

LIÇÕES DE METAFÍSICA

(Originalmente publicado em Kant, Immanuel. *Lições de Metafísica*. Traduzido por Bruno Cunha. Petrópolis? Vozes/São Francisco, 2022. pp. 31-56 [extrato])

Estudo Introdutório¹

[31]

A Metafísica de Kant nas *Lições*

1. Introdução e Prolegômenos

Embora a inclusão da *Introdução* (pertencente, na verdade, ao caderno de lógica) no texto das *Lições de Metafísica* de Kant seja, como já vimos, resultado de um equívoco editorial, é interessante observar que de alguma forma o texto incluído acabou por assumir uma função na estrutura do todo. Ao decidir acrescentá-lo, é possível supor que Pölitz foi levado pelas considerações que são apresentadas nele sobre a razão humana e seu aspecto arquitetônico, considerações que, de fato, parecem convir sistematicamente à perspectiva crítica da metafísica que já se mostra, em grande medida, apresentada nestas *Lições*. Muito do que é discutido neste ponto é, como podemos observar, encontrado na seção sobre a *Arquitetônica da Razão Pura* na primeira *Crítica*. [32]

A preocupação fundamental de Kant nessa *Introdução* é esclarecer o significado da filosofia bem como o papel da razão. Depois de atribuir, em contraposição à matemática, o caráter discursivo à filosofia, Kant leva adiante o esclarecimento de sua definição a partir da distinção entre a filosofia escolástica, compreendida como “o sistema dos conhecimentos filosóficos racionais por conceito” e a filosofia em sentido cosmopolítico, entendida como “a ciência dos fins últimos da razão humana” (AA XXVIII: 532). Para Kant, esta distinção corresponde justamente àquela empreendida na filosofia prática entre habilidade e sabedoria. Enquanto o filósofo escolástico emprega os meios para alcançar certos fins arbitrários, ou seja, se dirige *meramente* pelo saber

¹ Por Bruno Cunha, Professor da Universidade Federal de São João Del Rei, Departamento de Filosofia e Métodos (DFIME) e Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São João Del Rei (PPGFIL). Contato: Brunocunha@ufsj.edu.br

especulativo sem consciência de qual medida este saber pode contribuir para o fim último da razão, o filósofo cosmopolítico é propriamente o filósofo na medida em que é capaz de discernir os verdadeiros fins da razão humana. Como se sabe, os fins da razão para Kant, desde a revolução antropológica empreendida por Rousseau em seu pensamento, descansam na dimensão prática, nos fins universais da liberdade, que em sentido amplo revelam seu alcance cosmopolítico dentro das dimensões comunitárias da ética e do direito. Com efeito a filosofia é definida nas *Lições*, em contraposição ao conceito de filosofia das universidades, como “a ideia de uma sabedoria perfeita que me mostra os fins últimos da razão humana” (AA XXVIII: 533). Kant a considera a única ciência verdadeiramente sistemática. Este caráter sistemático e arquitetônico é justificado justamente pelo fato dela ser capaz de conectar vários conhecimentos através de uma ideia. Em outras palavras, ela é capaz de proporcionar um fim *superior* a partir do qual os outros tipos de conhecimento alcançam a unidade. Devido a esta capacidade de proporcionar a “máxima” ou “o princípio da escolha dos fins”, a filosofia também pode ser definida, nas palavras de Kant, como “*uma ciência da máxima suprema do uso de nossa razão*” (AA XXVIII:533).

Uma vez estabelecidas estas definições, Kant defende que a filosofia cosmopolítica é norteada a partir daquelas mesmas questões fundamentais que são enunciadas pelos cânones do criticismo: 1) o que posso saber? 2) o que eu devo fazer? 3) o que me é permitido esperar?. A essas três questões da razão, bem [33] conhecidas pelos leitores da *Crítica na Doutrina Transcendental do Método*, Kant acrescenta uma última à qual todas as três se remetem, a saber, 4) o que é o homem? A partir dessas questões, o papel verdadeiro do filósofo, na filosofia cosmopolítica, é então o de determinar as fontes do saber humano e sua extensão, bem como os limites da razão. O que deve caracterizar a atividade do filósofo, em última instância, não é a erudição, mas a sua capacidade crítica. Por isso um “filósofo deve ser capaz de *filosofar* e, para isso, não se precisa *aprender* filosofia” (AA XXVIII:534). As doutrinas filosóficas são, por isso, nada mais do que expressão da história do uso de nossa razão, nada mais do que um objeto a partir do qual exercitamos nossas capacidades críticas. Portanto, para Kant, mais importante do que o conhecimento doutrinal é a reflexão crítica sobre o método pelo qual fazemos um uso sadio da razão a propósito da verdadeira sabedoria.

