário da Crítica do Juízo. In: AA.VV, *Pensar a Cultura Portuguesa: Homenagem a Francisco da Gama Caetano*, Lisboa, Colibri/ Dep. de Filosofia da FLUL, 1993, p. 394.

desprazer constituem o absoluto, porque eles são a própria vida”³⁹¹. Entendo que tal expressão, *absoluto*, pode remeter a um duplo sentido, já alertado por Kant na *KrV*, sentidos esses, a saber, para indicar que "algo é válido a respeito de uma coisa *em si mesma*"³⁹² ou ainda "para indicar que algo é válido em todos os aspectos (ilimitadamente)"³⁹³. O filósofo explicitamente se declara a favor do uso do segundo sentido, ao menos naquela ocasião do contexto da *KrV*. A mesma opção de sentido feita por Kant para o termo parece ser a adotada por Manuel Ferreira para interpretar a *Reflexão* citada. Em uma publicação de 1993, sob o título *O prazer como expressão do absoluto*, Ferreira aponta caminhos possíveis de relação dessa *Reflexão* em Kant com outras perspectivas do filósofo³⁹⁴. De qualquer forma, o que quero salientar dessa passagem é a vinculação da vida ao prazer nessa abordagem, que remete a uma amplitude, em todas as relações, de modo incondicionado, ou, ainda, o prazer constituiria o incondicionado por ser *a própria vida*.

Sobre a relação entre o prazer e a moralidade, que, segundo Rohden “pode surpreender interpretações distorcidas da filosofia moral kantiana”³⁹⁵, uma vez que “a moralidade, do modo como é entendida por Kant, vincula-se necessariamente com a vida e com o prazer”³⁹⁶, os ensaios de Rohden já nos brindam com excelente material local. Sobre a relação entre juízos estéticos, prazer e vida, há uma profusão de bons materiais, parecendo-me ser esse o foco mais óbvio do debate, talvez por isso o escolhido amplamente por quem discute essas teses. Tendo

³⁹¹ No original, se lê: “Lust und Unlust machen allein das absolute aus, weil sie das Leben selbst sind” (KANT, I. *Refl.* 4857. AA, 18: 11.18-19). A tradução utilizada é de Valerio Rohden, no ensaio: Viver segundo a idéia de natureza. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005, p. 234.

³⁹² KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 292.

³⁹³ KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 292.

³⁹⁴ A título de prudência, no entanto, menciono que Ferreira considera que não se pode descartar a possibilidade de que tal anotação possa vir a se configurar como “uma eventual citação sem indicação de autoria” (FERREIRA, Manuel J. Carmo. O prazer como expressão do absoluto em Kant. No 2.º Centenário da Crítica do Juízo. In: AA.VV, *Pensar a Cultura Portuguesa: Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa, Colibri/ Dep. de Filosofia da FLUL, 1993, pp. 392).

³⁹⁵ ROHDEN, Valerio. Viver segundo a idéia de natureza. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005, p. 235.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 235.

isso em vista, quero a partir desse ponto dar prioridade para perspectiva que considero pouco explorada, uma conciliação do prazer animal com o plano oculto da natureza, ou, ainda, o prazer e o desprazer com uma representação como orientados por algum critério, que outro não é do que a própria *concordância* da *representação* com o *plano oculto da natureza*. Ou ainda, a natureza, na constituição do animal, inseriu nele as disposições naturais, bem como, no caso do ser humano, também a razão, o que pode dar uma noção de linhas gerais desse plano oculto da natureza, ou ainda, segundo Kant, um *claro indício* desse plano. Entendo que nesse constante jogo entre o prazer e o desprazer que constitui a vida do animal para Kant, é a concordância da representação com o plano oculto da natureza o critério para que a representação seja *sentida* como um prazer.

2.4 VIVER EM CONFORMIDADE COM A NATUREZA³⁹⁷

Na *Observação Geral sobre a Exposição dos Juízos Reflexivos Estéticos*, ao comentar a teoria fisiológica do belo e do sublime de Edmund Burke, Kant sugere: “o ânimo/alma é por si só inteiramente vida (o próprio princípio vital), e obstáculos ou promoções têm que ser procurados fora dela e contudo no próprio homem [...] na ligação com seu corpo”.³⁹⁸ A partir dessa citação, saliento a identificação do ânimo

³⁹⁷ O título dessa seção faz uma referência direta ao título do ensaio de Rohden de 2005, o qual remete à *Refl.* 6658.

³⁹⁸ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 124. A observação entre parênteses “(o próprio princípio vital)” não está presente na tradução utilizada por um lapso de digitação, segundo Valerio Rohden, que salienta essa falha em ocasiões como: ROHDEN, Valerio. As ideias como formas de vida da Razão. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Coord.). *et al. Was ist der Mensch? Que é o Homem?* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, p. 341, nota 4. Antes, porém, de comentar a relação dessa citação com a presente discussão, considero salutar mencionar que logo após a conclusão do trecho citado, o texto de Kant continua com uma oração adversativa: “se porém”. Na sequência do anteriormente citado, se lê: “Se, porém, se puser a satisfação no objeto total e absolutamente no fato que este deleita por atrativo ou comoção, então, não se tem que pretender também de nenhum outro que ele dê seu assentimento ao juízo estético que nós proferimos; pois sobre isso interroga cada um com direito somente a seu sentido particular” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 124). Esta passagem pode ser entendida como uma ponderação de Kant sobre a possibilidade de redução da discussão referente aos juízos estéticos a uma perspectiva fisiológica. Na sequência do texto, Kant sugere, então, que “é necessário que [o juízo estético] tenha como fundamento algum princípio a

como princípio vital, a qual relaciono com a consideração de que uma das capacidades originárias da alma seria a de *sentir* e cuja *atividade* consistiria na iniciativa da alma em manter a representação ou dispersá-la, que no corpo remete ao jogo entre desprazer e prazer. Sobre esse ponto, Rohden menciona que "Kant, em dois contextos diversos - da estética e da virtude - vincula a alma ou o ânimo com a vida corporal"³⁹⁹. Eu, no entanto, entendo que tal vinculação se dá *também* no contexto de uma perspectiva mais básica no animal, nomeadamente no caso do agradável.

Outra observação que quero mencionar ainda sobre aquela citação é a de que tanto os obstáculos quanto as promoções à vida devem ser buscados na relação do ânimo com o corpo. Sobre esse segundo ponto, Rohden menciona que "podemos dizer que tudo o que se opera no ânimo como princípio de vida corresponde a uma ideia plena de vida que procura realizar-se, inclusive, corporalmente"⁴⁰⁰. Essa passagem de Rohden, restrita a uma menção anterior do contexto estético e da virtude, amplio a um contexto meramente animal, entendendo por ânimo, na citação, a alma, mesmo na citação de Rohden. Se isso me for concedido, entendo que se fala do que se opera na *alma*

priori (seja ele objetivo ou subjetivo) ao qual jamais se pode chegar por reconhecimento de leis empíricas das mudanças de ânimo" (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 125).

