

Leandro J. Rocha

**REFLEXÕES REFERENTES À RELAÇÃO ENTRE ALMA,
ÂNIMO E PRAZER NOS JUÍZOS ESTÉTICOS EM KANT**

Dissertação submetida ao Programa de
Pós Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do Grau de
Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jair Barboza.

Florianópolis
2013

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

A large empty rectangular box with a thin black border, positioned centrally below the text. It appears to be a placeholder for a barcode or other identifying information.

Dedico esta dissertação ao professor Valerio Rohden (*in memoriam*), o qual me orientou nesta pesquisa até seu falecimento. Em especial, a admiração que mantenho deste dedicado pesquisador brasileiro é potencializada pelo fato recorrente de que, apesar de sua grandiosidade acadêmica, sempre o encontrei acessível, e ainda, disposto a questionar sem receio as interpretações tradicionais que cultivamos de Kant.

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente ao professor Jair Barboza pela disposição, paciência e generosidade ao assumir a orientação desta dissertação em meio ao processo.

Ao amigo e professor Sandro Bazzanella, responsável direto pela minha incursão na área da filosofia desde a graduação.

Ao amigo Rodolfo Denk Neto pelas várias tardes de interlocuções, intenso aprendizado e troca de ideias.

À CAPES pela bolsa de pesquisa que possibilitou condições de um aprofundamento mais intenso ao objeto desta dissertação.

O *Gemüt* representa as três Críticas de Kant: ele é exatamente o conjunto das faculdades que se apresentam nas respectivas três Críticas (Valerio Rohden, 2009).

RESUMO

O objetivo principal desta dissertação é colaborar na discussão referente à disposição de ânimo (ou a forma com que o ânimo articula as faculdades da alma) que possibilita apreciações estéticas. O problema que nos move pode ser expresso da seguinte forma: em Kant, a partir da consideração de que tanto a alma quanto o ânimo não são materiais, e, cientes de que a espécie de prazer inerente à apreciação estética possui relação necessária com a disposição de ânimo, em que perspectivas a teoria kantiana sustenta esta relação específica entre alma e ânimo (não materiais) influenciando e sendo influenciados pelo corpo (material), em especial no que concerne ao prazer na apreciação estética? A partir disso, nos propomos a examinar as considerações de Kant referentes ao ânimo e a alma, para posteriormente discutir a abordagem expressa na primeira parte da *Crítica da Faculdade do Juízo* referente à espécie de prazer na apreciação estética, priorizando a necessidade de uma disposição de ânimo específica que possibilita a apreciação estética.

Palavras-chave: Alma, ânimo, prazer, estética, Kant, disposição de ânimo, sentimento de vida.

ABSTRACT

The general objective of this dissertation is the collaboration in the discussion regarding the mood disposal (or the way the mood articulates the faculties of the soul) that enables aesthetic contemplation. The problem that moves us can be expressed as follows: for Kant, considering that the soul and the mood are not material, and, aware that the kind of pleasure inherent to aesthetic appreciation has a necessary relation to the mood disposal, in which prospects does the Kantian theory hold that specific relation between soul and mood (non-material), influencing and being influenced by the body (material), especially regarding pleasure in aesthetic appreciation? We propose to examine Kant's considerations regarding mood and soul, to further discuss the approach expressed in the first part of *Critique of the Power of Judgment* concerning the kind of pleasure in aesthetic appreciation, emphasizing the need of a specific mood disposal that enables aesthetic appreciation.

Keywords: Soul, mood, pleasure, aesthetic, Kant, mood disposal, feeling of life.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
CAPÍTULO 1. O ÂNIMO COMO UMA CAPACIDADE DA ALMA.....	21
1.1 A CAPACIDADE DE RECONDUZIR AS FACULDADES DA ALMA.....	23
1.2 SENTIDOS PARA O TERMO “ <i>GEMÜT</i> ” A PARTIR DO INTERESSE DA RAZÃO.....	32
CAPÍTULO 2. AS FACULDADES DA ALMA RECONDUZIDAS AO SENTIMENTO DE PRAZER E DESPRAZER.....	43
2.1 O DELEITE NO AGRADÁVEL.....	46
2.2 O BOM PARA ALGO E O BOM EM SI.....	48
2.3 A SATISFAÇÃO NO BELO.....	53
2.4 O PRAZER E O DESPRAZER NO SUBLIME.....	57
2.4.1 A experiência do matemático-sUBLIME.....	60
2.4.2 A experiência do dinâmico-sUBLIME.....	64
CAPÍTULO 3. UMA RELAÇÃO ENTRE O ÂNIMO E O PRAZER.....	69
3.1 A IDENTIFICAÇÃO DO ÂNIMO COMO <i>PRINCÍPIO VITAL</i> É VÁLIDA PARA A <i>HUMANIDADE</i>	70
3.2 UM <i>SENTIMENTO DE VIDA</i>	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	81
REFERÊNCIAS.....	83

INTRODUÇÃO

O termo *Gemüt* em Kant, apesar de ser considerado por alguns estudiosos como sendo o termo predileto do filósofo de Königsberg, não tem sido objeto de apuradas investigações.¹ Desta forma, apenas foram traçados até o momento, os primeiros apontamentos sobre *Gemüt*, que perpassa as três *Críticas* e ao qual Kant recorre em vários momentos em complexas relações com o sentimento de prazer e a vida, além da referência às faculdades como sendo faculdades do *Gemüt*.

Por ocasião da tradução das *Críticas* de Kant para a língua portuguesa, em especial quando traduzia a *KU*, Rohden percebeu a tradução do termo *Gemüt* como um problema. Após a utilização de *Gemüt*² Kant chegou a mencionar entre parênteses, ainda que poucas vezes, os correspondentes latinos *animus* e *mens*. Quando em ocasião da tradução da *KrV*, juntamente com Udo Moosburguer, o termo foi traduzido por *mente*, sem que Rohden houvesse se detido nesta escolha da forma com que veio a fazer ao traduzir a *KU*. A opção de Rohden por traduzir *Gemüt* por *ânimo* se deu durante a preparação do artigo que fora apresentado no *Coloquio Comemorativo del Bicentenario de la Crítica del Juicio*, que ocorreu em Lima - Peru, em agosto de 1990.³

Segundo Rohden, traduzir *Gemüt* por *ânimo* e não por *mente* possui a vantagem de não reduzi-lo às faculdades cognitivas. Some-se a isso a consideração de que a palavra *ânimo* possui atualmente em língua portuguesa, uma aproximação com a noção de *sentimento*⁴ e que a

¹ “Nas investigações de outros autores sobre o ânimo, que são poucas, não encontrei nenhuma que tratasse especificamente deste conceito em Kant” (ROHDEN, Valerio. O sentido do termo *Gemüt* em Kant. In. PEREZ, Daniel Omar (Org). Kant no Brasil. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 29).

² E também *Gemüthe* e *Gemüth*. Pelo que me foi dado investigar, não parece haver indícios de distinção no que concerne ao sentido com que foi utilizado por Kant os termos *Gemüt*, *Gemüthe* e *Gemüth*.

³ ROHDEN, Valerio. Entrevista à Marcos Cesar Seneda. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 13, n. 25, 1999, p. 18. Este artigo foi publicado no ano seguinte. Ainda em 1990, nos últimos dias de dezembro, foram publicados pela *Folha de São Paulo* alguns fragmentos dessa discussão, que reapareceu em 1992 na publicação que se seguiu a partir do Colóquio em Porto Alegre referente aos 200 anos da *KU*. Foi apenas em 1993 que a versão brasileira do artigo apresentado em Lima em 1990, foi publicada, reaparecendo sem alterações em publicação de 2005.

⁴ Cf. ROHDEN, Valerio. Tradução em perspectiva: sobre algumas questões e dificuldades na tradução da *Crítica da faculdade do juízo*. In. _____ (Org.)

compreensão kantiana do *Gemüt*, como pretendo explicitar, implica em *sentimento de vida*, em perspectiva que remete a relações necessárias com o corpo. Sob essas perspectivas, *ânimo* lhe pareceu uma tradução menos problemática do que *mente*. O mesmo posicionamento não foi adotado na tradução inglesa de Paul Guyer, que optou por traduzir o termo em questão por *mind*. Na recente tradução da *KrV* para língua portuguesa, Fernando Costa Mattos também optou por manter o correspondente *mente* para o termo *Gemüt*.

Com relação às interpretações do termo, Rohden sugeriu, ao longo de quase vinte anos de publicações, leituras a partir de dois sentidos do termo *Gemüt*. No início de seus escritos sobre esta discussão, um dos sentidos possíveis do termo ele relaciona com maior frequência à *KrV*. O outro sentido é explicitado a partir da sua relação com a *KU*. Seria o que chamou de “sentido transcendental” e “sentido estético”, respectivamente. Isto pode nos sugerir a possibilidade de que em língua portuguesa, pela tradição do uso dos termos *ânimo* e *mente*, talvez a escolha mais indicada para traduzir *Gemüt* em Kant possa variar conforme o contexto em que é utilizado, isto é, se no contexto epistêmico, ou ético, ou estético, entre outros; a ponto de Rohden, no início de suas discussões sobre o *Gemüt* em Kant, sugerir diferenças nas abordagens do termo de acordo com a obra em que é utilizada. Nos seus últimos escritos, Rohden viria a alterar esse modo de ver a discussão, sem, no entanto, salientar tal mudança⁵.

Tendo este contexto em vista – as opções de tradução para *Gemüt* adotadas, bem como a retomada de Rohden da abordagem a partir de um único sentido do termo em seus artigos finais –, optei por utilizar nesta dissertação como correspondente em língua portuguesa um único termo, a saber, *ânimo*⁶, sem pretender com isso encerrar minhas próprias reflexões sobre este aspecto, mas somente pela pertinência em avançar para outros pontos da discussão. Talvez minha opção por *ânimo* e não por *mente* se mostre mais aceitável ao leitor após a relação abordada no Capítulo I entre *Seele* e *Gemüt*.

No capítulo mencionado, busco discutir uma possibilidade

200 Anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant, 1790 – 1990. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992, p. 128.

⁵ Retornarei a esta consideração no primeiro Capítulo.

⁶ Neste sentido, afim de melhor compreensão da discussão, quando em citações a partir de traduções para língua portuguesa, onde tiver sido utilizado para *Gemüt* o correspondente “mente”, alterarei o termo para “ânimo” e indicarei na referência que uma adaptação na tradução foi efetuada.

compreensiva que contempla distinção e relação entre os termos *alma* e *ânimo*, sendo o primeiro abordado como uma substância metafísica e o segundo como sendo uma capacidade. Com isso, considero neste texto que, a abordagem do termo *faculdade*, como se referindo às fontes específicas de representações, fica restrita à alma. Já as faculdades gerais, que denotam a relação entre representação, objeto e sujeito, são abordadas como sendo faculdades do ânimo.

No segundo capítulo, viso distinguir espécies de prazer, de acordo com a disposição das faculdades da alma. Nesse sentido, abordo o prazer nos casos do agradável, do bom, do belo e do sublime. Como se sabe, Kant esteve preocupado com a autonomia das faculdades, a ponto de distinguir tanto quanto possível as faculdades e as experiências associadas a elas.⁷ No que concerne aos juízos estéticos de gosto, recusando grande parte da tradição filosófica, buscou desassociar de tais juízos qualquer perspectiva objetiva (incluindo nesta recusa perspectivas como ordem, simetria, perfeição, brilho, comuns principalmente na tradição grega e/ou medieval). Também se diferencia de parte da tradição filosófica por recusar a associação dos *juízos estéticos de gosto* com a noção de *bom*. Ele o faz em decorrência das implicações do estado de ânimo singular para ambas as experiências, retirando da apreciação estética de gosto a possibilidade de legislação tanto do entendimento quanto da razão. Com isso, o prazer e o desprazer inerentes aos juízos estéticos de gosto recebem um tratamento diferenciado, como sendo eles causados, não objetivamente pelo objeto, mas despertado pelo estado de ânimo, e sentido no corpo. Esta complexa relação é também associada por Kant com um sentimento de vida, dada a consideração de uma totalidade, a qual o *Gemüt* implica, ou ainda, de um *sentimento* de pertencimento a um universal. Nesta perspectiva, uma vez que no segundo capítulo serão abordados os tipos de prazer e a influência entre o que se apresenta aos sentidos para com o estado de ânimo, o terceiro capítulo buscará priorizar o sentimento causado no corpo pelo movimento de ânimo dos juízos estéticos de gosto.

Ciente da limitação epistêmica no que concerne a análise de tais ideias, saliento que não tenho a pretensão de buscar superar os limites do conhecimento e propor conhecer com exatidão aquilo no qual me detenho em reflexão no presente texto. O que me proponho a fazer é tão

⁷ 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.

somente discutir sobre estas ideias a partir das reflexões presentes no texto de Kant, do *uso* por Kant nos contextos, para avançar tanto quanto me for possível, com estas limitações, no problema da relação entre alma, ânimo e corpo, que implica em *sentir* uma espécie (*specie*) de prazer somente possível nos juízos estéticos do belo e do sublime, *sentimento* este o qual Kant identifica como *uma possibilidade* do *sentimento de vida*.

CAPÍTULO 1. O ÂNIMO COMO UMA CAPACIDADE DA ALMA

Uma das raras passagens nas quais Kant se detém explicitamente na perspectiva de mencionar sua compreensão de *Gemüt* é uma nota de rodapé em um texto publicado em 1796, onde o autor menciona a impossibilidade de identificação do ânimo e da alma em algum órgão, como sendo ou nele localizando-se o ânimo ou a alma:

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.⁸

Nesta perspectiva, *alma* estaria sendo abordada como sendo uma substância metafísica que executaria as operações *mentais*⁹, não sendo possível identificação em uma matéria em decorrência da consideração de que a alma seria somente percebida internamente, pelo mesmo sujeito que a intui, ou dito de outra forma, em relação ao tempo. Nas palavras de Kant, “o sentido interno, por meio do qual o ânimo intui a si mesmo ou o seu estado interno, não fornece, de fato, nenhuma intuição da alma mesma como um objeto”.¹⁰ Sendo assim, caso fosse possível intuir a alma fora desse sujeito que a intui, então a mesma estaria sendo intuída em relação também ao espaço e, deste modo, seria possível se falar em *matéria da alma*.

Chamo a atenção para uma observação de Rohden, de que haveria uma confusão de alguns tradutores - apesar de em Kant, segundo Rohden, haver condições desta distinção - entre os termos *Gemüt* (ânimo/mente), *Seele* (alma) e *Geist* (espírito): “em muitas traduções e 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

⁸ KANT, I. *Observações referentes a Sobre o órgão da alma*. Tradução e Notas de Zeljko Loparic. *Kant e-Prints* – Vol. 2, n. 7, 2003.

⁹ Cf. nota 6 em KANT, I. *Observações referentes a Sobre o órgão da alma*. Tradução e Notas de Zeljko Loparic. *Kant e-Prints* – Vol. 2, n. 7, 2003, p. 1 – 2.

¹⁰ KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 73 (tradução ligeiramente modificada).

[...]”¹¹ No meu entender, em alguma medida, pode haver motivos no próprio texto de Kant para tal confusão. A significação da expressão *Seelenvermögen* quando utilizada na segunda versão da *Introdução* à terceira *Crítica* pode ser a mesma concedida à expressão *Vermögen des Gemüts* em suas demais utilizações, como pode ser percebido na comparação das duas citações de Kant a seguir, apesar de não podermos afirmar que se trata de uma paráfrase, uma vez que na segunda versão da *Introdução* aparece uma consideração a mais no texto, a saber, referente a dedução ou não das três faculdades gerais do ânimo (a *faculdade de conhecimento*, o *sentimento de prazer e desprazer* e a *faculdade de apetição*) de um princípio comum:

Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehungsvermögen.¹²

Denn alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurück geführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehungsvermögen.¹³

A partir de passagens como estas, pode-se partir do pressuposto de que haveria alguma correspondência entre os termos *Gemüt* e *Seele*, a ponto de Kant poder utilizá-los como referenciando a mesma função em

¹¹ 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.

¹² KANT, I. *KU*, AA05: XX205.21-22/XX206.01-02. Na tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, lê-se: “podemos reconduzir todas as faculdades da mente humana, sem exceção, a estas três: a *faculdade-de-conhecimento*, o *sentimento de prazer ou desprazer* e a *faculdade de desejar*” (KANT, I. Primeira Introdução à Crítica do Juízo. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores. Volume XXV. Abril Cultural, 1974, p. 267).

¹³ KANT, I. *KU*, AA05: 177. 17-20. Na tradução de Valerio Rohden, se lê: “na verdade todas as faculdades da alma ou capacidades podem ser reduzidas àquelas três, que não se deixam, para além disso, deduzir de um princípio comum: a *faculdade de conhecimento*, o *sentimento de prazer e desprazer* e a *faculdade de apetição*” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 21).

frases similares. Contudo, em passagens como a da *KrV* e a das *Observações* citadas no início do presente capítulo, Kant sugere distinção entre esses dois termos, a saber, de que *alma* seria uma *substância metafísica* e *ânimo* seria uma *capacidade*. Diante da utilização empregada por Kant, pode-se considerar que o autor procura evitar a palavra *Seele* em decorrência da carga metafísica que tal termo carrega da tradição filosófica, como nos sugere Vaihinger:

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.¹⁴

Contudo, Kant não somente utilizou *Gemüt* por *Seele*, mas também em alguns momentos procurou distingui-los sem todavia poupar o termo *Gemüt* de certa carga metafísica, conforme entendo, a qual possivelmente, de acordo com Vaihinger, queria evitar ao priorizá-lo em detrimento de *Seele*. Na *KU*, *Gemüt* é abordado como sendo “das Lebensprincip selbst”¹⁵, o *princípio vital* que, como abordei, não seria algo material.¹⁶

1.1 A CAPACIDADE DE RECONDUZIR AS FACULDADES DA ALMA

Nesta seção, pretendo discutir acerca das faculdades, tanto as faculdades da alma quanto as faculdades gerais do ânimo, bem como discutir a possibilidade das faculdades gerais do ânimo derivarem de uma capacidade original,¹⁷ tendo em vista salientar a distinção e

¹⁴ VAHINGER, Hans. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922, p. 9.

¹⁵ KANT, I. *KU*, AA05: 278. 04.

¹⁶ Esta abordagem será retomada no segundo Capítulo.

¹⁷ Como pretendo demonstrar, apesar de esta interpretação ter sido abordada por Rohden em certa medida, ainda permanece como hipótese interpretativa, a qual não tenho aqui a pretensão de provar, pois entendo que para tal uma específica pesquisa seria salutar. Contudo, me proponho a abordar essa compreensão da temática como possibilidade de colocar em debate os conceitos envolvidos, principalmente porque esta hipótese interpretativa posiciona significativamente os papéis da alma e do ânimo e, uma vez que neste capítulo estou a discutir noções de *Gemüt* para então no próximo capítulo analisar implicações possíveis

relações possíveis entre *alma* e *ânimo* para aprofundar tanto quanto nos for possível nesta etapa a compreensão desta discussão. Nesta perspectiva, sustentarei a partir de um debate baseada no texto de Kant que as faculdades da alma (imaginação, razão e entendimento) necessitam que o ânimo (como capacidade) as organize, as reconduza mediante os interesses da razão (interesse especulativo, prático, ou, desinteresse), configurando assim as faculdades gerais do ânimo (a faculdade de conhecer, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejar).

Podemos reconduzir todas as faculdades do ânimo humano, sem exceção, a estas três: a *faculdade-de-conhecimento*, o *sentimento de prazer ou desprazer* e a *faculdade de desejar*.¹⁸

Kant indica as três faculdades para as quais as faculdades do ânimo humano (ou da alma, conforme versão da *Introdução à KU*, como já exposto. Aqui entendo que o mais indicado é alma, como pretendo demonstrar no decorrer do texto.) podem ser reconduzidas, mas as faculdades a serem reconduzidas não são discriminadas. Na sequência da citação, Kant menciona sobre a vã tentativa de reduzir todas as faculdades (da alma) à faculdade de conhecimento, e seria vã, segundo o filósofo, “pois há sempre uma grande distinção entre representações”¹⁹. Logo, as faculdades estão relacionadas com as representações, que Kant havia definido na *KrV* como sendo “determinações internas de nosso ânimo”²⁰.

É possível sugerir que haveria uma dupla abordagem do termo *faculdade* na citação inicial. Nessa perspectiva, sugere Deleuze, em ordem inversa da que aparece na citação: “num primeiro sentido, faculdade remete para as diversas relações de uma representação em

do *Gemüt* para os juízos estéticos, em alguma medida entendo significativo propor uma compreensão referente à forma com que a distinção entre *Seele* e *Gemüt* responde a problemas específicos do texto kantiano.

¹⁸ KANT, I. “Primeira Introdução à Crítica do Juízo.” Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção *Os Pensadores*. Volume XXV. Abril Cultural, 1974, p. 267 (tradução ligeiramente modificada).

¹⁹ KANT, I. “Primeira Introdução à Crítica do Juízo.” Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção *Os Pensadores*. Volume XXV. Abril Cultural, 1974, p. 267.

²⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Pura (KrV)*. Trad. 1999, p. 177 (B 242) (tradução ligeiramente modificada).

geral. Mas, num segundo sentido, faculdade designa uma fonte específica de representações.”²¹ Ao mencionar tipos de relações de uma representação em geral, Deleuze tem em vista as relações entre representação, objeto e sujeito. A representação pode referir-se ao objeto na perspectiva da conformidade, ou pode referir-se ao objeto como causalidade ou ainda referir-se somente ao sujeito. Ou dito de outra forma, *faculdade* designaria, num primeiro sentido, a faculdade de conhecer, a faculdade de desejar e o sentimento de prazer ou desprazer, ou ainda, se referem às faculdades como sendo as faculdades gerais do ânimo.

Num segundo sentido, o termo *faculdade* designaria aquilo que poderia ser reconduzido às três faculdades já mencionadas, ou seja, designa fontes específicas de representações, que, como tais, podem ser o entendimento, a razão e a imaginação. Dessa forma, as faculdades da alma - o entendimento, a razão e a imaginação -, conforme dispostas, possibilitam as faculdades gerais do ânimo – a faculdade de conhecimento, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de apetição – que podem derivar de uma capacidade original. Nessa perspectiva, talvez não por acaso na versão final da *Introdução à KU* Kant tenha optado pela utilização do termo *Seele* nesta passagem, ao invés de *Gemüt*.

Em um de seus artigos, Rohden mencionou sem deter-se em explicações que, em Kant, as faculdades possuem um princípio comum. Referenciando a AA05: 177. 17-20,²² Rohden sugere que “todas as faculdades do ânimo [entendo que aqui seria “alma”] podem reduzir-se a três [...] e que só elas se deixam deduzir de um princípio comum”²³. A tradução que o próprio Rohden deu à citação mencionada não deixa este posicionamento evidente:

Na verdade todas as faculdades da alma ou capacidades podem ser reduzidas àquelas três, que não se deixam, para além disso, deduzir de um

²¹ DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Tradução Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 15.

²² Denn alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurück geführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehungsvermögen (KANT, I. *KU*, AA05: 177. 17-20).

²³ 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. 342.

princípio comum: a *faculdade de conhecimento*, o *sentimento de prazer e desprazer* e a *faculdade de apetição*.²⁴

Chamo atenção para o fato de que, no original, o termo empregado por Kant nesta passagem, como já mencionado, é *Seelenvermögen*. Na outra versão desta frase a expressão empregada foi *Vermögen des Gemüts*. Contudo, a rápida distinção que Kant efetua em alguns momentos entre os termos *Seele* e *Gemüt* talvez venha a se tornar significativa no decorrer da interpretação desta passagem.

Mais do que somente discutir as possibilidades de tradução desta citação, o que nos interessa é a possibilidade compreensiva deste excerto, que, neste caso (de Rohden), a compreensão registrada em artigo é oposta à versão em língua portuguesa por ele mesmo sugerida como tradução da passagem. A interpretação de Rohden parece utilizar a expressão *nicht ferner* que é traduzida por ele como “para além disso” como uma exceção à regra de que não se pode reduzir as faculdades a um princípio comum.

De acordo com a tradução de Rohden, talvez haja a possibilidade de uma interpretação dúbia. Contudo, a meu entender, o que está expresso na tradução de Rohden em língua portuguesa, é que as três faculdades gerais não se deixam deduzir de um princípio comum, uma vez que, a rigor, a locução adverbial “para além disso” não indica negação ou exceção da afirmação. Em minha compreensão, a locução adverbial “para além disso” está nesta sentença fazendo referência às reduções das faculdades, no sentido de que todas as faculdades podem ser reduzidas a três e que essa é a redução última, ou seja, para além dessa redução – para além disso - não se reduzem mais. Entretanto, apesar de ter apresentado essa tradução para a passagem AA05: 177. 17-20, Rohden sugere como compreensão dela que somente as três faculdades gerais se deixam deduzir de um princípio comum e além das três faculdades mencionadas mais nenhuma se deixa deduzir de um princípio comum, sem, no entanto, dar maiores explicações a respeito deste posicionamento.

Nessa perspectiva, utilizarei no texto diferentes traduções do mesmo excerto, para demonstrar que há compreensões opostas baseadas na mesma citação, adotadas como tradução ou correspondentes do texto de Kant, limitadas pela perspectiva compreensiva de cada tradutor

²⁴ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 21.

diante do texto original.²⁵ De qualquer forma, até onde me foi dado pesquisar, Rohden parece ser o único intérprete que compreende o excerto mencionado como sendo um indicativo da possibilidade de derivação das faculdades do ânimo (eu diria da alma) a um único princípio.

Na obra organizada por Ricardo Terra, que contempla a tradução das duas *Introduções* à *KU* para a língua portuguesa, a expressão *nicht ferner* ou correspondente em língua portuguesa são omitidos no texto, o que implica em um posicionamento semântico diante do texto por parte do grupo de tradutores que trabalhou na obra mencionada. A supressão da expressão *nicht ferner* confere à tradução organizada por Terra uma versão menos passível de questionamentos quanto ao sentido da sentença:

Pois todas as faculdades ou capacidades da alma podem ser reduzidas àquelas três que não se deixam deduzir de um fundamento comum: a *faculdade de conhecimento*, o *sentimento do prazer e desprazer* e a *faculdade de desejar*.²⁶

Consultado sobre esta mesma citação, Weininger²⁷ sugeriu a seguinte alternativa da parte onde se concentra a diferença de interpretações a partir de AA05: 177. 17-20: “pois todas as faculdades ou capacidades do espírito podem ser reduzidas a estas três, as quais não podem ser mais deduzidas de um outro princípio comum por trás delas”.²⁸

Para além da possibilidade de distinções entre os termos *espírito*

²⁵ Rohden menciona que esta limitação é uma das implicações da tarefa do tradutor: “na tradução defrontamo-nos com um texto, cuja complexidade tem que ser interpretada, com a adoção de uma compreensão determinada expressa pelo tradutor. Assim, face a um texto original que dá muito a pensar, decidimos na tradução por um determinado sentido, que limita fatalmente a sua leitura” (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. 121).

²⁶ KANT, I. In. Terra, Ricardo R. (Org.) *Dois introduções à Crítica do Juízo*. Editora Iluminuras, São Paulo – SP, 1995, p. 103.

²⁷ O professor Markus J. Weininger é doutor em linguística /alemão, docente no Programa de Pós Graduação em Estudos da Tradução na UFSC.

²⁸ KANT, I. In. Markus J. Weininger. Entrevista à Leandro Rocha em 13 de abril de 2012 via correio eletrônico.

e *alma* em Kant, no que concerne a diferença interpretativa sobre a qual estou a me deter nesta frase, a saber, se as três faculdades mencionadas das quais derivam-se todas podem ou não ser deduzidas de um princípio comum, Weininger não deixa espaço para tal dúvida em sua sugestão de tradução. No que concerne a segunda parte da citação, a nosso entender, Weininger acompanha a tradução francesa de Par J. Barni por nós utilizada, bem como a inglesa, de Paul Guyer. Na tradução francesa, optou-se por traduzir *nicht ferner* por *plus*.²⁹ Em traduções inglesas, comumente encontram-se como correspondente para *nicht ferner* a opção *any further* ou ainda *be further*, como é o caso da tradução de Paul Guyer.³⁰

No entanto, ao optar por “não podem ser *mais* deduzidas de um outro princípio comum por trás delas” no caso de Weininger, mas também em J. Barni e Paul Guyer, as opções compreensivas expressas nas traduções podem implicar em outros questionamentos, pela utilização dos advérbios *mais*, *plus* e *further*, sobre os quais se podem sugerir neste contexto como fazendo referência ao encerramento do processo de redução das faculdades, mas abrem margem para a interpretação de que este encerramento seja referente a uma consideração de tempo.

Pode-se analisar estas três versões (a de Weininger, a de Barni e a de Guyer) de AA05: 177. 17-20 sob a perspectiva de que as três faculdades gerais não podem ser mais deduzidas de um princípio comum, mas, *em algum momento já puderam* ser deduzidas de um princípio comum. Minha sugestão é a de que essa consideração é insustentável. No caso de se considerar que em algum momento - ao longo das gerações - essa derivação das faculdades a partir de um único princípio aconteceu, considera-se com isso que tal se deu em algum indivíduo. Uma vez que se considera esse momento em algum indivíduo (talvez ainda em cada indivíduo) então as faculdades ainda poderiam em algum outro indivíduo, mesmo que vindouro, derivar de um princípio

²⁹ “En effet, toutes les facultés ou capacités de l’âme peuvent être ramenées à ces trois qui ne peuvent plus être dérivées d’un principe commun : la *faculté de connaître*, le *sentiment du plaisir et de la peine* et la *faculté de désirer*” (KANT, Emm. *Critique Du jugement*. T. Par J. Barni. Librairie Philosophique De Ladrangé. Paris, 1846, p. 23).

³⁰ “For all faculties or capacities of the soul can be reduced to the three that cannot be further derived from a common ground: the *faculty of cognition*, the *feeling of pleasure and displeasure*, and the *faculty of desire*” (*Critique of the Power of Judgment*. Translated by Paul Guyer & Eric Matthews. New York: Cambridge University Press, 2000, p. 64/5).

comum mais uma vez, a menos que essa derivação tenha se dado em algum ou alguns indivíduos sem que houvesse mais essa derivação em decorrência de que as faculdades, uma vez derivadas, permanecem desta forma em todos os demais indivíduos mesmo que vindouros, o que caminha para uma compreensão que possivelmente nos afasta do texto kantiano.³¹ Pode, no entanto, haver outro sentido para estas três versões, a saber, que o *mais*, *plus* e *further*, se refiram a reduções, em perspectiva semelhante a que abordei como sugestão de tradução de Rohden, diferente da interpretação dada por ele sobre a citação. Sob esta perspectiva, a compreensão é a de que não poderia haver *mais* reduções além da que foi expressa antes do advérbio de intensidade *mais*, ou *plus* ou *further*.

Tanto na compreensão de Rohden, quanto na de Terra, na de Weininger, na de Barni e na de Guyer, a primeira parte da citação, que diz respeito à redução de todas as faculdades da alma a três, permanece praticamente invariável³² em termos de contribuição semântica, bem como a terceira parte da citação, que menciona quais são as três faculdades gerais nas quais são reduzidas todas as faculdades da alma. No entanto, no que concerne à segunda parte da citação, que diz respeito à dedução ou não das três faculdades gerais de um único princípio, a mesma recebe nos intérpretes citados diferentes estruturas de interpretação. Estas ambiguidades foram evitadas por Terra suprimindo a expressão *nicht ferner*.

Na primeira versão da *Introdução* à terceira *Crítica*, ao apresentar somente a primeira e terceira parte da citação de acordo com a estrutura da segunda versão da *Introdução* à terceira *Crítica*, o resultado também perpassa por um texto que não deixa margem para a minha discussão atual, pois não cita se as faculdades derivam ou não de um princípio comum. Na tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, lê-se: “podemos reconduzir todas as faculdades do ânimo humano, sem

³¹ Consideração diversa da de que no passado já tenha sido possível algum sentimento específico associado a algum movimento do ânimo, como Kant sugere com relação a apreensão da natureza, mas que não é *mais* percebido. Nesse último caso, aos poucos deixou-se de notar tal sentimento no exercício de apreender a natureza. Cf. KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 31. Uma derivação das faculdades a partir de um único princípio não nos parece ser algo passível de alteração gradativa pelo exercício. Talvez caiba aqui salientar que estou a sugerir uma abordagem das faculdades do ânimo em cada indivíduo, independente de cultura, de época histórica ou localização geográfica.

³² Com exceção da tradução do termo *Seelenvermögen*, o qual recebe diferentes termos correspondentes.

exceção, a estas três: a *faculdade-de-conhecimento*, o *sentimento de prazer ou desprazer* e a *faculdade de desejar*”.³³

A partir de AA05: 177. 17-20, Howard Caygill, entre outros, afirma a interpretação de que “nenhuma delas [das três faculdades mencionadas] possa ser derivada de um princípio comum”³⁴. O posicionamento de intérpretes como Caygill nos parece curioso tendo-se em vista que, como no caso de Caygill, se aceita em contrapartida a interpretação de que as faculdades podem ser entendidas como modos de manifestação do ânimo. Abordou-se que, segundo Kant, o ânimo não é um órgão e sim uma *capacidade*. Entende-se aqui que a forma de manifestação dessa capacidade pode ser identificada como sendo as faculdades gerais. Segundo Kant, “no que respeita o estado das representações, meu ânimo [*Gemüth*] é *ativo* e demonstra *faculdade* [*Vermögen*] (*facultas*), ou é *passivo* e consiste em *receptividade* (*receptivitas*)”.³⁵ Esta perspectiva talvez implique em considerar um princípio comum entre as faculdades gerais, a saber, o ânimo, a manifestar-se nas faculdades como fontes específicas de representação.

Por hora, opto por reconhecer as faculdades gerais como formas de manifestação do ânimo, entendendo o ânimo como a capacidade que organiza as faculdades da alma articuladas a partir do interesse da razão,

³³ KANT, I. Primeira Introdução à Crítica do Juízo. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores. Volume XXV. Abril Cultural, 1974, p. 267. A tradução foi por mim adaptada no que concerne a substituição de mente por ânimo, de acordo com a o texto original, onde lê-se “Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehungsvermögen” (KANT, I. *KU*, AA05: XX205.21-22/XX206.01-02).

³⁴ CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 143.

³⁵ KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 40. Adaptei a tradução de acordo com minha compreensão do texto original em *Anth*, AA07: 140.01-02, uma vez que no presente texto adotei por correspondente em língua portuguesa para o termo *Gemüt* o termo “ânimo” baseado na compreensão da definição dada por Kant em KANT, I. *Observações referentes a Sobre o órgão da alma*. Tradução e Notas de Zeljko Loparic. Kant e-Prints – Vol. 2, n. 7, 2003, p. 3 e também porque aqui o termo *Vermögen* talvez fosse mais apropriadamente traduzido por “faculdade” e não por “poder” (que é como consta na tradução de Martins), como inclusive Kant menciona o correspondente em latim entre parêntesis, o que considera-se digno de nota neste contexto.

reconduzindo-as às faculdades gerais. Cito uma passagem de Rohden que em certa medida pode colaborar para esta interpretação:

E que é o ânimo (*Gemüt*)? O *Gemüt* é uma faculdade geral (eu diria transcendental) que reúne e articula entre si todas as demais: as faculdades de conhecer; o sentimento de prazer e desprazer; e a faculdade de apetição. Essas três direções – dos juízos teóricos, dos juízos estéticos e dos juízos práticos – são articuladas no *Gemüt* [...].³⁶

Ao dizer que as faculdades são articuladas *no Gemüt*, poderemos ser levados a pensar que, nesta passagem específica, Rohden sugere o *Gemüt* como *Seele*, ou dito de outra forma, sugere o ânimo como substância metafísica. De forma diversa, sugiro a compreensão de que *essas três direções são articuladas pelo Gemüt* – e não *no Gemüt* –, uma vez que o *ânimo* seria a capacidade de articulação das faculdades da *alma*.

Nessa citação, Rohden menciona o *ânimo* como faculdade geral transcendental, designando o todo das faculdades em suas relações, tendo-se em vista o quadro das faculdades gerais do ânimo ao fim da introdução à *KU*³⁷. No entanto, Rohden desenvolve suas reflexões sobre esta temática a partir de perspectivas distintas de *ânimo*, chegando a utilizar a denominação de “sentido transcendental cognitivo” e “sentido estético”.³⁸ Em outro momento, divide os sentidos do termo “ânimo” em “princípio de unificação das faculdades de conhecimento” e “faculdade geral das representações”³⁹.

Como pretendo demonstrar no decorrer do texto, entender o ânimo como *faculdade geral* já contempla também a compreensão de que é do ânimo a prerrogativa de unificação das faculdades de conhecimento, uma vez que entende-se sob a perspectiva de que as faculdades gerais - a faculdade de conhecimento, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de apetição – seriam a articulação das faculdades fontes de representações – entendimento, razão e imaginação

³⁶ ROHDEN, Valerio. Entrevista à Marcos Cesar Seneda. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 13, n. 25, 1999, p. 18.