³⁹⁹ ROHDEN, Valerio. As ideias como formas de vida da Razão. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Coord.) et al. *Was ist der Mensch? Que é o Homem?* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, p. 341.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 341. Considero salutar fazer um comentário a mais sobre esse ensaio (escrito em ocasião do II Colóquio Ítalo-Luso-Brasileiro "*Was ist der Mensch?*", ocorrido em setembro de 2009), o qual Rohden dividiu em três momentos: 1. Relação prática entre teoria e vida; 2. Relação estética entre ideia e vida; e 3. Analogia da razão com um organismo. Nesse artigo, *parece* haver uma tentativa de organização de diferentes perspectivas de Rohden sobre a discussão referente à vida. Ele aqui resgata e expõe no mesmo texto alguns dos pressupostos que foram por ele discutidos de forma isolada em várias publicações anteriores no tocante à temática da vida. Reitera sua compreensão de discutir a partir de *formas de vida* (um cuidado terminológico que está presente nos ensaios do comentador ao longo de vários anos ao abordar essa temática da vida em Kant) e, conforme a divisão já anuncia, contempla abordagens práticas, estéticas e analogias de Kant sobre a vida. Rohden segue uma tentativa de compreensão do que seria a vida, a partir de passagens que ele insere em perspectivas práticas e em perspectivas estéticas, e também a partir de analogias usadas por Kant sobre a vida, buscando o que se pode a partir disso dizer sobre a vida.

como princípio de vida. Pois bem, retomando a perspectiva da função da alma já abordada (no primeiro Capítulo) na atividade relacionada ao sentimento de prazer e de desprazer, seria esse o princípio de vida, entendido como a atividade, que segundo Rohden *corresponde a uma ideia plena de vida que procura realizar-se inclusive corporalmente*, consideração essa com a qual, assim, só posso concordar. Saliento também a menção à consideração de uma *ideia plena de vida*, que remete a algo para além do mero animal que sente.

José Heck, em um debate distinto (referente ao suicídio e natureza humana), comentando sobre uma compatibilização de perspectivas animais com questões morais em referência aos "deveres para consigo mesmo", na *MS* menciona que "o primeiro princípio consiste na máxima de viver em conformidade com a natureza, ao passo que o segundo equivale à máxima de fazer-se mais perfeito do que a simples natureza nos fez"⁴⁰¹. Contudo, se entendermos que *fazer-se mais perfeito do que a natureza nos fez* também faz parte da *destinação do homem*, talvez isso também possa ser entendido com *viver em conformidade com a natureza*, estaria de acordo com a ideia que serve de fundamento para a natureza.

Na *Reflexão 6658*, Kant nos diz: "viver em conformidade com a natureza não significa viver segundo os impulsos da natureza mas segundo a *idéia* em que se encontra o fundamento da natureza"⁴⁰². A partir disso, Rohden destaca a perspectiva de que "viver de acordo com a natureza quer dizer viver segundo uma ideia que serve de fundamento à natureza"⁴⁰³. Na sequência, complementa que "a ideia de natureza significa, pois, a natureza pensada no seu todo e não em suas especificações ou em seus impulsos"⁴⁰⁴. Rohden parece priorizar o aspecto racional envolvido, o ser humano, parecendo remeter o *todo da vida* ao *todo dos homens*, enquanto esses recusam as inclinações⁴⁰⁵. O

⁴⁰¹ HECK, José N. *Da razão prática ao Kant tardio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007, p. 223.

⁴⁰² KANT, I. *Refl.* 6658. Tradução: ROHDEN, Valerio. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005, p. 233.

⁴⁰³ ROHDEN, Valerio. Viver segundo a ideia de natureza. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005, p. 235.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁰⁵ "O cosmos antigo era um mundo humano, estético. Cícero e Kant pensaram-no como mundo moral, ou seja, como tarefa de todos nós em conjunto, expressa pela *idéia prática*" (ROHDEN, Valerio. Viver segundo a ideia de natureza. In:

que eu quero aqui priorizar é justamente a perspectiva dos impulsos e pensar uma conciliação também dessa perspectiva com o *todo*, com a ideia que serve de fundamento à natureza, ou seja, eu estou mais preocupado em, a partir de agora, discorrer acerca de uma hipótese para que sintamos prazer no agradável, uma vez que as demais situações de prazer parecem ser compatíveis com um plano da natureza. É nessa abordagem que me deterei a partir de agora.⁴⁰⁶

Remetendo ainda à citação da *Reflexão* 6658, considero salutar fazer duas observações referentes à minha compreensão do citado, uma referente ao limite da compatibilização de impulsos da natureza com o fundamento da natureza, e a segunda referente ao mérito do próprio homem para se manter em conformidade com o fundamento da natureza na própria recusa em se deixar guiar pelos impulsos da natureza. Ambas serão desenvolvidas nos parágrafos que seguem. Aí estará, mais uma vez em consideração, a perspectiva integral do ser humano, enquanto corpo material e enquanto alma.

Por mais que eu considere que os impulsos da natureza sejam uma parcela da compatibilização com o fundamento da natureza, pois entendo que a situação que está em conformidade com o fundamento da natureza é que causa prazer e seria por isso que a satisfação dos impulsos da natureza é sentida como prazer, viver segundo esses impulsos é insuficiente para uma compatibilização com o fundamento da natureza, pois viver em conformidade com o fundamento da natureza implica buscar o desenvolvimento de todas as disposições naturais⁴⁰⁷, o que é mais do que a animalidade do homem.

Na Primeira Proposição da *IaG* Kant menciona: "*todas as*

BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005, p. 248).

⁴⁰⁶ Note-se, entretanto, que perspectivas que tomo como urgentes já são anunciadas nos textos de Rohden, por exemplo, em um ensaio de 2009, apesar de a discussão estar tratando do âmbito dos juízos estéticos, o pesquisador menciona (p. 12) uma consideração que estendo para todo prazer possível e para todo sentimento de vida possível: "prazer e sentimento de vida equivalem-se". A própria busca atual, por uma universalização do comprazimento, como já expus, é dada a partir de uma nota de rodapé do mesmo pesquisador. ROHDEN, Valerio. A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura. *Kriterion* vol.50. Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 12.

⁴⁰⁷ Faz-se salutar mencionar que minha abordagem presente restringe-se às disposições naturais em relação aos corpos (como matéria organizada), e não a um fundamento inato em relação às representações elementares do conhecimento (formas de intuição e formas de pensamento).

*disposições naturais de uma criatura [Geschöpfes] estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim*⁴⁰⁸. Em algumas passagens Kant dá algumas direções sobre quais seriam essas disposições naturais. No ensaio *Início conjectural da história humana* (1786), Kant menciona duas disposições naturais, "a humanidade como espécie animal e a humanidade como espécie moral"⁴⁰⁹. No decorrer de sua obra, o filósofo se expressa com relação às disposições naturais em configuração diversa, como na *Religião* (1793), ao mencionar três disposições naturais, a saber: para a animalidade, para a humanidade e para a personalidade⁴¹⁰; ou, ainda na *Antropologia* (1798), na qual também menciona três disposições e as nomeia como técnica, pragmática e moral⁴¹¹. Contudo, penso não ser o caso de percorrer o conjunto das obras de Kant para reunir e comparar todas as menções às disposições naturais, até porque, na *Religião*, Kant mesmo faz a ressalva após listar três disposições naturais de que haveria outras das quais ele ali não tratou⁴¹².

⁴⁰⁸ KANT, Immanuel. *IaG*. Trad. 2011, p. 05. Saliento o uso do termo *criatura*, bem como, logo na Segunda Proposição, Kant faz constar entre parênteses, ao lado de "homem", a observação: "única criatura racional sobre a Terra", uma vez que, em outra oportunidade (*Refl.* 4136), Kant menciona que o termo *criatura* não se aplicaria aos seres que agem livremente. "Man nennet Steine nicht Geschöpfe, weil sie ihre Form nicht von der Schopfung haben, aber wohl Pflanzen. Die thiere nennt man Creaturen. Frey handelnde Wesen werden nicht Creaturen genannt" (KANT, I. *Refl.* 4136. AA. 17: 429.22-23).