³⁷ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 42.

³⁸ Cf. ROHDEN, Valerio. O sentido do termo *Gemüt* em Kant. In. PEREZ, Daniel Omar (Org). *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 32 – 40.

³⁹ ROHDEN, Valerio. *A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura*. Kriterion vol.50. Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 07.

–. No entanto, a partir das publicações disponíveis de Rohden a este respeito, há condições para sugerir que, ainda que este não tenha reconhecido explicitamente, a sua compreensão do termo *Gemüt* na obra de Kant alterou-se em alguns pontos significativos com o passar dos anos.

1.2 SENTIDOS PARA O TERMO “GEMÜT” A PARTIR DO INTERESSE DA RAZÃO

Rohden considera o *Gemüt* primeiramente como uma faculdade geral. A partir disso, em princípio, identifica dois sentidos para esta consideração: o *transcendental cognitivo* e o sentido *estético vivificante das faculdades do conhecimento*.⁴⁰ O sentido *transcendental cognitivo* Rohden aborda, de forma breve, baseando-o a partir da tarefa de articulação entre receptividade e espontaneidade, entendidas como duas fontes do *Gemüt*, em especial a partir de abordagens da *KrV*. A possibilidade do conhecimento implica na combinação tanto da perspectiva ativa quanto da passiva do ânimo.⁴¹ A partir dessa combinação e, segundo Rohden, ao invés de usar o termo *Seele*, Kant teria utilizado o *Gemüt*.

O outro sentido abordado nesta etapa de suas pesquisas é identificado pelo estudioso brasileiro como sendo o *estético vivificante das faculdades do conhecimento*. A nomenclatura dada por Rohden de sentido *estético vivificante das faculdades do conhecimento* pode parecer problemática, uma vez que este sentido proposto para o termo *ânimo* faz referência ao livre jogo das faculdades, o que não ocorre quando uma das faculdades legisla sobre as demais, como é o caso a se

⁴⁰ “Kant entende o *Gemüt* (ânimo) como o princípio unificador das diversas faculdades em relação recíproca, tendo sentido transcendental e também estético vivificante das faculdades de conhecimento” (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). Esta abordagem não irá manter-se no decorrer das publicações de Rohden.

⁴¹ “Nosso conhecimento surge de duas fontes principais da mente [*Gemüt*], cuja primeira é a de receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira um objeto nos é *dado*, pela segunda é *pensado* em relação com essa representação (como simples determinação da mente [*Gemüt*])” (KANT, I. *KrV*. Trad. 1999, p. 91).

pressupor quando referimo-nos ao conhecimento. Como se sabe, tratar da faculdade do conhecimento em Kant implica na consideração de que há uma relação entre as faculdades - imaginação, entendimento, e razão -, sob a legislação do entendimento,⁴² tendo em vista o interesse especulativo da razão, que cede ao entendimento a prerrogativa de legislar sobre as demais faculdades, inclusive sobre ela própria. Já com relação aos juízos estéticos, haveria uma reorganização das mesmas faculdades – entendimento, razão e imaginação -, onde não mais estariam sob a legislação de uma dentre elas, havendo, pois, uma harmonia entre as mesmas. A partir da razão desinteressada, esta relação entre as faculdades perpassa por se configurar como um acordo livre de conceito e indeterminado.

No entanto, essa possibilidade de uma problemática dada a partir da nomenclatura utilizada por Rohden para a identificação desse segundo sentido para o termo *ânimo* não se mantém nesse uso,⁴³ pois quando Rohden menciona as faculdades do conhecimento no sentido estético do *ânimo*, a saber, razão, imaginação e entendimento, não as menciona como subordinadas ao entendimento. Desta forma, a vivificação das faculdades do conhecimento refere-se à vivificação das faculdades da razão, do entendimento e da imaginação, quando o entendimento se relaciona com a imaginação, não com o pressuposto do conhecimento, mas sim de forma livre de conceitos. Esta vivificação está relacionada ao prazer. Segundo Rohden, “a concordância com as condições subjetivas da vida chama-se prazer. Sempre que existe esta concordância, a vida é promovida”⁴⁴. É importante frisar que, apesar de Rohden não mencionar, este prazer da concordância com as condições subjetivas da vida não pode ser qualquer prazer.

Além do pressuposto base seguido até aqui referente ao *ânimo*, de articulação entre faculdades – ou ainda, de vivificação mediante a articulação entre faculdades –, Rohden quer nos chamar a atenção para algo a mais, a saber, uma ideia de vivificação mediante um *sensus communis*, que, segundo ele, talvez ultrapassasse a concepção de *ânimo* como faculdade geral:

⁴² “[...] no seu uso para o conhecimento a faculdade da imaginação está submetida à coerção do entendimento e à limitação de ser adequada ao conceito do mesmo [...]” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 162).

⁴³ Mas será retomada mais tarde nos últimos escritos de Rohden.

⁴⁴ ROHDEN, Valerio. O sentido do termo *Gemüt* em Kant. In. PEREZ, Daniel Omar (Org). *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 35.

[...] essa vivificação se dá, por um lado, mediante a relação entre as faculdades, mas por outro – e isto é que quero destacar – sobre a base de uma idéia de comunidade humana: a vivificação verifica-se sobre a base de uma idéia de *sensus communis* (para Kant um sentido comunitário), no qual o prazer resulta de um ponto de vista universal que eu assumo no ato do juízo, incluindo nele virtualmente o juízo de todos os outros.⁴⁵

Esta consideração sobre a vivificação mediante *sensus communis* nos remete em especial ao §40 da *KU*, onde Kant menciona que a ideia de um sentido comunitário perpassa por uma operação reflexiva, a considerar “o modo de representação de qualquer outro”⁴⁶. Isso se dá de tal forma que talvez não seja necessária a *oposição* efetuada por Rohden entre *relação entre as faculdades* e *sensus communis* ou, para usar as palavras de Rohden, *o outro lado*, se considerarmos a compreensão do próprio Rohden a pouco transcrita, de que “a concordância com as condições subjetivas da vida chama-se prazer”⁴⁷, segundo minha compreensão, Rohden parece fazer referência a uma *subjetiva e formal conformidade a fins*. No § 40 Kant menciona:

Somente onde a faculdade da imaginação em sua liberdade desperta o entendimento e este sem conceitos translada a faculdade da imaginação a um jogo regular, aí a representação comunica-se não como pensamento mas como sentimento interno de um estado de ânimo conforme a fins.⁴⁸

Dessa forma, o sentido estético do *Gemüt* pode permanecer identificado como sendo relacionado com o sentimento de vida, sentimento esse que é dado a partir de uma harmonia entre as faculdades, uma vez que esse jogo harmonioso implica também em “uma subjetiva e formal conformidade a fins do objeto”⁴⁹ - incluído aí a

⁴⁵ Cf. ROHDEN, Valerio. O sentido do termo *Gemüt* em Kant. In. PEREZ, Daniel Omar (Org). *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 38.

⁴⁶ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 140.

⁴⁷ ROHDEN, Valerio. O sentido do termo *Gemüt* em Kant. In. PEREZ, Daniel Omar (Org). *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 35.

⁴⁸ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 142.

⁴⁹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 34.

ideia de *comunidade humana* - conformidade esta identificada com o prazer.⁵⁰

Essas tentativas de dividir o termo *ânimo* em perspectivas, assim como as tentativas contrárias, podem trazer outras implicações. Com relação a primeira opção, analisar o termo *ânimo* a partir de um possível sentido especulativo e de um possível sentido estético, pode propiciar problemas como o da possibilidade de um terceiro sentido para *ânimo*, a saber, um sentido prático, em análises que priorizam utilizações a partir de relações específicas entre as faculdades, dadas de acordo com interesses da razão.

Caygill, em uma rápida abordagem do *Gemüt* como verbete, sugere que o ânimo em Kant seria “claramente significativo para as suas teorias do conhecimento, da ação e da estética”⁵¹. O que nos chama a atenção nesta citação é a possibilidade de ampliação da discussão, pois havia abordado a possibilidade de sentidos específicos para o *ânimo* relacionados aos juízos teóricos e aos juízos estéticos, agora aborda-se também a possibilidade de um sentido prático. O próprio Rohden, que como discorri, privilegia as funções teóricas e as estéticas do ânimo, ao abordar a possibilidade de Kant haver preferido o termo *Gemüt* à *Seele*, menciona que o ânimo possui funções sensitivas, teóricas, práticas e estéticas, uma ampliação ainda maior que a que illustrei com Caygill: “o conceito kantiano [*das Gemüt*] não pode, por outro lado, ser reduzido a uma faculdade sensitiva, a menos que não dê conta de suas demais funções teóricas, práticas e estéticas”⁵².

A partir destes apontamentos, se tomados como sentidos distintos do termo *ânimo* as relações entre as faculdades a partir do interesse especulativo da razão e a partir da razão desinteressada, não seria coerente também sugerir um terceiro sentido do termo, a partir do interesse prático da razão? Ao mencionar a faculdade de apetição, entende-se que, no que concerne ao estado de ânimo, as mesmas faculdades – do entendimento, da razão e da imaginação - se relacionam sob a legislação da razão, tendo em vista o interesse prático da razão. Desta forma, as mesmas faculdades desempenham funções diferentes de acordo com o interesse da razão. Sob esta perspectiva, talvez juntamente

⁵⁰ Esta perspectiva será retomada no terceiro Capítulo.

⁵¹ CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 26, grifo nosso.

⁵² ROHDEN, Valerio. O sentido do termo *Gemüt* em Kant. In. PEREZ, Daniel Omar (Org). *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 33.

com o que se chamou de sentido transcendental e sentido estético do ânimo, seja possível ainda sugerir um sentido prático para o mesmo.

No entanto, entendo que talvez este seja um desvio da discussão, uma vez que são sugeridas duas perspectivas do ânimo pautadas no interesse da razão. Penso que talvez não seja este o pressuposto a qual uma dupla perspectiva do termo deve se basear. Uma vez que o termo *Gemüt* em Kant pode ser entendido como a capacidade da alma responsável pelas relações entre as faculdades a partir do interesse da razão, não implica limitar a uma relação em particular entre as faculdades e sim a relações entre elas em suas três possibilidades, para as quais, como abordei, se reduzem todas as faculdades. É essa a compreensão de ânimo que Rohden chamou de *faculdade geral*, mas que foi reduzido posteriormente a um sentido específico do termo.

É possível considerar que houve mudança na abordagem de Rohden sobre a discussão concernente ao ânimo em Kant, e também considerar que tal mudança deu-se em decorrência dele entender que o termo em questão tal como fora abordado na *KU*, já teria sido empregado também na *KrV*. Dito de outra forma, a mudança na abordagem de Rohden consiste em se considerar que não houve alteração no uso de Kant sobre o termo. Tal perspectiva não é compartilhada por autores como António Marques, que sugere que, na *KU*, há um conceito de *Gemüt* distinto das abordagens efetuadas nas duas primeiras *Críticas*, propiciado pela inserção na terceira *Crítica* de uma série de elementos transcendentais intrínsecos ao processo de reflexão, tais como a satisfação⁵³, concepção esta que se aproxima do modo com que Rohden abordava a discussão nas publicações até por volta de 1993, apesar de não ser enfático nesta questão, a ponto de vir a mudar seu posicionamento em escritos mais recentes. Segundo Marques:

This one [the *Gemüt*] concentrates cognitive faculties, volitive or practical faculties and feeling of pleasure and displeasure. But more important than the formal composition of *Gemüt* is its meaning of feeling of life, *Lebensgefühl*, which in

⁵³ “[...] in the third Critique reason or rational activity can’t be any more understood as separated from a novel concept of the *Gemüt* and the correspondent bodily expression” (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, 585).

the *Critique of Judgment* designates the human experience in a rather different way from the one as objective knowledge in the first Critique or as moral experience in the second one. In these cases the main feature of experience is the application of the rule or law on the particular form or case and nothing by these operations provokes this feeling of life which now becomes so relevant.⁵⁴

Já nos últimos escritos de Rohden, em especial no artigo *O sentido do termo Gemüt na Crítica da Razão Pura*, publicado em 2009, há uma abordagem distinta da discussão, apesar de manter uma divisão em dois sentidos do termo. Nessa sua outra leitura, um dos pontos que nos chama a atenção é uma aparente incompatibilidade, em especial entre o modo como Rohden expõe a discussão no início da década de noventa e o modo como volta a abordá-la em seus últimos escritos publicados. Há diferenças em pontos fundamentais nas abordagens citadas e, apesar da importância dessas alterações, as mesmas não são anunciadas como tal, bem como o autor não chama a atenção para uma mudança no modo de compreensão, que, em um primeiro momento, poderiam ser consideradas inclusive como incompatíveis. Ambas as exposições, no entanto, estão apoiadas no texto de Kant.

A linha mestra de sua exposição nos escritos até por volta de 1993, seria considerar o ânimo como a faculdade geral. Os dois sentidos identificados por Rohden, já mencionados, perpassam, um pela articulação entre receptividade e espontaneidade e o outro sentido do termo está mais relacionado com uma aproximação com o sentimento de vida. No entanto, agora, Rohden parece ter reduzido o que seria a linha mestra da discussão até então, para apenas um dos sentidos do termo:

*O Gemüt (ânimo) é aqui apresentado numa dupla perspectiva: de um lado, como faculdade geral de representações [...] e, de outro, como princípio de unificação das faculdades de conhecimento, especialmente de entendimento e sensibilidade, na Crítica da razão pura.*⁵⁵

⁵⁴ 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, 584.

⁵⁵ ROHDEN, Valerio. *A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura*. *Kriterion* vol.50. Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 07.

Mas não se trata de considerar apenas o sentido do termo ânimo relacionado a unificação das faculdades do conhecimento. Segundo minha compreensão dos textos de Rohden mencionados, o que o autor pretende nesta nova perspectiva da discussão é conciliar o que anteriormente havia exposto como sendo dois sentidos distintos do termo a um único sentido. Ou ainda, pretende demonstrar que o ânimo em sua relação com o sentimento de vida, tal qual exposto no que chamou de sentido estético do ânimo, já estaria presente na *Crítica da Razão Pura*, na articulação entre receptividade e espontaneidade.

Em linhas gerais, refiro-me à consideração de que a vivificação das faculdades da razão, imaginação e do entendimento é percebida enquanto elas estão em harmonia. Esta reflexão é exposta amplamente por Kant na terceira *Crítica* e abordada por Rohden em publicações do início da década de noventa. A partir da harmonia das faculdades, livre do desequilíbrio entre elas que se dá no interesse especulativo ou no interesse prático da razão, Kant relaciona o *Gemüt* com um sentimento de promoção da vida.

Em um artigo de 2009, Rohden sugere ter reunido argumentos para *provar* o “conhecimento em articulação orgânica com o conceito de vida”⁵⁶. Apoiado em uma única passagem da segunda *Introdução* à terceira *Crítica*, Rohden chama a atenção para a consideração de que houve uma necessária ligação entre prazer e conhecimento. A passagem utilizada por Rohden para esta afirmação é a que segue:

Na verdade nós já não pressentimos mais qualquer prazer notável ao apreendermos a natureza e a sua unidade da divisão em gêneros e espécies, mediante o que apenas são possíveis conceitos empíricos, pelos quais a conhecemos segundo suas leis particulares. Mas certamente esse prazer já existiu noutros tempos e somente porque a experiência mais comum não seria possível sem ele, foi-se gradualmente misturando com o mero conhecimento sem se tornar mais especialmente notado.⁵⁷

⁵⁶ ROHDEN, Valerio. *A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura*. Kriterion vol.50. Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 21.

⁵⁷ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 31. Na versão original, se lê: “Zwar spüren wir an der Faßlichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abtheilung in Gattungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie

Reconheço que caso não seja contornada esta consideração que Rohden alegou provar, algumas das implicações perpassam por considerar que esta vivificação das faculdades agora não está sendo percebida apenas quando há uma harmonia entre elas, sugere-se que isso se dá também quando elas estão em luta entre si, o que parece ir contra a perspectiva hegemônica das afirmações de Kant sobre essa questão na primeira parte da *KU*.

Início por comentar a identificação de prazer com um sentimento de vida feita por Rohden no artigo mencionado. O professor brasileiro cita a Reflexão 4857, onde se lê: “unicamente prazer e desprazer constituem o absoluto, porque eles são a própria vida”⁵⁸. Pode-se partir do pressuposto de que o prazer identificado com um sentimento de vida seria um prazer no qual se considera a *ideia de humanidade*, quando não é um prazer baseado em perspectivas meramente privadas, quando é um prazer *com os demais*, em relações desinteressadas entre as faculdades. Nessa perspectiva, se o prazer de que fala Rohden é um prazer identificado com um sentimento de vida, este prazer *talvez* seja somente o de natureza estética - do gosto e do sublime, *sentido* enquanto as faculdades estão em harmonia -. Dito isso, cito uma passagem também da segunda versão da *Introdução*:

Se o prazer estiver ligado à simples apreensão (*apprehensio*) da forma de um objeto da intuição, sem relação dessa forma com um conceito destinado a um conhecimento determinado, nesse caso a representação não se liga ao objeto, mas sim apenas ao sujeito; e o prazer não pode mais do que exprimir a adequação desse objeto às faculdades de conhecimento que estão em jogo na faculdade do juízo reflexiva e por isso, na medida em que elas aí se encontram, exprime

nach ihren besonderen Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr: aber sie ist gewiß zu ihrer Zeit gewesen, und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählig mit dem bloßen Erkenntnis vermisch und nicht mehr besonders bemerkt worden” (KANT, I. *KU*, AA05: 187. 27-34).

⁵⁸ KANT, I. In. ROHDEN, Valerio. *A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura*. Kriterion vol.50. Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 12.

simplesmente uma subjetiva e formal conformidade a fins do objeto.⁵⁹

Nessa passagem, aborda-se a possibilidade de prazer na apreensão [*Auffassung*, *apprehensio*]. Contudo, aborda-se também o conhecimento [*Erkenntnis*, *cognitio*] como uma atividade distinta da apreensão. *Um sentimento de vida na apreensão*, de acordo com a passagem que Rohden utiliza para sugerir que houve prazer no conhecimento [AA05: 187. 27-34], pode ser entendido como tendo sido possível perceber na *apreensão* da natureza, mas talvez possa-se afirmar que tal não se percebe nem percebeu-se no *conhecimento*. Cito a respeito desta discussão, um excerto de Pedro Costa Rego, que confirma esta interpretação:

o prazer desinteressado pertinente ao conhecimento empírico das leis da natureza é, na verdade, um prazer ligado a uma operação judicativa que precede esse conhecimento, e é esse o sentimento que é progressivamente eliminado pelo hábito da sistematização bem-sucedida da natureza.⁶⁰

Apesar de Rohden *não ter* traduzido *der Faßlichkeit* por *conhecimento*, o que, ao meu entender, não seria uma correspondência adequada, ele, no entanto, pelas suas considerações a partir daquela citação [AA05: 187. 27-34], utiliza-a como se *der Faßlichkeit* correspondesse a conhecimento. No entanto, para além de apresentarmos uma tradução de AA05: 189. 32-37 / 190. 01-02 que contribui com minha sugestão interpretativa ao salientar distinção entre apreensão e conhecimento, faço constar aqui uma dúvida quanto a compatibilidade de *apreensão* com *compreensão*, haja vista que tanto

⁵⁹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 33/4. Na versão original, se lê: “Wenn mit der bloßen Auffassung (*apprehensio*) der Form eines Gegenstandes der Anschauung ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntniß Lust verbunden ist: so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Object, sondern lediglich auf das Subject bezogen; und die Lust kann nichts anders als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnißvermögen, die in der reflectirenden Urtheilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also bloß eine subjective formale Zweckmäßigkeit des Objects ausdrücken” (KANT, I. *KU*, AA05: 189. 32-37 / 190. 01-02).

⁶⁰ REGO, Pedro Costa. *Conhecimento e prazer na estética de Kant. Analytica*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 2007, p. 53/4.

der Faßlichkeit quanto *der Auffassung*, na primeira parte da versão brasileira da terceira *Crítica* foram associadas ao verbo *apreender*. No §61, quando Kant utiliza novamente *der Faßlichkeit*, António Marques, que traduziu a segunda parte da *KU* para língua portuguesa, traduziu tal termo por *compreensão*. Na versão de Terra das *Introduções, der Faßlichkeit* é relacionado também ao verbo *compreender*.⁶¹ Contudo, no §26, agora como *Auffassung* e *Zusammenfassung*, há uma utilização que demonstra distinção entre estas duas tarefas, como sendo duas ações da faculdade da imaginação “*apreensão (apprehensio) e compreensão (comprehensio aesthetica)*”,⁶² observação esta a qual Rohden acrescentou em nota: “para os termos ‘apreensão’ e ‘compreensão’ Kant usa, respectivamente, *Auffassung* e *Zusammenfassung*, seguidos de seus correspondentes latinos”⁶³. Dessa passagem, quero salientar por hora somente que, em Kant, “apreensão” e “compreensão” podem ser entendidos como operações distintas.⁶⁴

Retornando à primeira *Crítica*, tem-se a consideração do conhecimento como “um todo de representações comparadas e ligadas”,⁶⁵ cuja possibilidade implica em receptividade e espontaneidade.

Esta espontaneidade é então o princípio de uma tripla síntese, que se apresenta de uma maneira necessária em todo o conhecimento, a saber, a *síntese da apreensão [Apprehension]* das representações como modificação do espírito [*Gemüths*] na intuição; da *reprodução* dessas representações na imaginação e da sua *reconhecimento* no conceito.⁶⁶

⁶¹ Cf. KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 203, bem como KANT, I. In. Terra, Ricardo R. (Org.) *Dois introduções à Crítica do Juízo*. Editora Iluminuras, São Paulo – SP, 1995, p. 116.

⁶² KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 97.

⁶³ ROHDEN in KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 97.

⁶⁴ Voltarei a abordar esta discussão quando tratar do matemático – sublime, no Capítulo 2.

⁶⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 159 (A 97).

⁶⁶ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 160 (A 97/8).

Com isso sugiro a interpretação de que *apreensão* pode ser entendida como não sendo ainda *conhecimento*. Enquanto *apreensão*, se foi possível a percepção de um prazer compatível com sentimento de vida, talvez deva-se a proximidade com a situação de harmonia das faculdades, que pode ser entendida como sendo condição de qualquer legislação entre elas. Nas palavras de Deleuze, “jamais uma faculdade assumiria um papel legislador e determinante se, porventura, todas as faculdades juntas não fossem primeiro capazes desta livre harmonia subjectiva”⁶⁷.

Considero o ânimo, portanto, como a *capacidade* da alma de articular suas faculdades de acordo com o interesse de uma delas, a razão, reconduzindo-as às faculdades gerais tal como dispostas no quadro das faculdades gerais do ânimo, ao fim da introdução à *KU*⁶⁸. Partindo-se do quadro citado, a faculdade do conhecimento, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de apetição seriam as faculdades gerais do ânimo. Uma vez que Kant sugere que todas as faculdades da alma podem ser reconduzidas à faculdade de conhecimento, ao sentimento de prazer ou desprazer e à faculdade de apetição, e tendo em vista que o foco do presente estudo dá-se na *Crítica da Faculdade de Juízo Estética*, entende-se que em especial tratarei aqui das faculdades da alma reconduzidas ao sentimento de prazer e desprazer.

⁶⁷ DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Tradução Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 70.

⁶⁸ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 42.

CAPÍTULO 2. AS FACULDADES DA ALMA RECONDUZIDAS AO SENTIMENTO DE PRAZER E DESPRAZER

Uma vez que no presente texto será abordado o prazer e o desprazer como possíveis a partir de representações, ou ainda, como a forma com que o sujeito *sente* uma representação – como um sentimento –, opto por iniciar o capítulo com uma discussão referente a uma possibilidade compreensiva do termo *representação*, para, posteriormente, discutir quatro formas pelas quais o sujeito pode ser afetado pelas representações, a saber, no agradável, no bom, no belo e no sublime, o que implicará em espécies de prazer de acordo com as especificidades das disposições de ânimo presentes em cada uma dessas situações.

Como mencionei no capítulo anterior, as fontes específicas de representação são as faculdades da alma, ou seja, o entendimento, a razão e a imaginação. Na citação a seguir, Kant contrapõe sensação e conhecimento, o que pode denotar o sentido de que *sensação* está sendo abordado referindo-se a representações subjetivas:

O gênero é a *representação* em geral (*repraesentatio*). Sob ele está a representação com consciência (*perceptio*). Uma *percepção* que se refere unicamente ao sujeito enquanto modificação do seu estado é *sensação* (*sensatio*); uma percepção objetiva é *conhecimento* (cognitivo). Este é ou *intuição* ou *conceito* (*intuitus vel conceptus*).⁶⁹

No §3 da *KU* Kant opõe sensações subjetivas a sensações objetivas, associando as primeiras ao termo *sentimento*, como “aquilo que sempre tem de permanecer simplesmente subjetivo, e que absolutamente não pode constituir nenhuma representação de um objeto”⁷⁰. Nesta perspectiva, ao constituir representação *de objeto*, tal percepção implica em um caráter objetivo e, a rigor, válido para qualquer sujeito que estivesse em sua posição. Sendo assim, de uma sensação - subjetiva - nada se dá a conhecer. Para o conhecimento, é necessária uma percepção – objetiva -.

Uma vez que uma sensação - subjetiva - como representação que se refere somente ao sujeito não é nenhuma representação *de um objeto*,

⁶⁹ KANT, I. *KrV*. Trad. 1999, p. 244.

⁷⁰ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 51.

talvez caiba o questionamento sobre a que esta representação se refere. Pode-se considerar que esta representação ainda é representação de um objeto,⁷¹ mas não com o pressuposto de conhecimento e sim na medida em que afeta o sujeito, ou ainda, como mencionado, esta representação se refere ao sujeito, “ao sentimento de prazer e desprazer, [...] no qual o sujeito sente-se a si próprio do modo como ele é afetado pela sensação” – talvez aqui caiba o termo percepção –. Sendo assim, os sentimentos de prazer e desprazer estão relacionados à forma com que uma representação afeta o sujeito, mesmo que esta representação seja uma representação de um objeto, mas somente enquanto ou na medida em que for referível somente ao sujeito. Esta é uma perspectiva subjetiva da representação enquanto sensação.

Salienta-se que *todas* as representações podem estar ligadas a prazer, “quer sejam objetivamente apenas sensíveis ou totalmente intelectuais”⁷², o que inclui as ideias da razão, as ideias da imaginação, os conceitos, entre outras; dentre as quais inclui-se também um grupo de representações que temos sem que tenhamos consciência delas⁷³. Prazer e desprazer podem ser entendidos aqui como sendo um efeito das representações, efeito este que é, no entanto, *sentido* no corpo. Segundo Kant, “a capacidade de ter prazer ou desprazer com uma representação é chamada de *sentimento*”⁷⁴. Em nota referente a esta frase, Kant menciona ainda:

⁷¹ “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). Sobre esta questão, nos parece salutar citar também a tradução de Loparic da mesma passagem: “[...] uma determinada representação, mesmo sendo referida a um objeto, no próprio juízo, entretanto, não é entendida [*verstanden*] como determinação [*Bestimmung*] do objeto, mas do sujeito e do seu sentimento” (KANT *apud* LOPARIC, Zeljko. Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos de gosto. In. PEREZ, Daniel Omar (Org). *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 241/2).

⁷² KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 124.

⁷³ Não deter-me-ei nessa discussão sobre as representações das quais não temos consciência, as quais Kant mencionou que ocorrem na obscuridade. Cf. sobre esta temática o artigo de ROHDEN, Valerio. Representações não-conscientes em Kant – versão introdutória. *Revista AdVerbum* 4 (1) Jan a Jul de 2009, p. 3-9.

⁷⁴ KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*. Versão parcial provisória e em fase de revisão de Joãozinho Beckenkamp, p. 06.

a receptividade da representação se chama *sentimento*, o qual contém o efeito da representação (seja sensível ou intelectual) sobre o sujeito e pertence à sensibilidade, mesmo que a própria representação pertença ao entendimento ou à razão.⁷⁵

Uma vez que o *sentimento* não pode ser entendido como uma *percepção objetiva*, como afirma Kant no §3, e tendo em vista a citação anterior, logo, o efeito de toda representação é subjetivo, por mais que se trate de uma representação objetiva, que também possui a prerrogativa de estar relacionada a prazer ou dor, uma vez que todas as representações *podem* estar relacionadas a prazer ou dor, mas não enquanto referível ao objeto – enquanto fenômeno - para conhecê-lo.

Este prazer ou dor como percepção subjetiva está relacionado ao corpo do sujeito, à sensibilidade, apesar de tratar-se do efeito de uma representação subjetiva. Salienta-se também que tais sentimentos não são do mesmo tipo, ou ainda, sentidos do mesmo modo ou a partir das mesmas condições. É-nos possível distinguir entre quatro modos com que o sujeito é afetado – como sensações subjetivas⁷⁶ - pelas representações, modos esses que culminam em tipos específicos de *satisfação*, entendidos como espécies (*species*) de prazer. Segundo Kant, “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).”⁷⁷

Sugere Rohden que “ao gênero da complacência [satisfação], [...] pertencem as espécies chamadas *Geschmack* [...] e *Vergnügen*”⁷⁸. Gosto (*Geschmack*) seria um prazer refletido – “*em parte sensível, em parte intelectual*”⁷⁹ - e estaria presente mesmo na não existência do objeto. Deleite (*Vergnügen*) seria um prazer unicamente da sensação, onde a satisfação se dá na existência do objeto da representação. O primeiro seria um prazer contemplativo, o segundo um prazer prático. Tanto a primeira espécie de prazer quanto a segunda seriam espécies do gênero *satisfação*.

⁷⁵ KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*. Versão parcial provisória e em fase de revisão de Joãozinho Beckenkamp, p. 06.

⁷⁶ Cf. KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 51.

⁷⁷ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 113.

⁷⁸ ROHDEN, Valerio. In. KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 49.

⁷⁹ ROHDEN, Valerio. In. KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 49.

2.1 O DELEITE NO AGRADÁVEL

Na satisfação do agradável, a representação do objeto afeta os sentidos de forma a causar deleite imediatamente. Não haveria a necessidade de um conceito do entendimento, assim como também não haveria o pressuposto da necessidade da reflexão sobre a finalidade de tal objeto, apenas a mera existência do objeto em contato com os sentidos são condições para o agradável. Nisso também implica interesse. Uma vez que o deleite se dá imediatamente no contato do objeto com os sentidos, há um desejo desse objeto, há um interesse neste contato.

Na análise que Kant faz do agradável, a prioridade (de acordo com a tábua das categorias), é dada à categoria da quantidade⁸⁰:

no ajuizamento da influência do mesmo [do agradável] sobre o ânimo importa somente o número dos estímulos (simultâneos e sucessivos) e por assim dizer somente a massa da sensação agradável; e esta não pode tornar-se compreensível senão pela *quantidade*. Ele tampouco cultiva, mas pertence ao simples gozo.⁸¹

Apesar de Kant mencionar um determinado tipo de satisfação no agradável - a saber, o deleite -, Marques contrapõe o agradável à satisfação, ou ainda, como ele prefere, *comprazimento*. Marques optou por traduzir *Wohlgefallen* por *comprazimento* na versão lusitana da *KU*, que foi traduzida para a língua portuguesa (Brasil – Portugal) em parceria com Rohden, que por sua vez salienta que tal opção de Marques deu-se em decorrência do termo *complacência*, opção de Rohden para *Wohlgefallen*, possuir um “difundido sentido pejorativo em português, no sentido de condescendência”⁸², expressivamente diverso do que o temo significaria para Kant, cujo uso perpassaria por uma *sensação de prazer*. Marques considera que a distinção em tipos de *comprazimento*

⁸⁰ Segundo Kant, o “*esquema puro da quantidade*, [...] como um conceito do entendimento, é o *número*, uma representação que reúne a adição sucessiva da um a um (homogêneos)” (KANT, I. *KrV*. Trad. 2012, p. 177).

⁸¹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 113.

⁸² 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. 124.

(ou satisfação) implica em uma legitimação do elemento *prazer* como transcendental⁸³, o que contribui para uma proposta de sugerir universalidade ao prazer mesmo sendo um sentimento, no caso dos juízos estéticos do belo e do sublime. A contraposição de Marques entre *agradável* e *comprazimento* está baseada na compreensão de que “Kant speaks of a *Komplazenz* (*complacentia*) a pleasure with others, different of the *agreeable* based in private feeling”.⁸⁴ Se *satisfação* for entendido como um *prazer com os outros* no sentido de universal, pode-se aceitar a sugestão de leitura de Marques de contrapor *satisfação* e *agradável*. No entanto, Kant menciona em alguns momentos junto ao termo *satisfação* o adjetivo *universal*⁸⁵. Logo, o caráter universal talvez não esteja já implícito no termo *satisfação*, havendo a possibilidade de *satisfação* que não seja universal. Seria um *prazer com os outros* a partir de regras gerais, não universais. Este é, a meu ver, o caso do *agradável*.⁸⁶

Nessa perspectiva, o *agradável* não pode ser válido universalmente, pois no que concerne ao deleite que um objeto causa imediatamente em contato com os sentidos, pode haver discordância com os demais. O deleite, ou ainda, o pressuposto de que a existência de tal objeto em contato com os sentidos deleita, limita-se àquele cuja existência do objeto o deleita, sem disso derivar uma regra universal⁸⁷. No *agradável*, a quantidade de estímulos deleitantes é o que importa ao sujeito, o que implica, segundo Kant, em considerar o *agradável* como “mola propulsora dos apetites”,⁸⁸ mas em uma perspectiva da faculdade de apetição inferior, ou seja, onde o deleite antecede o princípio da

⁸³ 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.

⁸⁴ 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.

⁸⁵ Cf. KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 56.

⁸⁶ Cf. §7 da *KU*, *Comparação do belo com o agradável e o bom através da característica acima*.

⁸⁷ “Com respeito ao *agradável*, cada um resigna-se com o fato de que seu juízo, que ele funda sobre um sentimento provado e mediante o qual ele diz de um objeto que ele lhe apraz, limita-se também simplesmente a sua pessoa” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 56).

⁸⁸ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 113.

apetição. Sendo assim, encontra-se uma das características que vão diferenciar a satisfação no agradável da satisfação no bom.

2.2 O BOM PARA ALGO E O BOM EM SI

Na satisfação no bom, a satisfação dá-se uma vez refletido sobre o conceito do objeto da representação, há a necessidade de um conceito, para a posterior consideração de tal objeto ou como bom para algo – útil -, ou como bom em si – o bem moral -, válido necessariamente para qualquer sujeito racional.⁸⁹ Nesse sentido, entende-se que no caso da satisfação na representação do objeto dar-se no agradável ou no bom, logo há determinações na disposição do ânimo: no caso do agradável a determinação é dada pelos sentidos, remetendo a inclinações; no caso do bom, por haver a necessidade de um conceito, a determinação parte da razão, mesmo para o somente útil, isto é, não como bom em si, portanto, com validade limitada ao sujeito ajuizante.

Onde há interesse, *não há* a possibilidade de uma forma superior de prazer e dor, como encontraremos nas apreciações do belo (no caso do prazer) e do sublime (no caso da dor e também do prazer). Segundo o §12 da *KU*, o respeito e o contentamento intelectual relacionados à lei moral não seriam formas superiores de dor e prazer, apesar de ser possível uma espécie do prazer relacionado à moral, desde que o mesmo não seja fundamento da vontade, ou ainda, desde que a ligação da ação com o prazer não seja objeto de interesse:

o estado de ânimo de uma vontade determinada por qualquer coisa é em si já um sentimento de prazer e idêntico a ele, logo não resulta dele como efeito: o que somente teria que ser admitido se o conceito do moral como um bem precedesse a determinação da vontade pela lei; pois então o prazer que fosse ligado ao conceito em vão seria

⁸⁹ No que concerne a referência à tábua das categorias, Kant prioriza no juízo sobre o bom a análise a partir da modalidade. Segundo Kant “o *absolutamente-bom*, ajuizado subjetivamente segundo o sentimento que ele inspira (o objeto do sentimento moral) enquanto determinabilidade das forças do sujeito pela representação de uma lei *que obriga absolutamente*, distingui-se principalmente pela *modalidade* de uma necessidade que assenta sobre conceitos *a priori* e que contém em si não simplesmente *pretensão*, mas também *mandamentos-de-aprovação* para qualquer um” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 113).

deduzido deste como um mero conhecimento.⁹⁰

O sujeito possui condições de dar-se leis compatíveis com a razão, leis morais, sem vínculo algum com inclinações, aproximando-se do conceito positivo de liberdade – que se identifica com o conceito de autonomia⁹¹ -, mas sem que a vontade (*Wille*) possa escolher a forma de agir, pois a escolha reserva-se ao arbítrio (*Willkür*). Este, por sua vez, tem o atributo de escolha, mas não o de autonomia, uma vez que não se dá a própria lei e sim só pode optar por agir em conformidade com ela, ou por dever.⁹² Salienta-se que agir em conformidade com o dever não é agir por dever. O agir em conformidade com o dever é o que ainda é possível ao agente “*mesmo que apenas as inclinações tivessem sido os fundamentos determinantes da vontade*”.⁹³ Este tipo de ação em conformidade com o dever garante a legalidade, mas não a moralidade, que seria pela ação por dever.