⁴⁰⁹ KANT, I. *MAM*. Trad. 167, nota 5.

⁴¹⁰ KANT, I. *RGV*. Trad. 1992, p. 34.

⁴¹¹ KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 216 - 219.

⁴¹² KANT, I. *RGV*. Trad. 1992, p. 34. Saliento ainda que há muitas similaridades não só nas linhas gerais, mas também na redação desses três textos citados quando tratam dessa discussão das disposições originais. Exemplificando: tanto no texto de 1786 quanto no texto de 1798 há a utilização de um mesmo exemplo da divergência entre a natureza e a vida em sociedade, no que concerne à diferença de idade entre um homem estar apto (físicamente) a gerar uma prole e estar apto (em sociedade) a prover o sustento de uma família. Reescreve com uma redação muito parecida um mesmo comentário referente ao impulso à ciência, sobre a passagem das gerações no momento em que, o douto a ponto de avançar em sua área de pesquisa, morre, cedendo lugar ao discípulo que está somente aprendendo o bê-a-bá, isso se repetirá com o discípulo quando esse alcançar a velhice; entre outras. Com isso, quero apenas ilustrar (não fundamentar) que, ao menos no que concerne ao que estou discutindo aqui sobre esses textos, não apenas linhas básicas da abordagem são mantidas, mas a própria redação da discussão, os exemplos utilizados, por vezes, são similares.

Pelo que me foi dado pesquisar sobre isso, considero que a abordagem do *MAM* pode ser entendida como englobando as demais. As que citam uma divisão tripartite ainda consideram as duas do *MAM* como extremos e no meio inserem um híbrido de animalidade e uso (patológico) da razão. Demais menções isoladas a uma disposição natural podem ser inseridas em um dos dois grupos citados no *MAM*. A disposição para agir moralmente apenas os seres racionais possuem. Mas a razão não é utilizada apenas no agir moral. O homem pode fazer um uso instrumental da razão. Nesse sentido, entendo que as demais especificidades mencionadas em algumas definições tripartidas como uma disposição natural híbrida animal/racional talvez possa ser resumida a uma disposição ainda animal, mas como o ser em questão possui razão, tem a possibilidade de a utilizar para perseguir de uma forma mais refinada (ou mais eficiente, calculada) sua animalidade, ou, ainda, "uma disposição animal simplesmente se desdobra, mas o homem racional *usa* de suas próprias disposições, pode transformá-las em objeto de sua própria ação"⁴¹³.

Entendo que se pode considerar (ao menos para uma exposição como a presente sem que essa opção cause prejuízo conceitual) as duas perspectivas básicas das disposições naturais, para a animalidade e para a humanidade e é assim que padronizarei daqui em diante. A disposição para a animalidade visando à manutenção da vida enquanto indivíduo e espécie⁴¹⁴ (com as várias implicações dessa busca) e a disposição para

Sobre um *mapeamento* dos usos de Kant de *disposições naturais* ao longo do *corpus* kantiano, o leitor poderá consultar os trabalhos de Daniel Omar Perez, em especial o ensaio de 2010, no qual ele localiza e discorre sobre alguns dos usos de Kant nesse sentido, considera-os diversos, mas ao fim chega à mesma consideração que cheguei, de que há linhas gerais básicas mesmo com uma diferença ou outra. Perez, por fim, adota uma classificação de outro autor para essas linhas gerais a qual não seguirei, por entender que mesmo essa outra classificação pode ser reduzida, para fins da discussão presente nesse Capítulo, às duas citadas no ensaio de Kant de 1786. Cf. PEREZ, Daniel Omar. *O significado da natureza humana em Kant*. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Coord.). et al. *Was ist der Mensch? Que é o Homem?* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, p. 207-218.

⁴¹³ GIANNOTTI, José Arthur. Kant e o espaço da história universal. In: KANT, I. TERRA, Ricardo (org.). *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 143.

⁴¹⁴ Discordo de Perez quando ele menciona que a conservação (de si mesmo e da espécie) possa ser entendida como uma característica racional do ser humano. Penso tratar-se de uma disposição natural básica, presente mesmo em animais irracionais. Cf. PEREZ, Daniel Omar. *O significado da natureza*

agir moralmente.

O *processo* do nível mais básico ao nível mais elevado não implica em sair definitivamente de um estado e adentrar no outro. Apesar de poder haver um progresso (em direção ao uso da razão) tanto em termos do indivíduo quanto em termos de espécie, o ser humano ainda retorna continuamente a perspectivas meramente animais, a prazeres meramente animais. A *KpV* nos diz que uma vez alcançado o uso livre da razão por um sujeito, não é por isso que se pode pressupor a partir disso que esse mesmo sujeito agirá por dever todas as demais vezes. Bem como, por fazer parte da *natureza humana*, o prazer no agradável não se extinguirá quando em situação de deleite somente porque esse sujeito alcançou o desenvolvimento da outra perspectiva mais nobre de suas disposições naturais, apesar de que esse poderá mais facilmente domesticar suas inclinações.

Kant utiliza um conjunto de termos como especificidades de disposições naturais quando trata da forma mais básica de disposição natural, termos como a propensão⁴¹⁵ e subdivisões como a inclinação⁴¹⁶ e o instinto. Além disso, ainda que com baixa frequência, utiliza complementos como em *toscas disposições*⁴¹⁷, ou ainda em *inclinação refinada*⁴¹⁸. Nesse primeiro grupo de disposições naturais, Kant chega a admitir que pode ocorrer em especificações dessa disposição natural um enxerto de vícios (como, por exemplo, a gula e a luxúria). Contudo, parece reservar ao grau mais elevado de disposições naturais como uma especificação dela apenas a receptividade (ou suscetibilidade) [*Empfänglichkeit*] para com o respeito, o que pode colaborar para a

humana em Kant. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Coord.). *et al. Was ist der Mensch? Que é o Homem?* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, p. 213.

⁴¹⁵ "A *possibilidade* subjetiva do surgimento de um certo desejo, que precede a representação de seu objeto, é *propensão (propensio)*". Quando se conhece o objeto do desejo, o "desejo sensível que serve de regra (hábito) ao sujeito chama-se *inclinação (inclinatio)*". Já "a *coação* interna da faculdade de desejar para possuir esse objeto, antes de conhecê-lo, é *instinto* (como impulso de acasalamento ou impulso paternal dos animais de proteger suas crias etc.)" (KANT, I. *Anth.* Trad. 2006, p. 163).

⁴¹⁶ O conjunto de inclinações Kant denomina solipsismo. Sobre isso, cf. KANT, I. *KpV*. Trad. 2003, p. 253, bem como ROHDEN, Valerio. Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático. *Cadernos IHU Ideias*, São Leopoldo, Ano 2, nº 23, 2004, p. 1-22.

⁴¹⁷ KANT, I. *IaG*. Trad. 2011, p. 09.

⁴¹⁸ Como em KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p.143.

argumentação em favor da consideração de uma desvinculação da faculdade de apetição em relação ao prazer. A disposição natural nesse caso mais nobre seria apenas para a receptividade ao respeito, e não para com um objeto ou ação em específico.