Sendo possível ao arbítrio optar pela ação em conformidade com a lei, ou até mesmo, optar pela ação por dever, reconhece-se que ela pode ser afetada pelas inclinações, mas não necessariamente determinada pelas mesmas. Ao agir por dever, o arbítrio submete-se à razão prática e, para isso, deve fazer concordar suas máximas com as leis morais, sendo que por máxima entende-se “*o princípio subjetivo do querer*”⁹⁴. As máximas são produzidas pelo arbítrio, e referem-se ao planejamento das ações humanas e as leis são dadas pela vontade e regulam as máximas.

Portanto, pode-se considerar que para ser ação moral, a vontade necessita conter seu fundamento determinante suficiente na razão prática, de forma imediata, agindo a partir de representações de leis dadas de forma autônoma, compatível com a razão prática, coincidindo razão e vontade, com consciência *a priori* da lei moral. Entretanto, a

⁹⁰ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 68 (grifo nosso).

⁹¹ “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).

⁹² “A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas: contrariamente, toda a heteronomia do arbítrio não só não funda obrigação alguma, mas antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade.” KANT, I. *KpV*, A 58, trad. 2002, p. 55.

⁹³ KANT, I. *KpV*, A 144, trad. 2002, p. 131.

⁹⁴ KANT, I. *GMS*, trad. 1974, p. 209. Ou ainda, “*Máxima* é o princípio subjetivo da ação” (KANT, I. *GMS*, trad. 1974, p. 223).

vontade como causalidade segundo representações das leis⁹⁵, pode ser também uma representação de leis patologicamente afetadas a partir dos sentidos⁹⁶. Caso a vontade seja afetada pelos sentidos, ou ainda, caso o objeto da representação seja dado a partir da razão, mas com o pressuposto de prazer, a implicação se apresenta como impossibilidade de lei moral, dada a interferência de aspectos materialmente baseados, o que possibilita condições de máximas do arbítrio que concordem, ou não, com as leis morais, mas não serão leis morais. Tal relação patológica entre o empírico e o objeto da representação das leis dá-se a conhecer pelo interesse na vinculação com o sentimento de prazer, ou desprazer, visando a utilidade da ação, colocando a razão a serviço das inclinações, as quais em conjunto Kant caracteriza como solipsismo⁹⁷.

Todas as inclinações em conjunto (que certamente podem ser também compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se então felicidade própria) constituem o **solipsismo** <Selbstsucht> (*solipsismus*). Este consiste ou no solipsismo do **amor de si**, como uma **benevolência** para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*), ou no solipsismo da **complacência** [satisfação] em si mesmo (*arrogantia*). Aquele se chama especificamente **amor-próprio** e este **presunção**.⁹⁸

É possível considerar que somente pode haver liberdade a partir do arbítrio, na medida em que se relaciona com a autonomia da vontade, e como tal, com a razão prática, não permanecendo livre ao submeter-se a princípios heterônomos. A liberdade do arbítrio, a qual identifica-se também como liberdade em sentido negativo, “*expressa-se pelo projetar máximas reguladoras da ação*”⁹⁹ que concordem com a fundamentação objetiva. Assim sendo, a liberdade negativa pode ser também

⁹⁵ Cf. KANT, I. *KpV*, A 29, trad. 2002, p. 25; *Ibid.*, A 57, trad. 2002, p. 53 - 4; *Ibid.*, A 160, trad. 2002, p. 145; *Ibid.*, A 225, trad. 2002, p. 202.

⁹⁶ Cf. a Anotação I do § 3. Teorema II da *KpV*.

⁹⁷ Cf. ROHDEN, V. *Introdução à edição brasileira da KpV*, trad. 2002, p. XXI. Id. *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, p. 1-22, 2004.

⁹⁸ KANT, I. *KpV*, A 129, trad. 2002, p. 117 - 18.

⁹⁹ ROHDEN, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ed. Ática, 1981, p. 154.

considerada como o “*fundamento subjetivo da possibilidade de autonomia*.”¹⁰⁰ Dessa forma, não há ação moral sem liberdade, incluindo liberdade positiva e liberdade negativa.

A partir dessas considerações, reconhece-se a possibilidade de relacionar a liberdade do arbítrio, em sentido negativo, como fundamento subjetivo da autonomia, *ao mesmo tempo* em que a razão prática é fundamento objetivo da mesma, como condição de legitimação da própria autonomia. Como nos diz Rohden, “tanto a autonomia tem que possuir um fundamento subjetivo, para ser *autonomia*, como também o sujeito homem precisa ter a possibilidade de determinar-se objetivamente pelo *nomos* da sua razão”¹⁰¹.

Ser a liberdade negativa condição de ação moral, implica em dizer que não há ação moral sem máximas, pois a face volitiva *Wille* não executa a ação. Isso nos remete a consideração de que para haver ação moral há a necessidade tanto da fundamentação objetiva quanto da fundamentação subjetiva, tanto da lei moral quanto das máximas, tanto da liberdade positiva quanto da liberdade em sentido negativo, nem só *Wille* nem somente *Willkür*. Esta é a condição a que estão submetidos somente os seres racionais.

Acrescento mais uma observação de Kant às essas reflexões:

Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que possa determinar do que a *lei* objetivamente, e, subjetivamente, o *puro respeito* por esta lei prática, e por conseguinte a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações.¹⁰²

O arbítrio, ao concordar subjetivamente com o princípio objetivo, nessa obediência, o faz a partir do *respeito* ou *reverência* à lei, conceito esse que o próprio Kant esclarece, como sendo um incentivo – não um motivo – para a ação moral; um sentimento “que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão”¹⁰³, o respeito sendo dado pela lei

¹⁰⁰ ROHDEN, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ed. Ática, 1981, p. 154.

¹⁰¹ ROHDEN, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ed. Ática, 1981, p. 154.

¹⁰² KANT, I. *GMS*, trad. 1974, p. 208/9.

¹⁰³ KANT, I. *GMS*, trad. 1974, p. 209.

em si. Esta é uma caracterização de significativa importância, tendo em vista que ela retira a possibilidade de que o *respeito* pela lei seja concebido a partir do âmbito empírico, apesar de ser um sentimento. Desse modo, distingui-se da forma superior da dor inerente ao sublime, uma vez que no sentimento de respeito há determinação na disposição de ânimo. Segundo Deleuze:

o próprio respeito só é um efeito na medida em que é um sentimento negativo; na sua positividade, confunde-se com a lei como móbil, mais do que dela deriva. Em regra, é impossível que a faculdade de sentir alcance a sua forma superior, quando ela própria encontra sua lei na forma inferior ou superior da faculdade de desejar.¹⁰⁴

Concordar subjetivamente com o princípio objetivo a partir do respeito à lei é condição para que a concordância – que no arbítrio não é espontânea – não retire da ação seu conteúdo moral. Pois, por mais que a lei tenha sido dada na razão prática, se fosse observado para a concordância com o princípio objetivo, algo além do puro respeito à mesma, haveria a perda do caráter moral da ação, o que não exclui, no entanto o caráter de utilidade.

Tanto as máximas quanto o respeito à lei seriam manifestações da liberdade negativa¹⁰⁵, mas de formas específicas. A fundamentação subjetiva da ação seria a liberdade negativa, manifestada nas máximas que concordem com a fundamentação objetiva. O respeito à lei ou reverência pela lei – e não pelo objeto da lei – é uma manifestação da liberdade negativa como *incentivo* para concordar as máximas com a lei moral¹⁰⁶. A concordância de máximas do arbítrio com as leis da autonomia da vontade pode ser verificada pelo imperativo categórico, exposto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*¹⁰⁷, que perpassa o agir buscando a universalidade da ação, tendo a humanidade como fim em si, e ainda agindo ao mesmo tempo como legislador universal e legislado.

¹⁰⁴ DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Tradução Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 65.

¹⁰⁵ Cf. a respeito ROHDEN, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ed. Ática, 1981, p. 76.

¹⁰⁶ Sobre esta questão, Cf. KANT, I. *KpV*.

¹⁰⁷ Cf. KANT, I. *GMS*, trad. 1974, p. 223.

A satisfação no bom – e também a satisfação no agradável – está ligada também ao interesse na existência do objeto ao qual a representação se refere, que despertou a espécie do prazer, pois, ou a existência do objeto deleita, ou a existência da ação aprovada é útil ou boa em si.

2.3 A SATISFAÇÃO NO BELO

Nesta seção, primeiramente, opto por retomar a consideração de que, para os juízos estéticos de gosto, há a necessidade de uma disposição de ânimo singular, a saber, uma harmonia das faculdades da alma, fontes específicas de representações (razão, entendimento e imaginação), harmonia esta que implica em impossibilidade de qualquer conceito determinado enquanto apreciação estética.

As faculdades de conhecimento, que através desta representação são postas em jogo, estão com isto em um livre jogo, porque nenhum conceito determinado limita-as a uma regra de conhecimento particular. Portanto, o estado de ânimo nesta representação tem que ser o de um sentimento de jogo livre das faculdades de representação em uma representação dada para um conhecimento em geral.¹⁰⁸

Parte-se aqui do pressuposto de que esta consideração de um estado de ânimo específico para apreciação estética é a condição reafirmada nos quatro momentos do juízo de gosto (exposto na *Análítica do Belo*, que corresponde aos parágrafos do §1 ao §22 da *KU*), onde Kant caracteriza a beleza como sendo aquilo que satisfaz¹⁰⁹ de forma desinteressada, aquilo que satisfaz universalmente (apesar de excluída a possibilidade de conceito nesta relação), aquilo que satisfaz conforme a fins sem que seja possível a identificação de tal fim na relação entre as

¹⁰⁸ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 62.

¹⁰⁹ No que concerne a análise do belo em referência a tábua das categorias, Kant prioriza a categoria da qualidade. Segundo Kant, o belo “reclama a representação de uma certa *qualidade* do objeto, que também, pode tornar-se compreensível e conduzir a conceitos (conquanto no juízo estético não seja conduzido a eles), e cultiva enquanto ao mesmo tempo ensina a prestar atenção à conformidade a fins no sentimento de prazer” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 113).

faculdades diante de uma representação e, aquilo que satisfaz de forma necessária, em uma necessidade sem conceito, subjetiva (necessidade exemplar).

Entende-se que, na satisfação no belo, não haveria a definição do conceito do objeto por parte do entendimento¹¹⁰, como acontece quando sentimos satisfação no bom, seja no bom em si, seja no útil, ou quando o entendimento legisla a partir do interesse especulativo da razão. Sendo assim, por não implicar em conceito, a beleza não pode ser reivindicada a partir de alguma característica do objeto. A beleza, antes assenta na forma com que o sujeito *sente* o objeto. No caso do belo, portanto, não interessa se a existência do objeto - que desperta a satisfação - pode ser boa em si ou se pode ser útil, uma vez que para denominar algo bom há a necessidade de conceito, pressuposto que não está envolvido enquanto apreciação estética. Some-se a isso a consideração de que todo interesse envolve a faculdade de apetição no fundamento de determinação do objeto¹¹¹, o que envolve, mais uma vez, outra disposição de ânimo diferente da necessária para a fruição estética dos juízos de gosto.

Uma vez que a beleza no objeto não pode ser identificada a partir de um conceito inerente ao objeto (como simetria, perfeição, utilidade...), pois qualquer conceito determinado implica em uma disposição das faculdades da alma onde o entendimento está a legislar sobre as demais, logo, os juízos estéticos de gosto não podem ser objetivos. Os juízos estéticos de gosto são subjetivos, contêm “simplesmente uma referência da representação do objeto ao sujeito”¹¹², ao seu sentimento de prazer e desprazer.

Tendo-se em vista a subjetividade inerente aos juízos estéticos de gosto, uma das preocupações que surgem é referente à validade de tais juízos para além do sujeito que emite em dado momento um juízo do tipo *é belo*, dada a subjetividade no processo judicativo, uma vez que se trata da *referência da representação do objeto ao sujeito*, ou da forma com que o sujeito *sente* o que lhe é apresentado aos sentidos. Nessa perspectiva, a tentativa é a de sustentar uma validade universal a juízos estéticos de gosto sem que isso implique em reconhecer a beleza como uma propriedade do objeto, o que implicaria em uma disposição de ânimo não mais a partir da razão desinteressada, mas na disposição de ânimo a partir do interesse especulativo da razão. Tendo em vista a

¹¹⁰ Cf. §3, §4 e §5 da *KU*.

¹¹¹ Cf. §2 da *KU*, *A complacência que determina o juízo de gosto é independente de todo interesse*.

¹¹² KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 56.

busca pela universalidade dos juízos estéticos de gosto e, diante do que já foi exposto, saliento duas considerações: a primeira é a de que, recusando uma disposição de ânimo a partir do interesse especulativo ou mesmo prático da razão, Kant distingue os juízos estéticos de gosto dos juízos lógicos, uma vez que os juízos lógicos implicariam em um estado de ânimo determinado por conceitos. A segunda consideração a ser feita é a de que, se há a possibilidade de uma universalidade dos juízos estéticos de gosto, tal universalidade, apesar de não poder assentar na objetividade, deve ser de tal forma que não esteja baseada em condições privadas. Nesse sentido, salienta-se que no caso dos juízos estéticos de gosto, não interessa a existência, a utilidade, ou a possibilidade de que tal objeto venha a causar deleite. No caso do belo, a satisfação se dá pela simples contemplação desinteressada.

[...] 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 [...].¹¹³

Se tal espécie do prazer não se baseia em nenhum interesse do sujeito, qualquer outro sujeito no lugar daquele que sente satisfação diante da contemplação do belo, pode vir a sentir a satisfação da mesma espécie diante da mesma circunstância. Este é o caráter universal da satisfação estética, uma universalidade subjetiva baseada na ausência de interesse na satisfação e que, saliento, é universal apesar de não ser um juízo lógico, não se baseia em um conceito determinado, distinguindo-se também, por isso, do bom (que é universalmente válido, mas baseia-se em um conceito determinado e comporta o máximo interesse). Distingui-se também do agradável, que implica em uma quantidade estética singular, no que concerne a validade do juízo, em decorrência da dependência de interesses para tal juízo associado à impossibilidade de universalidade de qualquer espécie (lógica ou estética).¹¹⁴

¹¹³ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 56 (tradução ligeiramente modificada).

¹¹⁴ Cf. §8 da *KU*, *A universalidade da complacência é representada em um juízo de gosto somente como subjetiva*.

A beleza também implica em um sentimento na representação, que seja formalmente de acordo com fins, mas, sem um fim, tendo-se em vista que um fim específico implicaria mais uma vez em um conceito e, como tal, em uma disposição de ânimo da razão interessada. Nas palavras de Kant, “beleza é a forma da *conformidade a fins* de um objeto, na medida em que ela é percebida nele *sem representação de um fim*”.¹¹⁵ Nessa caracterização do sentimento de prazer estético de gosto, ou ainda, nesta definição de beleza, o que está sendo salientado é que trata-se de uma conformidade a fins meramente formal, ou dito de outra forma, uma conformidade a fins subjetiva, tendo em vista que “a conformidade a fins *objetiva* somente pode ser conhecida através da referência do múltiplo a um fim determinado, logo, somente por um conceito”¹¹⁶. Ora, como abordei, no que concerne ao estado de ânimo, quando temos em vista um conceito determinado, logo o entendimento está determinado e a imaginação não está em sua perspectiva livre, o que implica em dizer que não se está a estabelecer mais entre as faculdades da alma um jogo livre e indeterminado, jogo este que é condição indispensável para os juízos estéticos de gosto.

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.¹¹⁷

Neste sentido, enquanto fruição estética de gosto, busca-se manter as faculdades da alma neste jogo conforme a fins, mas, sem um fim determinado, neste jogo onde a imaginação, livre, não recebe do entendimento um conceito, apesar de tal ação por parte do entendimento ser possível, apenas não o é sem que esta disposição de ânimo seja

¹¹⁵ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 82.

¹¹⁶ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 82.

¹¹⁷ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 68.

alterada.

Este jogo das faculdades em harmonia implica na espécie de prazer que, por não comportar nenhum interesse por parte do sujeito, não carrega como fundamento nada que possa sugerir que o ajuizamento seja válido somente para si. Sendo assim, enquanto sentimento, assenta-se em “um fundamento que é comum a todos”¹¹⁸. É o que Kant chama no *Quarto momento do juízo de gosto* de necessidade exemplar, não objetivamente teórica, nem prática. Uma necessidade objetiva teórica implica em conhecer “*a priori* que qualquer um *sentirá* esta complacência [satisfação] no objeto que denomino belo”¹¹⁹, 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 [...] esta complacência [satisfação] é a consequência necessária de uma lei objetiva”¹²⁰.

Ora, uma necessidade exemplar no juízo estético de gosto perpassa por configurar-se como um exemplo de regra que não pode ser baseada em leis objetivas (o que implicaria mais, um vez, em interesse da razão e em conceito determinado). Não pode também fundamentar-se em juízos empíricos, visto que a soma de juízos empíricos é insuficiente para se atribuir o caráter de necessidade. Segundo Kant, os juízos estéticos de gosto “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”¹²¹. Como mencionado, o fundamento deve ser comum a todos, a saber, o estado de ânimo harmônico que possibilita o sentimento de uma espécie de prazer, a satisfação, despertada pela apresentação do belo.

2.4 O PRAZER E O DESPRAZER NO SUBLIME

Ao tratar do sublime, Kant prioriza, no que concerne a análise (de acordo com a tábua das categorias), a categoria da *relação*¹²², ou seja, a

¹¹⁸ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 83.

¹¹⁹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 82.

¹²⁰ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 82.

¹²¹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 83.

¹²² “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).

conformidade a fins subjetiva, apesar de que, pela violência que a faculdade da imaginação sofre, em algum momento pode parecer que tal sentimento seria contrário a fins, como abordarei. Além da perspectiva de que no sublime o juízo “tem que representar, segundo a *relação*, uma conformidade a fins subjetiva”, Kant abordará também que o juízo tem que ser “segundo a *quantidade*, de modo universalmente válido; segundo a *qualidade*, sem interesse; [...] e, segundo a *modalidade*, essa última como necessária”¹²³. Sendo assim, de antemão está dito que a disposição de ânimo para o sentimento de sublime não pode ser nenhuma em que haja determinações nem por parte da razão, nem por parte do entendimento.