Ambos os grupos de disposições naturais teriam uma função tendo-se em vista uma perspectiva mais ampla (para além do próprio indivíduo ou mesmo para além de situações contingentes). Na Quarta Proposição da *IaG*, o filósofo menciona que disposições as quais nos são *naturais*, mesmo não sendo as disposições que visam à moralidade⁴¹⁹, *toscas disposições*, também essas colaboram para o desenvolvimento do plano maior e oculto da natureza. Nesse sentido, convida Kant: "agradeçamos, pois, à natureza a intratabilidade, a vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar!"⁴²⁰

A *Reflexão* 571 nos diz que "visto que o comprazimento é o

⁴¹⁹ Nesse sentido, discordo de Wood quando ele menciona que "agir a partir de nossa propensão à insociável sociabilidade é algo que fazemos livremente" (WOOD, Allen W. KANT. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008, pg. 146). Considero que mesmo estando em acordo com o fundamento da natureza, essa ação mencionada não é uma ação autônoma.

⁴²⁰ KANT, I. *IaG*. Trad. 2011, p. 09. Essas citadas são entendidas como *inclinações* que a natureza colocou na constituição do ser humano, como parte de suas disposições naturais, para que, provocado pelo antagonismo em sociedade, não se acomode em um *sono eterno* e busque desenvolver suas disposições naturais. Contudo, algumas linhas antes, Kant menciona paixões no contexto do debate sobre a *insociável sociabilidade*: ambição [*Ehrsucht*], tirania [*Herrschaft*] e ganância [*Habsucht*] (sigo aqui a opção de tradução de Klein). É relevante salientar esse uso, tendo-se em vista que, segundo a *Antropologia*, as paixões *excluem o domínio da razão*, são *enfermidades da alma*, e, assim, talvez não fosse apropriado contar com elas para avançar da *rudeza à cultura*, ou ainda, para o *progresso da história*. Contudo, conforme expõe suficientemente Klein, pode haver ao menos duas possibilidades de resolver esse impasse: a primeira é a de considerar que a paixão em alguns indivíduos despertaria os demais a desenvolverem suas disposições naturais. Ou então, uma vez que Kant, segundo Klein, após essa passagem não voltou a mencionar as paixões com essa conotação, unicamente as *inclinações*, talvez se possa sugerir que realmente ali, naquele contexto, não era o lugar apropriado para as *paixões*, e que depois Kant teria se tornado mais cuidadoso com o uso desses termos nessa discussão. Klein opta pela segunda explicação. Cf. KLEIN, Joel Thiago. A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 25, n. 36, p. 265-285, jan./jun. 2013, em especial a seção "*Sociabilidade insociável: inclinação ou paixão?*".

fundamento das apetições e atividades, assim ele é a direção das forças e a prática da vida mesma"⁴²¹. Com isso, é ocasião propícia a se perceber que mesmo o sentimento de vida animal possui um lugar no plano oculto da natureza, "a natureza certamente não colocou instintos e capacidades em uma criatura viva para que devessem ser combatidos e reprimidos"⁴²². Se o fosse, tendo a considerar que a situação que causa o sentimento de vida animal iria ser sentido pelo animal (racional e irracional) unicamente como desprazer, sentindo o impedimento da vida, e não também como prazer, em uma promoção da vida. Kant chega a mencionar que "as inclinações naturais, *consideradas em si mesmas*, são boas, i.e., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também é prejudicial e censurável"⁴²³.

Mas, há um caráter contraditório nas disposições naturais, reconhecidamente em vários momentos do texto kantiano, na *IaG*, na *KU*, na *MAM*, entre outros, e esse caráter contraditório se deve em parte ao fato de que as disposições naturais para a animalidade, cuja concordância pelo corpo é sentido como um deleite, "não foram colocadas no homem tendo em vista o estado moral [*gesitten Zustand*]"⁴²⁴, em direção ao qual o ser humano caminha, "mas apenas a manutenção da espécie humana enquanto espécie animal"⁴²⁵, o que precisa ser mantida para que sobreviva até chegar ao uso livre da razão e, mesmo depois. Com uma constituição tal que comporta ambas as perspectivas de disposições naturais, "o estado civilizado [*civilisierte Zustand*] entra, portanto, em conflito com esse último [o estado moral]"⁴²⁶. Haveria um caminho para sanar esse conflito. Tal conflito "poderia ser desfeito apenas com uma constituição civil perfeita (o objetivo mais alto da cultura)"⁴²⁷, estágio esse no qual o ser humano estaria a utilizar plenamente a disposição mais característica de sua espécie e que, como tal, faz parte do plano da natureza que seja desenvolvida, a razão. "No momento, esse espaço intermediário é ocupado normalmente com vícios e suas conseqüências, ou seja, com diversas formas de miséria humana"⁴²⁸.

⁴²¹ Kant. I. *Refl.* 571. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez.

⁴²² KANT, I. *MAM*. Trad. 167, nota 5.

⁴²³ KANT, I. *RGV*. Trad. 1992, p. 64.

⁴²⁴ KANT, I. *MAM*. Trad. 167, nota 5.

⁴²⁵ KANT, I. *MAM*. Trad. 167, nota 5.

⁴²⁶ KANT, I. *MAM*. Trad. 167, nota 5.

⁴²⁷ KANT, I. *MAM*. Trad. 167, nota 5.

⁴²⁸ KANT, I. *MAM*. Trad. 167, nota 5.

Como nos diz o §83 da *KU*, além de a natureza não ter poupado o ser humano de "seus efeitos destrutivos como a peste, a fome, as inundações, o gelo, o ataque de outros animais"⁴²⁹, ainda nos colocou como disposições naturais uma soma de impulsos contraditórios. Inerente a isso, enquanto não alcançarmos com um uso livre da razão (e não seguindo apenas as inclinações) uma constituição civil perfeita, encontraremos-nos submetidos a tormentos que o indivíduo inventa para si e para os outros. Assim, pode até parecer "muito errôneo pensar que a natureza o tomou [o ser humano] como seu preferido e o favoreceu em detrimento de todos os outros animais"⁴³⁰. O ser humano, apesar de sua especificidade única de poder vir a tomar as próprias decisões para além de uma necessidade empírica, de uma propensão, e encontrar em si mesmo, em sua própria razão a causalidade da ação sem a observação de prazer ou desprazer advindos disso, ele, ainda assim, é parte da natureza e a ela está submetido enquanto fenômeno.

Aqui me chama a atenção a consideração de que, no contexto da discussão sobre disposições naturais, aborda-se na perspectiva de que a natureza, da qual faz parte o ser humano, inseriu nele disposições naturais, entre as quais, uma disposição para a humanidade, para o uso da razão. Kant mesmo assim se expressa, que *a natureza deu* ao homem a razão.⁴³¹ No primeiro Capítulo, a alma estava sendo entendida como um princípio imaterial dotado de razão. A natureza seria a responsável pela constituição do princípio imaterial também? Que se fale de um tecnólogo muito mais poderoso que o homem⁴³², de um "espírito infinito que é o criador e conservador"⁴³³ do mundo, ou que se atribua à natureza, à "alma ou [a] Deus, só se tem a escolha do arquiteto"⁴³⁴.

Por mais que se esteja aqui falando em termos de *disposições naturais*, ou, ainda, de um *plano* (oculto) *da natureza*, não se pode atribuir à natureza culpa no caso de o ser humano seguir as disposições naturais para a animalidade. Ou, ainda, há de ficar claro que "o ente

⁴²⁹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 271.

⁴³⁰ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 271.

⁴³¹ KANT, I. *IaG*. Trad. 2011, p. 06.

⁴³² Sobre o debate acerca de um ser inteligente como *causa do mundo*, em termos de um *tecnólogo muito mais poderoso* que o homem, cf. DÖRFLINGER, Bernd. A ideia de Kant de um sentimento intuitivo no contexto de sua teoria do organismo. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 233.

⁴³³ KANT, I. *TG*. Trad. 2005 p. 148 (nota).

⁴³⁴ LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 353.

racional de cada ação contrária à lei [...], ainda que ela como fenômeno seja no passado suficientemente determinada e, nessa medida, necessária, pode com direito dizer que ele poderia tê-la evitado"⁴³⁵. Da mesma forma, não se pode atribuir à natureza o mérito em caso de se seguir as disposições naturais para a moralidade⁴³⁶. Ter um conjunto de disposições naturais não faz com que o ser humano, uma vez posto em movimento, execute as ações previsivelmente. O ser humano, como já abordado no primeiro Capítulo, não é apenas corpo material, possui um princípio imaterial dotado de razão, possui uma relação com o espírito, que nos possibilita tomarmos consciência de nossa condição suprassensível.

Ser um animal que possui espírito é, a propósito, o que faz com que possa ser capaz de uma experiência do sublime, por exemplo, haja vista que tal experiência pressupõe em seu início um sentimento de desprazer que precisa ser superado, suportar o *abalo*, superar o temor do *abismo* no qual a *imaginação teme perder-se*⁴³⁷. É em seu início um sentimento de desprazer porque "considerado subjetivamente é contrário a fins, objetivamente, porém, é necessário à avaliação da grandeza, por conseguinte conforme a fins [...] com respeito à destinação inteira do ânimo"⁴³⁸. Nessa ocasião, "torna-nos intuível a superioridade da determinação racional de nossas faculdades de conhecimento sobre a faculdade máxima da sensibilidade"⁴³⁹. Não por acaso o sentimento de vida humano e o sentimento de vida espiritual só são possíveis entre seres humanos, ou seja, que conciliam um corpo material e um princípio imaterial dotado de razão.

⁴³⁵ KANT, I. *KpV*. Trad. 2003, p. 345.

⁴³⁶ Cf. Terceira Proposição em KANT, I. *IaG*. Trad. 2011, p. 06-08.

⁴³⁷ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 104. Interessante notar a respeito dessa metáfora ao abismo utilizada por Kant nesse contexto, a repetição na Introdução à mesma obra. Mesmo sem fazer nessa última ocasião uma referência ao sublime, a passagem pode ajudar a compreender melhor o que mais adiante é dito. Kant menciona um abismo, mas que seria intransponível. Tal abismo separaria o domínio do sensível do domínio do supra-sensível. Assim, se concedermos que esse abismo é, de fato, intransponível, e já que se fala também em termos de sentimentos à imaginação, um "medo" por parte da imaginação, talvez se possa dizer também que a tentativa da imaginação de superar o abismo seria uma *pretensão* que ela repete todas as vezes em ocasião do sublime, para só depois se adequar à esfera que lhe é própria. Cf. KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 20.

⁴³⁸ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 105.

⁴³⁹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 103.

Para que o homem possa agir livremente, sair da rudeza animal, a natureza teria atribuído a razão ao homem. Com isso, o homem tem condições de não ser dominado pelas inclinações. Mas a passagem da rudeza da animalidade para um agir livre não se inicia com um cenário somente atrativo, implica superação inclusive do medo do novo cenário, assumindo o controle do que antes ficava a cargo somente da natureza. Essa superação do medo, ou também, esse não atrativo no processo de mudança, lembra o caso de toda experiência do sublime. Sem a superação do medo não se experencia o sublime. No caso da passagem da rudeza da animalidade para um agir livre, Kant menciona:

a história da *natureza* inicia com o bom [*vom Guten*], [...], a história da *liberdade* inicia com o mau [*vom Bösen*], [...]. Para o indivíduo, que no uso de sua liberdade tem em vista apenas a si mesmo, aquela mudança foi uma perda, para a natureza, cujos fins dizem respeito ao homem enquanto espécie, foi um ganho.⁴⁴⁰

Como já sugeri, essa abordagem, além de mencionar que, não obstante a consideração do homem deixar de seguir os impulsos da natureza estaria com isso propiciando um ganho para a natureza, ou, ainda, talvez se possa dizer que estaria também de acordo com o plano oculto da natureza que dotou o homem de razão para que ele a desenvolvesse, penso ilustrar uma perspectiva que se percebe também na discussão em torno do sublime.

O instinto permite, proíbe, é útil, presente, o instinto instrui os desejos⁴⁴¹, mas ficar nessa esfera não é satisfazer nem mesmo a natureza, que brinda com o tédio ao que satisfaz os impulsos animais. Recusar os impulsos é parte do plano da natureza, e não uma recusa do plano da natureza. Apesar da consideração de que as inclinações

⁴⁴⁰ KANT, I. *MAM*. Trad. 162.

⁴⁴¹ Cf. KANT, I. *MAM*. Trad. 162. Acrescento ainda uma passagem da *Antropologia*: "A natureza [...] foi sábia ao implantar em nós a disposição para a afecção, a fim de ter *provisoriamente* as rédeas nas mãos até que a razão alcançasse a força adequada, isto é, a fim de acrescentar ainda móveis de estímulo patológico (sensível), que fazem inteiramente as vezes da razão, para a vivificação dos móveis morais. Pois de resto a afecção, considerada por ela só, é sempre imprudente: ela se faz incapaz de prosseguir seu próprio fim" (KANT, I. *Anth*. Trad. 2006, p. 151)

"relativamente à nossa determinação como espécie animal é completamente conforme a fins"⁴⁴² satisfazê-las não basta.

Se eu abordo a perspectiva de que agir de acordo com a ideia de natureza, em ambas as direções das disposições naturais, implica prazer, em que âmbito ficaria o prazer contemplativo? Os juízos estéticos, que também estão relacionados ao sentimento de vida, esses não são enquadrados em nenhuma das disposições naturais, não é fundado em nenhuma inclinação, propensão, em nenhum interesse. Não obstante, é de acordo com o fundamento da natureza. A sua finalidade é sem um fim determinado. É um favor (ou uma graça) por parte da natureza para com o ser humano.

Nos diz Rohden, "o sentimento de vida é um sentimento concernente ao *todo*, ao todo do mundo em que vivemos, é um sentir-se bem no todo do mundo"⁴⁴³. Em outra ocasião, Rohden reitera "o prazer que o ser humano sente *pelos outros e pela natureza* é sempre um prazer na vida. Por esse prazer, *principalmente* pelo prazer estético, o ser humano sente-se bem no mundo"⁴⁴⁴. Em meu entender, penso ser coerente considerar a partir disso e do que foi dito, que o comprazimento inerente ao sentimento de vida animal como também parte desse todo do mundo, ainda nessa esfera, mesmo sendo um prazer por definição egoísta, até nisso se concorda com algo para além do mero animal que sente, mesmo nisso se pressupõe um plano maior ainda que oculto. Não fosse de acordo com esse plano oculto da natureza, a situação lhe seria sentida como um desprazer e não como um prazer. Além do que, "toda promoção da vida, quer seja física ou ideal, só pode ser parcial"⁴⁴⁵ e já por isso só pode se realizar enquanto um plano maior, inclusive no ser humano, enquanto espécie. E nesse mesmo sentido, entendo que a distinção de Kant com relação ao sentimento de vida espiritual ser mais elevado do que um sentimento de vida animal se deve em decorrência da maior compatibilidade com o plano oculto da natureza. A nomenclatura mencionada por Kant, aliás, é deveras

⁴⁴² KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 273 s.