Sublime não se diz de nenhum objeto¹²⁴. Sublime é antes a disposição de ânimo, despertada pela apresentação de um objeto da natureza, remetendo a uma relação entre a imaginação, o entendimento e a razão, ainda em jogo¹²⁵. 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 em 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”¹²⁶, uma *comoção*.¹²⁷

¹²³ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 92.

¹²⁴ “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 à idéias 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).

¹²⁵ Apesar de em determinado momento Kant falar em “seriedade na ocupação da faculdade da imaginação”, como talvez diverso de uma relação de *jogo*. Cf. §25 da *KU*, *Definição nominal do sublime*.

¹²⁶ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 93.

¹²⁷ Referente a *comoção*, saliento 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 a *Rührung*, o dicionário dos irmãos Grimm cita o termo no contexto do sublime em Kant para explicar o sentido do mesmo como um “mover interiormente, *commovere*”. Nesta 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 contenção. Este movimento pode ser

A satisfação no sublime tem em vista uma superação pelas faculdades da alma do que se apresenta nos sentidos, o que implica superar uma momentânea impotência da faculdade de imaginação. Despertado por um objeto, o ânimo tenta adequar a exposição daquilo que a imaginação está a representar da sensibilidade, à *ideia de um todo*, sem, porém, conseguir; configura-se neste processo um sentimento de impotência da faculdade de imaginação, de inibição das forças vitais, de desprazer:

se trata aqui de um sentimento da inadequação de sua faculdade da imaginação à exposição da ideia de um todo, no que a faculdade da imaginação atinge o seu máximo e, na ânsia de ampliá-lo, recai em si, mas desta maneira é transposta a uma comovedora complacência [satisfação].¹²⁸

Nesse sentido, após o sentimento de desprazer, há um *alargar da alma*. A faculdade da imaginação, que opera a partir do que recebe da sensibilidade, percebe o quão insuficiente é a sensibilidade diante da capacidade do ânimo, ou ainda, diante de uma ideia da razão. A 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.¹²⁹

É no sublime que encontramos as faculdades da alma reconduzidas a uma espécie (*specie*) de sentimento de desprazer, mas um sentimento de desprazer causado indiretamente, ou dito de outra forma, não causado objetivamente pelo objeto, de forma análoga ao prazer específico inerente à apreciação estética de gosto. A satisfação tanto no sublime, quanto no belo, dá-se a partir da contemplação do objeto, mas de forma diversa nos casos citados, diretamente no belo, indiretamente no sublime.

Com este sentimento de desprazer, parece, quanto à forma, contrário a fins, não encontrando nas ideias da razão nenhuma que possa corresponder adequadamente, que possa dar conta daquelas representações da imaginação dadas a partir do que se apresenta na sensibilidade. Contudo, a conformidade a fins no sublime é no *uso* e não

comparado (principalmente no seu início) a um abalo” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 104).

¹²⁸ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 98.

¹²⁹ Cf. KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 121.

na *natureza* ou no que se apresenta. 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”¹³⁰. Retomemos que, no belo, o próprio objeto é considerado como conforme a fins, mesmo sem que seja determinado um fim. No caso do sublime, o *uso* que se faz pelas faculdades da alma é conforme a fins, mas não o objeto que, antes, não encontra no ânimo uma adequação formal, impele a uma inadequação, propicia uma violência na faculdade da imaginação, sendo que, quanto maior a violência, “apesar disso e só por isso é julgado ser tanto mais sublime”¹³¹. Saliento ainda que esta violência à faculdade de imaginação é causada pela própria imaginação, e não como acontece, por exemplo, no caso do bom, onde a sensibilidade só é superada por uma violência por parte da razão.¹³²

Este objeto que desperta o sublime, diferentemente do caso do belo, pode ser um objeto inclusive sem forma, desde que se apresente na natureza como grandeza ou poder¹³³, ou ainda, desde que desperte no ânimo um movimento no qual o uso que as faculdades fazem desta representação seja absolutamente grande ou poderoso. Nesse sentido, Kant sugere dois modos pelos quais representamos o sublime, tendo em vista a disposição da imaginação em relação com as demais faculdades da alma: a disposição matemática e a disposição dinâmica.

2.4.1 A experiência do matemático-sublime

Na disposição matemática ou no matemático-sublime, um dos problemas que Kant contorna é o risco de atribuição de conceito ao que se apresenta aos sentidos, tendo em vista que caso um conceito, como *absolutamente grande*, seja atribuído ao objeto, dentre as implicações possíveis inclui-se a de que as faculdades da alma estão organizadas a partir do interesse especulativo da razão, ou seja, o entendimento está legislando sobre as demais faculdades e, sendo assim, a disposição de ânimo não está mais apta à satisfação estética inerente ao sublime, dado o interesse da razão. Logo, o que deve ser *absolutamente grande* não pode ser o objeto e sim o *uso* que as faculdades fazem daquilo que se

¹³⁰ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 92.

¹³¹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 91.

¹³² KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 115.

¹³³ Cf. §23 da *KU*, *Passagem da faculdade de ajuizamento do belo à de ajuizamento do sublime*.

apresenta aos sentidos e que é remetido à faculdade de imaginação:

precisamente pelo fato de que em nossa faculdade da imaginação encontra-se uma aspiração ao progresso até o infinito, e em nossa razão, porém, uma pretensão à totalidade absoluta como a uma idéia real, mesmo aquela inadequação a esta idéia de nossa faculdade de avaliação da grandeza das coisas do mundo dos sentidos desperta o sentimento de uma faculdade supra-sensível em nós; e o que é absolutamente grande não é, porém, o objeto dos sentidos, e sim o uso que a faculdade do juízo naturalmente faz de certos objetos para o fim daquele (sentimento), com respeito ao qual, todavia, todo outro uso é pequeno.¹³⁴

Todavia, há algo de especial no objeto que desperta esse movimento no ânimo, não é simplesmente qualquer objeto. Para esta compreensão, basta, a ressalva que Kant faz de que o belo pode ser dito também da arte, já o sentimento de sublime somente pode ser alcançado a partir da natureza bruta, ou seja, não é qualquer objeto que pode despertar o sentimento de sublime.¹³⁵ No entanto, apesar da consideração de que o *absolutamente grande* não é o objeto e sim a forma com que o ânimo põe em movimento as faculdades, Kant, na busca por caracterizar o objeto que pode despertar esta reação do ânimo, também está preocupado com a grandeza do objeto. No modo do matemático-sublime, a *apreensão* do objeto que desperta o sentimento de sublime leva em conta um *quantum* a partir do qual se avalia o objeto. Nesse sentido, mais uma vez há a prerrogativa de desviar de tal consideração uma perspectiva especulativa da razão, como condição de manter a possibilidade de um ajuizamento do sublime.

Kant sugere que mesmo em *análise* do objeto através de séries numéricas, uma vez que a unidade inicial a partir das quais as demais derivam é estética, ou seja, captada imediatamente em uma intuição, tal

¹³⁴ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 96.

¹³⁵ “[...] não se tem de apresentar o sublime em produtos da arte (por exemplo, edifícios, colunas, etc.), onde um fim humano determina tanto a forma como a grandeza, nem em coisas da natureza, *cujo conceito já comporta um fim determinado* (por exemplo, animais de conhecida determinação natural), mas na natureza bruta (e nesta inclusive somente enquanto ela não comporta nenhum atrativo ou comoção por perigo efetivo)” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 98/9).

análise não é determinada objetivamente¹³⁶, desde que *seja mantida viva* aquela medida fundamental. Contudo, apesar de os números a partir dos quais se efetua a análise do objeto serem infinitos, a capacidade da faculdade de imaginação processar o que se apresenta aos sentidos é limitada:

quando a apreensão chegou tão longe, a ponto de as representações parciais da intuição sensorial, primeiro apreendidas, já começarem a extinguir-se na faculdade da imaginação, enquanto esta avança na apreensão de outras representações, então ela perde de um lado tanto quanto ganha de outro e na compreensão há um máximo que ela não pode exceder.¹³⁷

Neste ponto, primeiramente vejo como salutar retomar uma discussão feita no item 1.2. Naquela ocasião, sugeri que, apesar de alguma confusão entre traduções, talvez haja a possibilidade de distinguir os termos *apreensão*, *compreensão* e ainda *conhecimento* em Kant, como três momentos distintos no processo especulativo. Este debate retorna na presente seção tendo-se em vista um problema derivado do que abordei no item 1.2. Naquele caso, sugeri que *apreensão* ainda não era *conhecimento*, tendo em vista sustentar, em posição contrária a Rohden, que a satisfação estética identificada como *sentimento de vida* não nos é possível quando as faculdades da alma estão articuladas a partir do interesse especulativo da razão. No presente item, sugiro, além disso, que também *compreensão* não é ainda *conhecimento*, tendo-se em vista a derivação do que sustento naquele momento, ou seja, se a satisfação estética não é possível enquanto conhecimento e, se no sublime, Kant menciona a função da *compreensão* para a fruição estética, logo, *compreensão* e *conhecimento* não podem ser entendidos como sinônimos.

Kant fala de “*apreensão (apprehensio) e compreensão (comprehensio aesthetica)*”¹³⁸, como sendo duas ações da faculdade de imaginação, ou seja, o entendimento não está envolvido legislando um conceito. Claramente a *apreensão* é abordada como sendo um momento anterior à *compreensão*, mas, mesmo a *compreensão* ainda é uma tarefa

¹³⁶ Cf. § 26 da *KU*, *Da avaliação das grandezas das coisas da natureza, que é requerida para a idéia do sublime*.

¹³⁷ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 97/8.

¹³⁸ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 97.

da imaginação, não do entendimento. Estaria *conforme* um conhecimento em geral, mas o conhecimento não se concretiza, pois não se tem a presença do conceito do entendimento.

Somente a imaginação elevando progressivamente a noção do objeto a partir do *quantum* dado na intuição (“um pé, ou uma vara, ou uma milha”¹³⁹...), não é suficiente para que a mesma seja impelida a defrontar-se com o seu limite na apreensão do objeto. Como já citei, à medida que novas apreensões vão sendo compreendidas, as anteriores vão se perdendo, isso pode ocorrer, menciona Kant, até o infinito. Nesse sentido, a imaginação torna-se insuficiente somente em decorrência das exigências da razão, diante da qual, a totalidade do que se apreende é exigida em uma única intuição, o que a imaginação não consegue efetivar:

o ânimo escuta em si a voz da razão, a qual exige a totalidade para todas as grandezas dadas, mesmo para aquelas que na verdade jamais podem ser apreendidas inteiramente, [...] por conseguinte reivindica compreensão em *uma* intuição e apresentação para todos os membros de uma série numérica progressivamente crescente e não exclui desta exigência nem mesmo o infinito (espaço e tempo decorrido), torna, muito antes, inevitável pensá-lo no juízo da razão comum como *inteiramente dado* (segundo sua totalidade).¹⁴⁰

Nesse movimento do ânimo, a imaginação abandona a tentativa de apreensão inteira do objeto e entrega-se a pensar sobre a grandeza, sem a determinação de um fim, sendo, contudo, subjetivamente conforme a fins. Uma vez que a nossa capacidade de pensar “é grande acima de todo padrão de medida dos sentidos”¹⁴¹, não há aí limitação, sendo, portanto, o estado de ânimo absolutamente grande em sua capacidade o que se ajuíza como sublime, e não um objeto dos sentidos cuja apreensão de grandeza em uma única intuição é limitada em um máximo. Nesta violência na faculdade de imaginação, neste confronto com seus limites em não conseguir cumprir o que a razão lhe ordena, é que se percebe um desprazer. No posterior alargamento na disposição de ânimo, como o que ainda é possível à faculdade de imaginação para a

¹³⁹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 100.

¹⁴⁰ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 100.

¹⁴¹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 101.

(tanto quanto possível) adequação ao que a razão reivindica, é que sentimos satisfação¹⁴². Sendo assim, no sublime como o *absolutamente grande*, a satisfação perpassa pelo movimento do ânimo diante da impossibilidade de se apreender na natureza uma grandiosidade que na razão é possível, deslocando a imaginação de seu âmbito relacional ao que se apresenta na sensibilidade, uma vez que diante das ideias da razão tudo o que a imaginação conseguisse apreender da sensibilidade, por maior que seja, ainda assim é pequeno.

2.4.2 A experiência do dinâmico-sublime

O segundo modo abordado por Kant para se admitir o sublime, o que chamou de dinâmico-sublime, acompanha o primeiro modo no que concerne a superioridade do ânimo sobre a natureza. Novamente Kant segue a perspectiva da necessidade de um objeto que tenha um pressuposto específico para, posteriormente, afirmar que em referência a este objeto da natureza, uma faculdade não material, o ânimo, a respeito do mesmo pressuposto, é superior. Neste caso, o objeto da natureza necessita se apresentar como poderoso, para despertar o descobrimento de uma faculdade de ajuizamento que é independente daquele objeto terrível, o que culminará na experiência do sublime, uma vez que no ânimo encontramos um poder que é superior ao da natureza que o ameaça. Já no início da seção, Kant menciona:

*Poder <Macht> é uma faculdade que se sobrepõe a grandes obstáculos. Esta chama-se força <Gewalt> quando se sobrepõe também à resistência daquilo que possui ele próprio poder. A natureza, considerada no juízo estético como poder que não possui nenhuma força sobre nós, é dinamicamente-sublime.*¹⁴³

A natureza poderosa, exposta diante de nós em situações específicas, pode causar medo. Nesse sentido, a experiência do dinamicamente sublime inicia-se despertada por um objeto da natureza que demonstre poder, onipotência, a ponto de fazer com que o sujeito diante de tal objeto possa sentir medo. A experiência do dinâmico-sublime perpassa antes por uma experiência do terrível. Contudo, o

¹⁴² Cf. § 27, *Da qualidade da complacência no ajuizamento do sublime*.

¹⁴³ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 106.

sujeito, uma vez em segurança¹⁴⁴, pode superar este medo e, só então, ser levado a descobrir que apesar de todo poder da natureza representado naquele objeto, o poder do ânimo é independente e superior ao da natureza, incluindo como natureza o próprio sujeito ajuizante enquanto ente. Aqui, no dinamicamente sublime, Kant sugere a possibilidade de que mesmo que tal sujeito ajuizante sucumba ao poder na natureza diante dele, ainda assim o poder do ânimo é superior ao da natureza, como na própria ideia de humanidade que subsistiria¹⁴⁵, a ponto de mencionar que tal ideia é independente do sujeito ajuizante enquanto ente da natureza. Também neste caso, o sublime encontra-se no ânimo e não no objeto da natureza que despertou este movimento do ânimo, “na medida em que podemos ser conscientes de ser superiores à natureza em nós e através disso também à natureza fora de nós (na medida em que ela influi sobre nós)”¹⁴⁶.

Para que nos seja possível superar o medo e alcançarmos a satisfação no sublime, Kant sugere a necessidade da cultura¹⁴⁷. Como lemos no §83, a cultura do homem é a “produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade)”¹⁴⁸. Contudo, os homens são desiguais no que concerne a habilidade de execução dos fins. Levando essa perspectiva em consideração, Kant baseia a possibilidade de universalidade da capacidade de experiência do sublime antes na habilidade de dar-se fins autonomamente do que na de executá-los. Segundo Kant:

o juízo sobre o sublime da natureza, embora **necessite cultura** [aqui entendida tanto como a capacidade de dar-se fins autonomamente quanto a de executá-los] [...] tem seu fundamento na natureza humana [...] na disposição ao sentimento para idéias (práticas), isto é, ao sentimento moral.¹⁴⁹

Ou seja, embora nem todos os sujeitos tenham a mesma habilidade de

¹⁴⁴ “Mas o seu espetáculo só se torna tanto mais atraente quanto mais terrível ele é, contanto que, somente, nos encontremos em segurança” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 107).

¹⁴⁵ Cf. § 28, *Da natureza como um poder*.

¹⁴⁶ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 110.

¹⁴⁷ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 111/2.

¹⁴⁸ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 270.

¹⁴⁹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 111/2 (grifo nosso).

executar os fins dados autonomamente, no entanto pode-se esperar de todos uma disposição básica para dar-se estes fins, uma disposição para as ideias da razão. A razão, como abordou-se no caso da satisfação no *bom*, é a faculdade que legisla sobre as demais no que concerne às questões morais. Uma disposição para as ideias da razão perpassa por uma cultura para o sentimento moral, disposição esta da qual todo entendimento são é capaz e que nos coloca na condição de superação da natureza em nós e fora de nós¹⁵⁰. Esses fins postos pelo próprio sujeito enquanto livre, implica em uma independência do deleite no agradável, independência esta que é requerida tanto para uma lei moral quanto para uma fruição estética do belo e do sublime.

A superação da natureza em nós e fora de nós é uma habilidade necessária para o ajuizamento do dinamicamente sublime. Do contrário, o sujeito ajuizante se vê em condição de medo diante da natureza e não descobre em si uma faculdade que supera a própria natureza e perante a qual a natureza não possui força. Esta superação da natureza fora de nós e mesmo em nós é experienciada também em ocasião das leis morais em detrimento das inclinações. Nesse sentido, Kant menciona que há uma relação aparentada entre os juízos morais e a experiência do dinamicamente sublime:

a determinabilidade do sujeito por esta idéia [a liberdade], e na verdade de um sujeito que em si pode ter na sensibilidade sensação de *obstáculos*, mas ao mesmo tempo de superioridade sobre a sensibilidade pela superação dos mesmos como *modificação do seu estado*, isto é, o sentimento moral, é contudo aparentada à faculdade de juízo estética e suas *condições formais*, na medida em que pode servir para representar a conformidade a

¹⁵⁰ É pela cultura que, segundo Rohden, “o ser humano torna-se capaz de desenvolver os germes de vida até seu pleno desabrochamento, ou seja, em seu caso, até o alcance de uma maioridade que a natureza preparou cuidadosamente, natureza que o homem termina de algum modo superando, para então passar também ele a cuidar dela [...]. O homem torna-se senhor da natureza, na medida em que pelo entendimento se coloca fins. Ele, entretanto, só se relacionará finalisticamente com a natureza enquanto conceber-se como fim para si próprio (fim terminal), portanto, como livre” (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).

leis da ação por dever ao mesmo tempo como estética.¹⁵¹

A partir do exposto, talvez seja possível sugerir que há uma relação entre os juízos práticos e a experiência do dinamicamente sublime, apesar de que, no momento da experiência do dinamicamente sublime, as faculdades da alma devem estar organizadas a partir de uma disposição de ânimo distinta da *necessária* para adoção de leis morais. Com relação a essa disposição de ânimo distinta, o que quero salientar é que os juízos estéticos de gosto são *independentes*¹⁵² dos juízos morais, apesar da possibilidade de uma relação entre eles.