⁴⁴³ ROHDEN, Valerio. A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura. *Kriterion* vol.50. Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 12.

⁴⁴⁴ ROHDEN, Valerio. Kant, o ser humano entre natureza e liberdade. In: CARVALHO, Isabel Cristina Moura de; GRÜN, Mauro; TRAJBER, Rachel (Org). *Pensar o Ambiente: bases filosóficas para a Educação Ambiental*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2007, p. 115.

⁴⁴⁵ KANT, I. *Refl.* 587. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez.

adequada, uma vez que no primeiro caso trata-se de uma capacidade básica comum aos animais em geral, no segundo de uma capacidade que remete a uma consciência de sua condição enquanto animal e enquanto racional, já no terceiro, se faz uma referência direta ao espírito que "designa neste caso a razão prática pura ou a vontade livre"⁴⁴⁶.

Interessa-me em especial destacar a perspectiva integral de ser humano que essa discussão propicia, para além de um dualismo didático (alma e corpo) ou ainda de um reservar ao corpo somente uma perspectiva de demérito em relação ao racional. Nesse sentido, por exemplo, Rohden, menciona que "na beleza o homem sente-se inteiramente homem, porque ela reintegra alma e corpo, animal e racional; só nela o homem sente-se bem no mundo"⁴⁴⁷. Oroño também destaca essa relação, que também no caso do sublime se revela. É o revelar da "existência humana como um complexo sensível e suprassensível; corporal e espiritual; finito e infinito"⁴⁴⁸. Numa abordagem que amplia essa discussão em Kant para além da perspectiva dos juízos reflexivos estéticos (incluindo, portanto, ao debate, a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática*), Ugarte sugere que "a vida e a corporalidade do sujeito devem ser interpretados como a condição *subjativa e material* de toda experiência possível, *ao menos entre nós homens*"⁴⁴⁹.

Para encerrar esse Capítulo e encaminhar os comentários finais desse texto, quero fazer uma última citação que, apesar de já ter

⁴⁴⁶ BECKENKAMP, Joãozinho. Tinha Kant um conceito de espírito? *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 1, n. 32, dec. 2012, p. 223.

⁴⁴⁷ ROHDEN, Valerio. Viver segundo a ideia de natureza. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005, p. 234.

⁴⁴⁸ "[...] la impotencia sensible – ligada a la dimensión corporal – es una condición necesaria para juzgar estéticamente nuestra potencia ilimitada. Ambas dimensiones son partes del mismo sujeto. De allí, que podamos afirmar que lo sublime revela la existencia humana como un complejo sensible y suprassensible; corporal y espiritual; finito e infinito; sin que podemos prescindir de ninguno de estos aspectos al juzgar nuestra condición humana desde un punto de vista estético tal como se da en el juicio de lo sublime. Ello se debe a que sólo podemos ser concientes de nuestra infinitud suprassensible, gracias a nuestra finitud y corporalidad" (OROÑO, Matías. *Cuerpo, mente y espíritu en el enfoque crítico acerca de lo sublime*. In: CAIMI, Mario (Org.). *Temas kantianos*. Prometeo Libros, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2014. Pág. 208).

⁴⁴⁹ UGARTE, Óscar Cubo. *Corporalidad y vida en la Filosofía Crítica de Kant. Ideas y Valores*, n° 143, Ago/2010. Bogotá. Pág. 110.

aparecido logo na epígrafe dessa tese, penso ser de todo apropriado citá-la novamente, após tudo o que aqui foi dito, pois agora o leitor talvez já suspeite, com toda a razão, que o que leu até o presente momento ao longo desses dois Capítulos pode ser entendido como um comentário a ela:

No fim, tudo depende da vida; o que vivifica (ou o sentimento de promoção da vida) é agradável. A vida é unidade: assim todo gosto tem como princípio a unidade das sensações que vivificam. A liberdade é a vida originária e em sua conexão [encontra-se] a condição de concordância de toda a vida; por isso aquilo que promove o aumento do sentimento da vida universal ou o sentimento de promoção da vida universal causa um prazer. Mas sentimo-nos bem na vida universal? A universalidade faz com que todos os nossos sentimentos se harmonizem, mesmo que nenhum tipo particular de sensação preceda esta universalidade. É a forma do consensus⁴⁵⁰.

⁴⁵⁰ Kant. I. *Refl.* 6862. Tradução provisória de Bruno Cunha.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que o animal sente ao se sentir vivo? Após essa tese, dizer como resposta "o prazer e o desprazer" talvez possa ser entendido como dizendo muito pouco. Sim, o sentimento de vida está relacionado com o prazer e o desprazer. Não é possível se falar em termos de sentimento de vida em Kant sem se falar em prazer e desprazer. Mas pode-se dizer mais, que o prazer e o desprazer é tão somente uma referência à concordância da representação com um plano para além do animal que sente, seja para o aprimoramento de nossas capacidades dadas pela natureza, seja para sobrevivência enquanto indivíduo e enquanto espécie para realizar os propósitos em nós mesmos e em relação à natureza fora de nós, para com os demais de nossa própria espécie e de outras. Há um elemento no mínimo comunitário, mas em alguma medida até mesmo universal envolvido como pano de fundo de nossa própria constituição como seres vivos, bem como em relação também às nossas manifestações, livres ou condicionadas. O sentimento de vida é um *sentir* essa concordância e discordância desse universal.

O ser humano, assim como todo o restante da natureza, está submetido a algo para além dele mesmo, e mesmo para além de sua espécie. O ser humano possui razão, liberdade, para uma causalidade não atrelada ao mecanismo de sua natureza enquanto fenômeno, mas o próprio desenvolvimento de sua razão e a ação livre que combina uma perspectiva causalista e não fisicalista é já parte do plano da natureza. A natureza *fará ela mesma o que ela quer, quer queiramos ou não*⁴⁵¹, e, surpreendentemente, isso não atentará contra nossa liberdade porque a nossa própria liberdade é parte do que ela quer. O prazer seria essa manifestação da concordância com o todo, expressão da natureza no animal que sente. A relação de partes e do todo pensada em corpos como seres vivos talvez possa ser assim extrapolada para o todo do qual os próprios seres vivos fazem parte, como, por sinal, Kant chegou a considerar, assim entendo, em seus últimos textos não publicados em vida, embora polêmico, chegando a abordar uma perspectiva de alma do mundo.

O sentimento de vida espiritual integra o ser humano em um todo pela universalização da lei moral. O sentimento de vida humano integra

⁴⁵¹ Cf. GIANNOTTI, José Arthur. Kant e o espaço da história universal. In: KANT, I. TERRA, Ricardo (org.). *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 150.

em um todo humano pela universalização e comunicação inerentes ao processo contemplativo. O sentimento de vida animal integra ao meio do qual faz parte o animal desde sua perspectiva metabólica, pela sua necessidade do meio para a própria subsistência e transformação da matéria que lhe serve de alimento, bem como em relação à reprodução, que também implica no outro. Não somente os juízos estéticos e os juízos morais integram o *vivo* no mundo, mas, também, o prazer meramente animal em situação do agradável integra o animal a um todo do qual faz parte. Além disso, esses três modos de integração do *vivo* ao todo do qual faz parte está indissociável da alma, que é condição para se falar em termos de *vivo*. Como nos disse Rohden, tudo o que se opera na alma corresponde a uma ideia plena de vida e procura realizar-se inclusive corporalmente⁴⁵². Sendo a natureza quem *organizou* e *estruturou* o animal, o *dotou* de razão segundo um seu plano oculto, a alma também é posta no animal pela natureza, e é parte da natureza, e tendo a alma o critério de manter ou dispersar uma representação de acordo com a concordância com um plano, a alma parece estar em uma mais íntima conexão, ou, ainda, uma mais clara consciência do plano oculto da natureza do que o animal, mesmo o racional, consegue alcançar.

O animal sente-se vivo inserido num plano maior, o animal se sente vivo nas ocasiões em que a representação concorda e discorda de algo para além de sua efemeridade fenomênica, incluindo-a, no entanto. Falo da natureza organizada como um sistema, como um organismo. Isso não implica em ter consciência do todo do qual o animal faz parte, nem de consciência do que o faz se sentir vivo para poder se sentir vivo ou ainda, do porquê ele sente prazer para poder sentir prazer. O ânimo deve tornar-se consciente no sentimento de seu estado, não o animal. Essa noção do que concorda e do que discorda desse plano oculto da natureza deve ser procurado no princípio vital, na alma, não na matéria enquanto tal. Trata-se de uma alma que sente, uma alma de algum modo consciente do plano oculto da natureza, de acordo com o qual estabelece o critério para o que sentimos no corpo como um prazer e como um desprazer, alma que orienta, cria (representações), desfaz, move mais do que um pé, move a natureza, move o rumo da história.

⁴⁵² ROHDEN, Valerio. As ideias como formas de vida da Razão. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Coord.). *et al. Was ist der Mensch? Que é o Homem?* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, p. 341.

REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

_____. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Antropologia de um Ponto de vista Pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires, 2010.

_____. Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na filosofia. Trad. V. Rohden et al. *Ethic@*. V. 5, n. 2, 2006, p. 221-233.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. António Marques e Valério Rohden. Segunda ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2010.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilingue. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Matos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

_____. *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Ediciones Cohnue, 2007.

_____. *Critique of Judgement*. Trans. by James Meredith. Oxford University Press, 2007.

_____. *Critique of the Power of Judgment*. Trans. by Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. “Do gênio”. Apresentação e tradução de Fernando M. F. Silva. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 3, n. 2, Jul./Dez., 2015 p. 211-232.

_____. Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. Trad. Vinícios de Figueiredo e Jair Barboza. In. KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005, p. 51 – 99.

_____. Formas e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. Trad. Paulo R. Licht dos Santos. In. KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005, p. 219 - 282.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução Paulo Quintela. Coleção Os Pensadores. Volume XXV. Abril Cultural, 1974.

_____. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Org. Ricardo Terra. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Início conjectural da história humana*. Trad. Joel Thiago Klein. *ethic@ Florianópolis* v. 8, n. 1 Jun 2009, p. 157 - 168.

_____. Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral. Trad. Luciano Codato. In. KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005, p. 101 - 140.

_____. *Lectures on Ethics*. Trans. by Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. *Metafísica dos costumes*. Trad. [primeira parte] Clélia Aparecida Martins; [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. *Metaphysical foundations of natural science*. Trans. and ed. by Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. *Notes and Fragments*. Trans. by Curtis Bowman, Paul Guyer and Frederick Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. Observações referentes a Sobre o órgão da alma. Tradução e Notas de Zeljko Loparic. In. *Kant e-prints* / publicação da Sociedade Kant Brasileira, Seção Campinas. – Vol. 2, n. 7, 2003. – Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2003.

_____. *Opus Postumum*. Trans. by Eckart Förster and Michael Rosen. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores. Volume XXV. Abril Cultural, 1974, p. 257 - 297.

_____. *Realidade e existência: lições de metafísica*. Trad. Armando Rigobello. São Paulo: Ed. Paulus, 2002.

_____. *Reflexões sobre a antropologia*. Versão parcial provisória e em fase de revisão de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez. Curitiba/Florianópolis: janeiro de 2009 [Tradução inédita].

_____. *Religion and Rational Theology*. Trans. Allen W. Wood and George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia. Tradução de Marcio Pires. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, Jan./Abril, 2013, p. 211-238.

_____. Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. Trad. Joãozinho Beckenkamp. In. KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005, p. 141 – 218.

ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Revised and enlarged edition. New Haven: Yale University Press, 2004.

ALTMANN, Sílvia. Juízo categórico e categoria da substância. In.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

BAUMGARTEN, Alexander. *Metaphysics: A critical translation with Kant's elucidations, selected notes, and related materials*. Translated and edited with an introduction by Courtney D. Fugate and John Hymers. London & New York: Bloomsbury, 2013.

BAZZANELLA, Sandro Luiz. *A centralidade da vida em Nietzsche e Agamben frente à metafísica ocidental e a biopolítica contemporânea*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. Orientador: Selvino José Assmann. Florianópolis, 2010. 468 p.

BECKENKAMP, Joãosinho. Kant e a analogia teleológica nos primórdios da biologia. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 8, n. 1, jan.– jun., 2013, p.40-70.

BECKENKAMP, Joãosinho. Simbolização na filosofia Crítica kantiana. *In. Kant e-prints / publicação da Sociedade Kant Brasileira, Seção Campinas*. – Vol.1, n.1, (2002). – Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2002.

BECKENKAMP, Joãosinho. Tinha Kant um conceito de espírito? *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 1, n. 32, p. 205-224, dec. 2012. ISSN 0104-6675.

BOCHICCHIO, Vincenzo. *Il laboratorio dell' anima: Immagini del corpo nella filosofia di Immanuel Kant*. Il nuovo melangolo: Genova, 2006.

BUENO, Vera Cristina de Andrade. Juízos reflexivos teleológicos e sua relação com o sentimento de prazer e desprazer. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 32(1), 2009, p. 73-84.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução Álvaro Cabral. Campinas: Unicamp, 1992.

CAYGILL, Howard. *A Kant Dictionary*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1995.

CORDEIRO, Renato Valois. O *Apêndice à Dialética transcendental* e o aparente conflito entre mecanicismo e finalidade na *Antinomia da Faculdade de Julgar Teleológica*. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

DELEUZE, Gilles. *La Philosophie critique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

DÖRFLINGER, Bernd. A ideia de Kant de um sentimento intuitivo no contexto de sua teoria do organismo. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

DUQUE, Félix. El sentimiento como fondo de la vida y del arte. In. ARAMAYO, Roberto Rodríguez; VILAR, Gerard (Eds.). *En la cumbre del criticismo*. Editorial Anthropos: Barcelona; 1992. Pág. 78 - 106.

EISLER, Rudolf. *Kant Lexicon*. Hildesheim: Georg Olms, 1984.

FALDUTO, Antonino. *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*. Berlín/Boston, De Gruyter (Kantstudien- Ergänzungshefte), 2014.

FERREIRA, Manuel J. Carmo. O prazer como expressão do absoluto em Kant. No 2.º Centenário da Crítica do Juízo. In AA.VV, *Pensar a Cultura Portuguesa: Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa, Colibri/ Dep. de Filosofia da FLUL, 1993, pp. 391-402.

GIANNOTTI, José Arthur. Kant e o espaço da história universal. In. KANT, I. TERRA, Ricardo (org.). *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 107 - 171.

GIL, Fernando (Coord.). *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Antologia de escritos sobre Kant (1786 - 1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HAMM, Christian. A fusão de campos semânticos: o exemplo de *einsehen - verstehen - begreifen*. In: PINZANI, Alessandro. ROHDEN, Valerio (Orgs.). *Crítica da Razão Tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis: NEFIPO, 2010. Nefiponline.