No que tange esta relação, Deleuze sugere que seria o dinâmico-sublime que “prepara a nós próprios para o advento da lei moral”¹⁵³. Contudo, como abordei, talvez haja a possibilidade de sugerir que a cultura da habilidade de se submeter à razão prepara o sujeito para a experiência do dinâmico-sublime¹⁵⁴. De qualquer forma, o que nos possibilita pensar em ambos os juízos como possuindo uma relação aparentada é, antes, possuírem por fundamento as mesmas faculdades (apesar de configuradas de forma diversa) e, mais, uma superação do sensível em favor das ideias da razão, que é o que acontece em ambos os juízos. Isso não implica em pressupor que na experiência do sublime a razão legisle sobre as demais faculdades da alma, como acontece enquanto juízos morais. Como já exposto, nos juízos estéticos do belo e do sublime há um livre jogo entre as faculdades da alma.

¹⁵¹ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 113.

¹⁵² Nessa perspectiva, cito uma passagem de Allen Wood que confirma como possibilidade esta compreensão: “somente quando os juízos de gosto podem ser distinguidos dos juízos morais é que eles podem ser entendidos como desempenhando o papel importante e positivo que de fato desempenham – e devem desempenhar – na vida moral” (WOOD, Allen. *Kant*. Tradução Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 193).

¹⁵³ DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Tradução Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 72.

¹⁵⁴ “O prazer no sublime da natureza, enquanto prazer da contemplação raciocinante, na verdade, reivindica também participação universal, mas já pressupõe um outro sentimento, a saber, o de sua destinação supra-sensível, o qual, por mais obscuro que possa ser, tem uma base moral” (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 138).

CAPÍTULO 3. UMA RELAÇÃO ENTRE O ÂNIMO E O PRAZER

Neste terceiro e último capítulo, a proposta perpassa por priorizar na discussão a espécie (*specie*) de prazer inerente aos juízos estéticos do belo e do sublime, tendo-se em vista a aproximação desta espécie de prazer com um sentimento de vida. Nessa perspectiva, interessa-nos em especial, mais do que a forma com que o ânimo é afetado pelo que se apresenta na sensibilidade (tema abordado no capítulo anterior), antes a forma com que o ânimo, como vida (ou ainda, como *princípio vital*), afeta o corpo, uma vez despertado seu movimento mediante a sensibilidade.

Tanto a satisfação no belo quanto a comoção no sublime estão relacionados com um *sentimento* de *vivificação* das faculdades do ânimo. No entanto, enquanto no belo este *sentimento* de *vivificação* se dá de forma direta, no sublime tal sentimento, identificado também como comoção, apenas se dá após “o sentimento de uma momentânea inibição das forças vitais”¹⁵⁵, a qual é seguido do *sentimento* de promoção da vida. Em ambas as situações, no entanto, a satisfação está relacionada com o sentimento de promoção da vida, seja diretamente no sentimento de promoção das forças vitais (no caso do belo) ou por meio dos obstáculos e só então com um sentimento de promoção da vida (no caso do sublime).

Como já abordei, Kant menciona que há ligação das representações com prazer¹⁵⁶. Contudo, ao comentar sobre as pesquisas de Edmund Burke que contemplavam uma exposição fisiológica dos juízos estéticos, Kant menciona que o sentimento de vida é afetado pelas representações, sendo esse um motivo pelo qual não se poderia negar que as representações possam estar ligadas com o prazer. Na sequência da citação, Kant identifica os sentimentos de bem estar e mal estar – ou ainda deleite e dor – com os sentimentos de promoção ou inibição das forças vitais. Logo, a discussão parece sugerir uma compatibilização entre deleite e sentimento de vida – ou de promoção das forças vitais – e de dor com um sentimento de inibição das forças vitais, considerando-se o ânimo como princípio vital:

Tampouco se pode negar que todas as representações em nós, quer sejam objetivamente apenas sensíveis ou totalmente intelectuais,

¹⁵⁵ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 90.

¹⁵⁶ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 82.

possam contudo estar ligadas subjetivamente a deleite ou dor, por imperceptíveis que ambas sejam (porque elas em suma afetam o sentimento da vida e nenhuma, enquanto modificação do sujeito, pode ser-lhes indiferente); [...] a vida sem o sentimento do organismo corporal é simplesmente consciência de sua existência, mas nenhum sentimento de bem-estar ou mal-estar, isto é, de promoção ou inibição das forças vitais; porque o ânimo 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, por conseguinte, na ligação com seu corpo.¹⁵⁷

Diante desta citação, para a qual recorrerei ainda outras vezes neste texto¹⁵⁸, e que considero ser a mais importante citação no contexto deste capítulo, destaco aqui, em especial, que, de acordo com esta passagem, o *ânimo é vida*. Somente é-nos possível *sentir* o *sentimento de vida* ou ainda, o *sentimento do estado de ânimo*, em decorrência do organismo corporal, ou ainda, é-nos possível *sentir* uma reação no corpo em decorrência de um movimento de ânimo (entendido aqui como uma capacidade da alma). O corpo, pela sensibilidade, interfere no ânimo (não material), desperta um movimento no ânimo, que por sua vez provoca uma reação no corpo, reação essa que é o que nos é possível identificar como um *sentimento de vida*.

3.1 A IDENTIFICAÇÃO DO ÂNIMO COMO *PRINCÍPIO VITAL* É VÁLIDA PARA A *HUMANIDADE*

Em *KU*, AA05: 277-278. 24-06, Kant *não sugere* o ânimo como um princípio vital no sentido de geração biológica da vida, apesar de

¹⁵⁷ KANT, I. *KU*, B 129, trad. 2010, p. 124. A observação entre parêntesis “(o próprio princípio vital)” não está presente na tradução utilizada por um lapso de digitação, segundo Valerio Rohden, que salienta esta falha em vários de seus artigos, entre eles: 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.

¹⁵⁸ Cujo texto correspondente, na Edição da Academia, localiza-se em *KU*, AA05: 277-278. 24-06. Ao me referir novamente a esta passagem no decorrer do Capítulo, o farei mencionando a localização na Edição da Academia.

não poder desviar da consideração da necessidade do organismo corporal para que seja possível um sentimento de vida, uma vez que todo e qualquer *sentimento* se dá no corpo, é *sentido* no corpo. Como já abordado, o ânimo não é material, não é um órgão que faça parte da natureza em nós (ou mesmo da natureza fora de nós). Ao mencionar que o ânimo (entendido aqui como a capacidade da alma) é o *princípio vital*, ou ainda, é *por si só inteiramente vida*, derivado disso a compreensão de que na espécie a qual Kant se refere no excerto, pode não haver a possibilidade de vida sem ânimo, ou seja, para que seja possível vida no corpo biológico da espécie abordada, há como uma necessidade, uma capacidade metafísica relacionada ao corpo biológico.

Saliento que, no contexto daquela citação, *KU*, AA05: 277-278. 24-06, Kant está a tratar de uma abordagem a partir de uma perspectiva da espécie humana e não de uma vida biológica ou espiritual em geral. Antes de afirmar que o *ânimo é inteiramente vida*, Kant está discutindo perspectivas do que chama de *observações psicológicas* que forneceriam “rico material para as pesquisas mais populares de antropologia empírica”¹⁵⁹. Na sequência, ainda na mesma frase, Kant menciona que obstáculos e promoções à vida deveriam ser procurados “no próprio homem, por conseguinte, na ligação com seu corpo”¹⁶⁰. Assim sendo, talvez se possa afirmar que ao identificar a vida com o ânimo, Kant o faz a partir da vida humana e não necessariamente tal identificação se estenda a toda vida biológica ou espiritual, extensão essa que, apesar de não estar descartada, ainda assim não é sustentada neste momento de *KU*, AA05: 277-278. 24-06.

Kant contrasta *humanidade* e *animalidade*, distinguindo-os pela *capacidade* ou *incapacidade* (respectivamente) à *sociabilidade*, que seria constituída pela união de um *sentimento* e uma *faculdade* (entenda-se aqui *faculdade* como uma *capacidade*) específicos que, a princípio, possuem em comum a conotação de retirar o possuidor dessas propriedades de uma condição de isolamento. No §60 Kant diz:

humanidade <*Humanität*> significa de um lado o universal *sentimento de participação* e, de outro, a faculdade de poder *comunicar-se* íntima e universalmente; estas propriedades coligadas constituem a *sociabilidade* conveniente à *humanidade* <*Menschheit*>, pela qual ela se

¹⁵⁹ KANT, I. *KU*, B 129, trad. 2010, p. 124.

¹⁶⁰ KANT, I. *KU*, B 129, trad. 2010, p. 124.

distingue da limitação animal.¹⁶¹

Por um lado, Kant cita como uma das bases da humanidade um *sentimento*, que como discorri, é algo que se refere somente a uma perspectiva subjetiva, que diz respeito à forma com que o sujeito sente a representação do objeto (sem o pressuposto de conhecimento) em relação ao seu sentimento de prazer e desprazer, portanto, somente pode ser percebido no corpo, o que impele à sua animalidade. Por outro lado, todavia, associa a outra base da humanidade a uma *capacidade* específica, a da comunicação, que por sua vez implica em uma relação das faculdades da alma.

A pressuposição da comunicação se baseia na possibilidade de que um mínimo daquelas faculdades utilizadas esteja presente também no *outro*, ao qual se pretende comunicar. No §40, Kant chama este mínimo de *entendimento humano comum*, ou mesmo de *são entendimento*, como já mencionado no presente texto. São apresentadas por Kant duas formas de comunicação, a partir da relação entre as faculdades (considerando o interesse da razão) e o referente conteúdo da comunicação: uma forma comunica conceitos, outra comunica um estado de ânimo. Como menciona Kant, “a aptidão do homem para comunicar seus pensamentos requer também uma relação entre a faculdade da imaginação e o entendimento para remeter intuições a conceitos e por sua vez conceitos a intuições”¹⁶². Nessa perspectiva, ao comunicar conceitos (ou pensamentos), as faculdades da alma estão organizadas a partir do interesse especulativo da razão, configurando-se como a faculdade geral do ânimo chamada *conhecimento*. Contudo, é a outra forma de *comunicação* que penso ser o tipo ao qual o filósofo se refere na definição de *humanidade* citada a pouco. Esta outra forma comunica um “sentimento interno de um estado de ânimo conforme a fins”¹⁶³. Tal comunicação de um estado de ânimo se dá pela harmonia das faculdades da alma, o que ocorre nos juízos estéticos do belo e do sublime, configurando-se a faculdade geral do ânimo chamado *sentimento de prazer e desprazer*, a partir da razão desinteressada. Penso ser a esta forma de comunicação que Kant se refere na definição de *humanidade*, tendo em vista acrescentar à capacidade de *comunicação* na definição mencionada, os termos *íntima e universalmente* que, parecem ser mais adequados como qualificando um comunicar de um

¹⁶¹ KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 199/200.

¹⁶² KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 142.

¹⁶³ KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 142.

sentimento conforme a fins do que qualificando um comunicar de um *conceito*. Apesar da *objetividade* inerente ao juízo do conhecimento poder ser considerado como um fator a pesar na compreensão dessa forma de *comunicação* como a referida na definição, em decorrência da qualificação de *universalidade*, no que concerne ao *íntimo*, um juízo objetivo não diz nada da forma com que o sujeito *sente* a representação, característica essa presente na forma de comunicar um *estado de ânimo*, além do fato de que, como abordei, não são apenas perspectivas objetivas que podem ser universalizáveis. Nesse sentido, cito uma passagem que reforça esta alternativa de compreensão:

Cada um também espera e exige de qualquer outro a consideração pela comunicação universal, como que a partir de um contrato originário que é ditado pela própria humanidade. [...] a civilização, chegada ao ponto mais alto, faz disso a obra-prima da inclinação refinada e sensações serão consideradas somente tão valiosas quanto elas permitam comunicar-se universalmente.¹⁶⁴

Considerar a comunicação do estado de ânimo como aquilo que, juntamente com o sentimento de participação, deve ser entendido como inerente à humanidade, pode implicar em uma valorização da capacidade dos juízos estéticos do belo e do sublime, em detrimento dos juízos lógicos, como caracterização da humanidade. Nessa perspectiva, inerente à distinção humana estaria antes a capacidade de uma fruição do belo e do sublime (conquanto do segundo é mais rara, se bem que universal ao menos em possibilidade), do que o reconhecimento de um objeto pelo conceito que lhe é próprio no entendimento.

Enfim, considerando que Kant está a tratar da espécie humana na *KU*, AA05: 277-278. 24-06, ao mencionar a possibilidade de simplesmente uma *consciência de existência*, ou seja, a consciência de existir sem que se tenha qualquer *sentimento* de vida, talvez se possa sugerir que Kant não estaria necessariamente com isso discorrendo sobre uma vida mesmo sem um corpo biológico, apesar de em alguns momentos Kant demonstrar que considera, ao menos como possibilidade, entes racionais sem um corpo biológico, a ponto de se preocupar em excluí-los do grupo ao qual se refere, como por exemplo, no §5 ao mencionar os entes aos quais a beleza apraz, menciona: “beleza somente [vale] para homens, isto é, entes animais mas contudo

¹⁶⁴ KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 144.

racionais, mas também não meramente enquanto tais (por exemplo, espíritos), porém ao mesmo tempo enquanto animais”¹⁶⁵. Considerando, portanto, que Kant em *KU*, AA05: 277-278. 24-06 trata da espécie humana, sugiro que a possibilidade de que a expressão *simplesmente consciência de existência* se refere ainda a uma vida humana (saliente, em um organismo corporal), mas, contudo, sem (ao menos naquele momento) uma espécie de prazer (e desprazer) específico, relacionado aos juízos estéticos do belo ou do sublime, que possibilita o que Kant chamou de *sentimento de vida*. Se houvesse o corpo biológico e houvesse vida (ânimo), logo considero que haveria aí as condições básicas para o *sentimento de vida*¹⁶⁶, entendendo por sentimento de vida a satisfação quando se tem em vista uma perspectiva de pertencimento universal, ou ainda, de um todo, perspectiva essa que está presente no juízo estético do belo e do sublime, como o que possibilita ao sujeito ajuizante *sentir-se* vivo. Sendo assim, reitero a compreensão de que ao mencionar a possibilidade de simplesmente uma *consciência de existência* em um contraponto ao *sentimento de vida*, uma vez que os sujeitos não possuem condições de manterem-se constantemente em condições de um juízo subjetivamente conforme a fins, a *consciência de existência* é o que resta aos próprios sujeitos ajuizantes nos momentos em que não estão com suas faculdades livres e indeterminadas, apesar de possuírem esta faculdade enquanto capacidade.

3.2 UM SENTIMENTO DE VIDA

Nesta seção interessa-me, em especial, especificar a identificação da *satisfação* nos juízos estéticos do belo e do sublime com um *sentimento de vida*, relação já mencionada no decorrer do texto até aqui, em decorrência de salutares referências em momentos específicos, mas que agora encontra espaço para análise. Esta satisfação específica leva em consideração uma perspectiva universal, seria uma satisfação sentida no corpo do sujeito ajuizante se pressuposto, como possibilidade, os demais. Contudo, nisso pode-se perceber algo que talvez possa ser um problema, a saber, a referência de Kant ao sentimento de deleite como compatível com o sentimento de vida.

¹⁶⁵ KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 54.

¹⁶⁶ Com isso quero salientar que há condições de sugerir ao menos como possibilidade, que este *sentimento de vida* também possa ser válido para outras formas biológicas (ainda que desconhecidas) desde que possuam um corpo biológico e ânimo.

Apesar da distinção efetuada por Kant ao longo da terceira *Crítica* referente a tipos de prazer, na passagem *KU*, AA05: 277-278. 24-06 o filósofo menciona como referentes ao *sentimento de vida* simplesmente os tipos que outrora havia relacionado ao *agradável*, ou seja, deleite e dor, ou ainda, bem estar e mal estar. Como discutido no segundo Capítulo dessa pesquisa, “*agradável* chama-se para alguém aquilo que o *deleita*; belo, aquilo que meramente o *apraz*; bom, aquilo que é *estimado*, aprovado”¹⁶⁷. Nessa perspectiva, tanto os obstáculos quanto as promoções do sentimento de vida perpassariam respectivamente por dor e deleite, o que implica em sugerir a identificação de todo tipo de deleite com o sentimento de vida. Sendo assim, esses obstáculos e promoções do sentimento de vida dos quais fala o texto poderiam ser quaisquer sentimentos de bem estar ou mal estar.

No parágrafo §54, Kant reconhece como causa de deleite inclusive ideias e mais uma vez relaciona deleite com o sentimento de vida: “o deleite (por mais que sua causa possa encontrar-se também em idéias) parece consistir sempre num sentimento de promoção da vida inteira do homem”¹⁶⁸. Contudo, apesar de, com mais essa passagem, a discussão parecer se encaminhar na direção de que todo deleite é sentimento de vida, saliento a observação da “promoção da vida inteira do homem”, e sugiro a interpretação de que refere-se à promoção da vida do homem enquanto humanidade, em detrimento da possível compreensão da vida individual do homem em toda sua duração. Nessa perspectiva, o que estou a mencionar é a possibilidade compreensiva de que Kant se refere à ideia de um todo, à ideia de uma universalidade dos juízos, inclusive do tipo de prazer envolvido. O *sentimento de vida* pressupõe a consideração de uma satisfação inerente aos demais, que, pressuposto, culmina em uma reação no corpo do sujeito ajuizante, que é *sentida* como um prazer. A partir de leitura similar, Rohden sugere o *sentimento de satisfação* inerente aos juízos estéticos do belo e do sublime como sendo uma possibilidade deste *sentimento de vida* ligado ao que a pouco mencionou-se como sendo relacionado ao *agradável*:

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 ou **em relação a um todo humano**. O texto

¹⁶⁷ KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 64.