HAMM, Christian. A natureza 'inatural' da razão em Kant. *Studia Kantiana*, v. 15, 2013, p. 153-164.

HAMM, Christian. Idéias estéticas e o jogo das faculdades do ânimo. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Coord.). *et al. Was ist der Mensch? Que é o Homem?* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, p. 477-484.

HAMM, Christian. 'Jogo livre' e a 'sensificação de idéias' na Crítica do Juízo de Kant. *Studia Kantiana*, v. 19, 2015, p. 89-103.

JACOBI, Friedrich Heinrich. Apêndice VII A “Sobre a doutrina de Espinosa”. In: BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Trad. e notas de Joãozinho Beckenkamp. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 41 - 66.

KLEIN, Joel Thiago. A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 25, n. 36, p. 265-285, jan./jun. 2013.

KLEMMME, Heiner F. Kant e a biologia sintética. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEITE, Patrícia Kauark. A propósito das distinções kantianas entre Física e Biologia. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

MADRID, Nuria Sánchez. *A civilização como destino: Kant e as formas de reflexão*. Florianópolis: Nefiponline, 2016.

MADRID, Nuria Sánchez. Kant y la expulsión del demiurgo. Estatuto y

alcance de la Antropología desde un punto de vista fisiológico. *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 42, 2007. Pág. 157 - 174.

MADRID, Nuria Sánchez. Uma ampliação hermenêutica da lógica transcendental: o alcance da 'Primeira Introdução' à *Crítica do Juízo* para a leitura kantiana do organismo como fim natural. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

MAKKREEL, Rudolf A. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. University Of Chicago Press, 1990.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. *O que é vida?* Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2002.

MARQUES, António. Kant's Third Critique: What the Concept of 'Gemüt' Brings to the Concept of Reason. In: V. Gerhardt, R.P. Horstmann e R. Schumacher (orgs.). *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin, 2001, vol. III, 580-588.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. Considerações sobre a epigênese em Kant. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

MARTINS, Clélia Aparecida. Organismo no *Opus Postumum*. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

MARZOA, Felipe Martínez. *Desconocida raíz común*. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello. Ed. Antonio Machado: Madrid, 1987.

MOLINA, Eduardo. Kant and the Concept of Life. *The New Centennial Review*, Vol. 10, No. 3, Life. Michigan State University Press, winter 2010, pág. 21-36.

MOLINA, Eduardo. Sentimiento de la vida y autoconciencia en Kant. *Anuario filosófico* 48/3– Universidad de Navarra, Navarra, 2015, pág. 493 - 514.

NELSON, Eric S. Language, Nature, and the Self: The Feeling of Life in Kant and Dilthey. In: Frank Schalow and Richard Velkley (ed.), *The Linguistic Dimension of Kant's Thought: Historical and Critical Essays*. Northwestern University Press, 2014, pág. 263-287.

OROÑO, Matías. Cuerpo, mente y espíritu en el enfoque crítico acerca de lo sublime. In: CAIMI, Mario (Org.). *Temas kantianos*. Prometeo Libros, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2014. Pág. 203 - 229.

PIRES, Edmundo Balsemão. "Es giebt nichts als Freiheit". Vida e Individualização na recepção da K.D.U. de Kant: Goethe, F. Schlegel e Hegel. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Org.). *Kant: Posteridade e Atualidade*. Lisboa: CFUL, 2006, 457 - 477.

RAMOS, Mauricio de Carvalho. Mônadas físicas, epigênese e pré-formação em Maupertuis. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

REGO, Pedro Costa. Conhecimento e prazer na estética de Kant. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 2007, p. 33-59.

ROHDEN, Valerio. A força da faculdade apetitiva como prática da virtude em Kant. In: HOBUSS, João (Org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 171-185.

ROHDEN, Valerio. A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura. *Kriterion* vol.50. Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 7-22.

ROHDEN, Valerio. Aparências estéticas não enganam. Sobre a relação entre juízo de gosto e conhecimento. In: DUARTE, R. (Org.). *Belo, sublime e Kant*. 01ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998, v. 01, p. 54-86.

ROHDEN, Valerio. As ideias como formas de vida da Razão. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Coord.). *et al. Was ist der Mensch? Que é o Homem?* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, p. 337-346.

ROHDEN, Valerio. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Editora Ática, 1981.

ROHDEN, Valerio. O sentido do termo *Gemüt* em Kant. In. PEREZ, Daniel Omar (Org). *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 25–40.

ROHDEN, Valerio. Representações não-conscientes em Kant – versão introdutória. *Revista AdVerbum* 4 (1) Jan a Jul de 2009, p. 3-9.

ROHDEN, Valerio. Viver segundo a idéia de natureza. In. BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005, p. 233-248.

ROSALES, Jacinto Rivera de. *Kant: el conocimiento objetivo del mundo*. Madrid, UNED, 1994.

ROSALES, Jacinto Rivera de. La reflexión transcendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling. In. ROSALES, Jacinto Rivera de; SÁENZ, Maria del Carmen López (Coord.). *El cuerpo: perspectivas filosóficas*. UNED: Madrid, 2002, pág. 33 - 76.

ROSALES, Jacinto Rivera de. *Kant: la Critica del Juicio teleológico y la corporalidad del sujeto*. UNED: Madrid, 1998.

ROSALES, Jacinto Rivera de; SÁENZ, Maria del Carmen López (Coord.). *El cuerpo: perspectivas filosóficas*. UNED: Madrid, 2002.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Org.). *Kant: Posteridade e Actualidade*. Lisboa: CFUL, 2006.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *A Razão Sensível*. Estudos Kantianos. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Pensar a sensibilidade: Baumgarten - Kant - Feuerbach*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa, 2007.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. Pensar a Vida. Notas para um diálogo entre Kant e Darwin. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Coord.). *et al. Was ist der Mensch? Que é o Homem?* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, p. 245-258

TERUEL, Pedro Jesús. *Mente, cerebro y antropología en Kant*. Editorial Tecnos: Madrid, 2008.

TORRES, João Carlos Brum. Sobre a concepção kantiana dos limites do conhecimento biológico e sobre a ultrapassagem da fronteira crítica pela biologia contemporânea. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

TORRES, João Carlos Brum. *Tronco e Fonte: As Metáforas da Doutrina Transcendental dos Elementos* (versão preliminar).

UGARTE, Óscar Cubo. *Corporalidad y vida en la Filosofía Crítica de Kant*. Ideas y Valores, nº 143, Ago/2010. Bogotá. Pág. 109 - 122.

UGARTE, Óscar Cubo. *Sentido común y subjetividad*. Plaza y Valdés Editores: Madrid: 2012.

VACCARI, Ulisses Razzante. Kant e a admiração da natureza. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 32(1), 2009, p. 85-94.

VAIHINGER, Hans. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922.

WAXMAN, Wayne. *Kant's Anatomy of the Intelligent Mind*. Oxford University Press, 2013.

ZAMMITO, John H. Kant's Notion of Intrinsic Purposiveness in the Critique of Judgment. A Review Essay (and an Inversion) of Zuckert's. In: HEIDEMANN, Dietmar H (Ed.). *Kant Yearbook 1/2009 - Teleology*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, p. 223 - 248.

ZAMMITO, John H. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. University of Chicago Press, 1992.

ZÖLLER, Günter. Uma "ciência para deuses" - As ciências da vida na

perspectiva de Kant. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.