¹⁶⁸ KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 175.

remete ao *Gemüt* como a inteira faculdade de representações, e diz que **o ânimo, que sente a beleza ou o prazer no sentimento de seu estado**, tem um sentimento em relação ao todo da faculdade de representações. [...] Então o importante nisso é que o sentimento estético e o juízo estético remetem a um *todo vivido*. O juízo sobre o belo e o feio remete a um todo, como se o mundo inteiro se impregnasse da minha apreciação da beleza de um objeto singular, efêmero, como se para poder ver beleza numa flor esse sentimento extravasasse como um sentimento em relação ao todo ao qual o sentimento da flor se liga, ou seja, uma presumível concordância universal de todos com ele e com o universal sentimento de vida.¹⁶⁹

Se aceitamos esta leitura no que concerne à satisfação inerente aos juízos estéticos do belo ou do sublime como sendo o sentimento identificado como sentimento de vida, talvez seja salutar levantar alguma possibilidade de compatibilidade dessa leitura com a associação em algumas passagens do sentimento de vida com o deleite, haja vista a relação do deleite com o agradável. Nessa perspectiva, cito mais uma vez Rohden, que, sugere que há a possibilidade de que esse sentimento de vida não seja somente o sentimento inerente aos juízos estéticos do belo ou do sublime: “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”¹⁷⁰. Colocado nesses termos, de um sentir *pelos outros e pela natureza*, ou ainda, tendo em vista as ressalvas do próprio Kant na *KU* ao tratar do *sentimento de vida*, talvez se possa sugerir que há uma compatibilização do sentimento de vida com outra ou outras espécies de prazer, desde que envolvido um sentimento de prazer para além do mero sujeito ajuizante. Na citação mencionada do parágrafo §54, está dito que

¹⁶⁹ ROHDEN, Valerio. A função transcendental do *Gemüt* na Crítica da razão pura. *Kriterion* vol.50. Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 12, grifo nosso (em negrito).

¹⁷⁰ 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 (grifo nosso).

o deleite *parece* consistir em um sentimento de promoção de vida, bem como, na passagem *KU*, AA05: 277-278. 24-06, lê-se que as representações *podem* estar ligadas a deleite ou dor. Marques interpreta de forma mais restritiva este *sentimento de vida*, o reduzindo em sua possibilidade aos juízos estéticos do belo e do sublime.¹⁷¹ Com relação ao que cogito ser talvez um problema de compatibilização dos juízos estéticos de gosto com o deleite mencionado como referente ao sentimento de vida, Marques não se posiciona claramente, mas, curiosamente, contrapõe à *satisfação o agradável*, para posteriormente abordar *delight* como opção a *Wohlgefallen*¹⁷². A meu ver, tal contraposição de *satisfação* ao *agradável* pode não ser adequada, uma vez que Kant sugere em contraposição ao *agradável*, os casos: do *belo*, do *sublime* e do *bom* – tendo ainda em cada uma dessas situações, distinções no que concerne à espécie de prazer envolvido –. Penso que as ressalvas feitas por Kant no decorrer de seus comentários possibilitam sugerir que talvez haja mais de um tipo de prazer relacionado ao *sentimento de vida*, mas o mesmo possivelmente deverá também estar relacionado com um sentimento universal, ou seja, a partir dessa perspectiva, não pode ser compatibilizado com o sentimento de vida um sentir meramente privado. De qualquer forma, deixo em aberto esta possibilidade de outros tipos de prazer serem identificados como *sentimento de vida* e mantereí foco, na sequência, no prazer inerente aos juízos estéticos do belo e do sublime, prazer este que nos é possível a partir de ideias estéticas.

A faculdade de apresentação das ideias estéticas é identificada como *espírito*, ou ainda, como “o princípio vivificante no ânimo”¹⁷³. Nesse sentido entende-se que ao identificar a faculdade de apresentação das ideias estéticas como o *princípio vivificante do ânimo*, Kant possibilita, com isso, mais um argumento a favor da identificação do *sentimento de vida* com o prazer inerente aos juízos estéticos do belo e do sublime, uma vez que só esses juízos estão relacionados com ideias

¹⁷¹ 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, 580-588.

¹⁷² “Thus in the third Critique appear terms like delight (*Wohlgefallen*, *complaisance*)” (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, 581).

¹⁷³ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 159.

estéticas, em decorrência da harmonia das faculdades. As ideias estéticas implicam em um jogo harmonioso entre as faculdades do ânimo e possuem sua fonte na imaginação; são representações da imaginação que *dão muito a pensar*. Afirma Kant, “por uma idéia estética entendo [...] aquela representação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é, *conceito*, possa ser-lhe adequado”¹⁷⁴.

Sobre esta questão, Hamm¹⁷⁵ chama a atenção para a *possibilidade* de um problema de compatibilidade entre um jogo livre e harmonioso entre as faculdades do ânimo e as ideias estéticas, que ele tende a relacionar respectivamente com uma estética de recepção e uma estética de produção, a partir, em especial, dos parágrafos §44 ao §50. No entanto, saliento a possibilidade de compreensão de que as ideias estéticas implicam em harmonia entre as faculdades do ânimo, bem como, no que tange ao segundo ponto, apesar de Kant abordar nos parágrafos citados por Hamm as ideias estéticas predominantemente em contexto referente a produção da arte bela, sugero que essa seria uma possibilidade de explicar o gênio na produção da arte bela, não sendo implicação disso uma restrição das ideias estéticas apenas a uma estética de produção. Opto sobre este ponto pela alternativa exposta neste texto apoiado em passagens como a que segue: as ideias são referidas “a uma intuição segundo um princípio simplesmente subjetivo da **concordância das faculdades de conhecimento entre si** (da imaginação e do entendimento), e então se chamam idéias estéticas”¹⁷⁶. Na sequência, Kant acrescenta: “a idéia [estética] pode denominar-se uma representação *inexponível* da mesma (**em seu livre jogo**)”¹⁷⁷. Quando as faculdades do ânimo são reciprocamente promovidas, haveria a satisfação no belo ou a comoção no sublime, que como discorri, estão relacionados com uma espécie do sentimento de prazer. Quando o prazer é referido ao sujeito – que é o caso do aprazimento no belo e da comoção no sublime – e não ao objeto, este prazer na promoção das faculdades do ânimo identifica-se com o sentimento de vida. Na satisfação estética pela experiência do belo e do sublime,

¹⁷⁴ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 159.

¹⁷⁵ Cf. HAMM, Cristian. *Ideias 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.

¹⁷⁶ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 186 (grifo nosso).

¹⁷⁷ KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 188, (grifo nosso em negrito).

a representação é referida inteiramente ao sujeito e na verdade ao seu sentimento de vida, sob o nome de sentimentos de prazer ou desprazer, [...], mas somente 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.¹⁷⁸

Entendo aqui que ao se referir à *inteira faculdade de representações*, Kant remete à alma, na perspectiva de referenciar as três faculdades que produzem representações, incluindo a razão junto às duas outras fontes específicas de representações, entendimento e imaginação, no *jogo indeterminado* entre as faculdades; apesar de na maior parte das abordagens Kant mencionar duas faculdades a jogar livremente, entendimento e imaginação.

O sentimento de promoção das forças vitais, por ser *sentido* no corpo, está relacionado com a animalidade do homem¹⁷⁹. Este sentimento de vida não é a forma com que se sente no corpo o movimento do ânimo. Por outro lado, Kant faz a ressalva ao tratar de jogos com ideias estéticas – jogo de sons e jogo de pensamentos –, de que também tal sentimento não se dá “na medida em que a representação é objetivamente um objeto de deleite”¹⁸⁰, situação essa que, apesar dele não especificar, mas seria o caso do agradável. Segundo Kant, “todo cambiante jogo livre das sensações (que não têm por fundamento nenhuma intenção) deleita”¹⁸¹. Retomando o abordado no início do Capítulo II do presente texto, há a distinção entre sensações objetivas, que seriam representações referidas ao objeto como fenômeno e de sensações subjetivas, que não dizem nada do objeto, mas somente se referem ao sujeito, à forma com que o sujeito *sente* o que se apresenta, as quais também chamou de *sentimento*¹⁸². Toda espécie de prazer é subjetivo, se refere ao sujeito e não ao objeto. O prazer não é uma propriedade do objeto e sim o que se *sente*. Uma sensação deleitante perpassa por uma sensação subjetiva, um sentimento. Logo,

¹⁷⁸ KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 48-49.

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

¹⁸⁰ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 177.

¹⁸¹ KANT, I. *KU*, trad. 2010, p. 176.

¹⁸² Cf. KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 51.

trata-se de juízos estéticos, não de juízos lógicos. Entre os juízos estéticos, está aquele que comporta interesse, o agradável, em que o objeto tem que aprazer diretamente, e aqueles que não comportam interesse, o belo e o sublime – o bom não é, a rigor, um juízo estético¹⁸³ –. Esse *jogo livre das sensações* dos quais fala o excerto, Kant divide em três grupos: os jogos *de sorte*, os de *sons* e os de *pensamento*, priorizando os dois últimos em decorrência da consideração de que estes são jogos com *ideias estéticas* e, acrescenta, que esses jogos “dão a conhecer bastante claramente que a vivificação em ambas é simplesmente corporal, embora sejam suscitadas por idéias do ânimo”¹⁸⁴.

Esse sentimento de vida é um sentimento percebido no corpo por uma reação que acontece no corpo quando há esse movimento de ânimo, situação a qual Kant identifica como “um movimento favorável à saúde, o qual somente, e não aquilo que ocorre no ânimo, é a verdadeira causa do deleite”¹⁸⁵, mas que por sua vez é despertado pelo movimento do ânimo, a ser percebido pela vinculação necessária que o ânimo possui com o corpo¹⁸⁶. Marques chega a considerar que esta leitura, ou ainda, a leitura da terceira *Crítica* pode surpreender os leitores das duas primeiras¹⁸⁷.

¹⁸³ O bom, “na verdade não pertence à faculdade de juízo estética, mas à faculdade de juízo intelectual pura; ele tampouco é atribuído a um juízo meramente reflexivo <reflectierend>, mas determinante, não à natureza mas à liberdade (KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 113).

¹⁸⁴ KANT, I. *KU*, B 224, trad. 2010, p. 177. Salienta-se que tanto no jogo de sons – música -, quanto no jogo de pensamentos – riso -, há as implicações mencionadas anteriormente concernentes ao tipo de relação estabelecido entre a representação do objeto com o sujeito, concernente ao tipo de satisfação.

¹⁸⁵ KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 179. Em outra passagem, Kant identifica o sentimento de saúde relacionado ao sentimento de vida pelos jogos com ideias estéticas, com um mover das vísceras e do diafragma. Cf. KANT, I. *KU*. Trad. 2010, p. 177.

¹⁸⁶ ROHDEN, Valerio. O sentido do termo *Gemüt* em Kant. In: PEREZ, Daniel Omar (Org). *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 38.

¹⁸⁷ 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, 584.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Agora, retornado à minha preocupação inicial, assumo que há justificação suficiente para sugerir que, em relação aos juízos estéticos do belo e do sublime, o estado de ânimo recebe do corpo, pela sensibilidade, influência, a partir do que se apresenta aos sentidos. Esta influência desperta um movimento singular entre as faculdades da alma, movimento este no qual não se encontra determinação por nenhuma dentre as faculdades da alma, possibilitando assim que este estado de ânimo provoque no corpo do sujeito ajuizante uma reação que é identificada como um sentimento de vida.

Cada faculdade geral do ânimo (faculdade de conhecer, faculdade de desejar e o sentimento de prazer e desprazer) implica em uma disposição específica das faculdades da alma (razão, entendimento e imaginação). Sendo assim, diferentes formas de relação podem ser consideradas entre a representação, o sujeito e o objeto. Disso segue-se que o sentimento de prazer, que pode acompanhar todas as representações, pode ser de espécie diferente em cada uma dessas disposições do ânimo. Contudo, dentre o que permanece invariável, saliente que todo sentimento é *sentido* no corpo. Sendo assim, todo prazer, independente da espécie de prazer, de sua causa ou da disposição de ânimo, é sempre remetida ao corpo do sujeito e, como tal, à sua animalidade.

O sentimento de vida pode ser entendido como o sentimento proveniente de uma consideração do sujeito ajuizante como partícipe de um universal. A consideração de participação de um universal, bem como a capacidade de comunicar o estado de ânimo nos juízos estéticos do belo e do sublime, juízos estes que também implicam em uma reflexão universalizada, são justamente as características que, unidas, diferenciam a humanidade da animalidade. Disso saliento a possibilidade compreensiva de que o que diferencia a humanidade da animalidade é antes uma capacidade para a experiência do belo e do sublime do que uma capacidade para juízos de conhecimento, em uma valorização da subjetividade do sujeito ajuizante, uma subjetividade que é, no entanto, universalizável.

Sendo assim, o sentimento de vida identificado como *ânimo*, somente é possível à espécie que possui, primeiramente, um corpo onde sente, mas também possui alma, a qual possibilita ao sujeito, por meio de suas faculdades, a reflexão referente ao universal do qual faz parte, apesar deste universal não poder ser percebido empiricamente. É, antes, a ideia de um universal, ao qual o sujeito concorda seus juízos. Apesar

de ser sentido no corpo, é necessária uma capacidade não corporal para a fruição de um sentimento de vida.

Considera-se aqui que, se não a única, ao menos a principal espécie de prazer que implica nesse sentimento de vida seja o prazer inerente ao ajuizamento do belo e do sublime. Esses juízos, em decorrência de pressuporem a necessidade de um estado de ânimo indeterminado e livre, se configuram em uma disposição de ânimo impossível de ser mantida enquanto juízos de conhecimento e enquanto juízos práticos. Com isso saliento a singularidade das faculdades gerais do ânimo, que, apesar de serem organizações das mesmas faculdades da alma (o que permite atribuí-lhes a conotação de *aparentadas*), são juízos singulares.

Para algumas dessas considerações, foi-nos significativa uma abordagem referente à possibilidade ou não de fundamentar no texto kantiano a redução das faculdades gerais do ânimo a uma *raiz* comum, tendo-se em vista aprofundar tanto quanto me foi possível, dentro da proposta, as considerações referentes a uma ideia da razão, a *alma*, a qual, não nos é possível conhecer, apenas pensar sobre. Esta hipótese de redução das faculdades gerais do ânimo a uma raiz comum não encontrou nesta pesquisa condições suficientes para ser adotada nem descartada, sendo remetida assim, a ocupar o papel de problemática central na tese de doutorado que estarei desenvolvendo na sequência, junto ao mesmo programa de pós graduação em filosofia.

Referências

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

BARBOZA, Jair. Sublime dinâmico e pintura Turner e Pollock. *ethic@* – Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 105 – 128, julho de 2012.

BECKENKAMP, Joãozinho. 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.*

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

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

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

DUARTE, Rodrigo De Paiva (Org). *Belo, Sublime e Kant*. Editora UFMG, 1998.

FAGGION, Andrea. “Eu julgo sobre muita coisa que não decido”: O problema da objetividade dos juízos em Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol 13 n° 1, 2009, p. 65-94.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Verlag von Hirzel, 1885.

HAMM, Cristian. A atualidade da estética kantiana. *In. ROHDEN, Valerio (Org.) 200 Anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant, 1790 – 1990*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992, p. 106-120.

_____. *Ideias 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.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Versão parcial provisória e em fase de revisão de Joãozinho Beckenkamp.

_____. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução Tania Maria Bernkopf. Coleção Os Pensadores. Volume XXV. Abril Cultural, 1974.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Critique Du jugement*. T. Par J. Barni. Paris: Librairie Philosophique De Ladrance, 1846.

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

_____. *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.

_____. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by Paul Guyer & Eric Matthews. New York: Cambridge University Press, 2000.

_____. O que quer dizer: orientar-se no pensamento? *In.* BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 21 – 39.

_____. *Observações referentes a Sobre o órgão da alma*. Tradução e Notas de Zeljko Loparic. Kant e-Prints – Vol. 2, n. 7, 2003.

_____. *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. Curitiba/Florianópolis: janeiro de 2009 [Tradução inédita].

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

_____. *In.* Terra, Ricardo R. (Org.) *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Editora Iluminuras, São Paulo – SP, 1995.

KULENKAMPFF, Jens. A lógica kantiana do juízo estético e o significado metafísico do belo na natureza. *In.* ROHDEN, Valerio (Org.) *200 Anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant, 1790 – 1990*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992, p. 09-23.

_____. Do gosto como uma espécie de *sensus communis* ou sobre as condições de comunicação estética. *In.* ROHDEN, Valerio (Org.) *200 Anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant, 1790 – 1990*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992, p. 65-82.

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

LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP/CLE, 2002, 2ª ed.

_____. Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos de gosto. *In.*

PEREZ, Daniel Omar (Org). *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 231–271.

_____. De Kant a Freud: um roteiro. In. *Kant e -Prints*, vol. 2, n. 8, 2003.

MARQUES, António. *A razão judicativa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2004.

_____. 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 (org). *Kant e a Biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

_____ (org). *Kant e a música*. São Paulo: Barcarolla, 2010.

REGO, Pedro Costa. Conhecimento e prazer na estética de Kant. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 2007, p. 33-59.

_____. Reflexão e fundamento: Sobre a relação entre gosto e conhecimento na estética de Kant. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 112, Dez/2005, p. 214-228.

ROHDEN, Valerio. A comum analogia com um experimento químico em reflexões morais e estéticas de Kant e Goethe. In.: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Hg.). *Kant: Posteridade e Actualidade*. Lisboa: CFUL, 2006, 85-98.

_____. A função transcendental do *Gemüt* na Crítica da razão pura. *Kriterion* vol.50. Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 7-22.

_____. A função transcendental do "*Gemüt*" na Crítica da razão pura. In: MARTINS, Clélia Aparecida; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. (Org.). *Kant e o kantismo: heranças interpretativas*. São Paulo: Brasiliense, 2009, v. 00, p. 111-129.

_____. 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.

_____. Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático. *Cadernos IHU Idéias*, São Leopoldo, Ano 2, nº 23, p. 1-22, 2004.

_____. El Termino Gemüt En La Crítica Del Juicio. In: SOBREVILLA, David. (Org.). *Filosofia, Política Y Estética En La Crítica Del Juicio De Kant*. Lima: Goethe-Institut, 1991, p. 49-64.

_____. Entrevista à Marcos Cesar Seneda. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 13, n. 25, p. 09-26, 1999.

_____. Interesse da Razão e Liberdade. São Paulo: Ed. Ática, 1981.

_____. Representações não-conscientes em Kant – versão introdutória. *Revista AdVerbum* 4 (1) Jan a Jul de 2009, p. 3-9.

_____. 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. 111 – 123.

_____. Um sentido pré-político da música em Kant. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org). *Kant e a música*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010, p. 61–73.

_____. O Sentido do termo *Gemüt* em Kant. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1993, p. 61-76.

_____. O sentido do termo *Gemüt* em Kant. In: PEREZ, Daniel Omar (Org). *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 25–40.

_____. 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. 121-131.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

TERRA, Ricardo. Pode-se falar de uma estética kantiana? In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org). *Kant e a música*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010. p. 15–28.

VAIHINGER, Hans. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922.

WOOD, Allen. *Kant*. Tradução Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.