A partir da prerrogativa de que a “reflexão crítica”, exigida à filosofia, tem como objeto a história da razão, Kant apresenta, na *Introdução*, um pequeno esboço da história da filosofia. O início da história da razão é atribuído aos gregos, que diferente

de outros povos como os chineses e os indianos, já apresentavam em certo ponto, a partir do momento que abandonaram o fio condutor das figuras para refletirem por meio de conceitos, o uso da razão *in abstracto*. Em uma apresentação breve, porém perspicaz, Kant retrata a filosofia grega, especialmente representada pelas escolas de Platão e Aristóteles, como rica em reflexões e em conflitos especulativos. Os romanos e os medievais, no entanto, são concebidos, de um modo geral, simplesmente como “discípulos” da filosofia clássica. Aos modernos, Kant atribui, por sua vez, os méritos de uma mudança no modo de pensar caracterizada, sobretudo, pela aliança entre a investigação da natureza e o método matemático. Mas, apesar de todo progresso, seja no método ou nos resultados, Kant acredita que os radicais antagonismos deste contexto, expressos nos diversos tipos de dogmatismos, tornam impossível falar propriamente de uma “filosofia moderna”. É diante desse cenário que o “método da crítica” ou “*o método de investigar e julgar a razão*” é apresentado como um meio de se superar o “indiferentismo” e reabilitar a metafísica como “doutrina da razão”, uma vez que ela é “propriamente a filosofia” (AA XXVIII: 540).

[34] Nos *Prolegômenos*, a questão da metafísica é articulada junto à pergunta sobre “*como conhecimentos a priori são possíveis*”. A filosofia transcendental e a *Crítica da Razão Pura* já são apresentadas aqui como a ciência de todos os nossos conhecimentos *a priori* na medida em que tratam dos conceitos puros do entendimento e dos princípios da razão. Claramente, Kant já compreende a “ontologia” não mais no sentido de Baumgarten como “a ciência dos predicados mais gerais do ser”, mas como “propedêutica” crítica das condições de possibilidade de todo nosso conhecimento. Resta agora analisar os princípios desta nova concepção de ontologia em contraposição à ontologia escolástica tradicional ensinada no manual de Baumgarten.

A ontologia

No capítulo sobre a ontologia, Kant se esforça, talvez por razões didáticas, em seguir o manual e as terminologias de Baumgarten, embora seja flagrante a ruptura perpetrada por seu novo ponto de vista. Se, por um lado, o teor crítico dos comentários de Kant a Baumgarten enuncia alguns dos pressupostos mais fundamentais de sua filosofia transcendental, por outro, em alguns momentos, Kant acaba por aceitar

algumas das terminologias da metafísica escolástica, como, por exemplo, ao assumir, de maneira ambígua, o conceito da coisa em si. A despeito disso, a partir de Baumgarten, Kant vai analisar muitos dos conceitos escolásticos, proporcionando-lhes, na maioria dos casos, um encaminhamento crítico. É assim, por exemplo, com os conceitos de substância, existência e causalidade que são analisados em uma direção que já aponta para a discussão proposta na *Análítica dos Princípios* e, principalmente, nas *Analogias da Experiência*. Mas, no todo da discussão apresentada no primeiro capítulo das *Lições*, a mais notável marca da filosofia transcendental, sobre a qual vai se basear todas as demais formulações, certamente se encontra na nova definição da ontologia, apresentada em contraposição à tradicional acepção de “doutrina universal do ser”, como “doutrina elementar de todos os conceitos que meu entendimento pode ter unicamente *a priori*” (AA XXVIII: 542). Mais especificamente, Kant desloca o pressuposto fundamental da ontologia antes situado no “conceito de ser” para o conceito de um “objeto em geral” (AA XXVIII: 543), o que vai culminar em uma investigação sobre as condições de possibilidade do objeto de conhecimento.

Não é, então, de se surpreender que, no início do capítulo sobre a ontologia, as críticas se dirijam particularmente às noções escolásticas de *possível e impossível*, que, fundamentadas no princípio de contradição, pretendem se estabelecer como critérios ontológicos. Embora o princípio de contradição seja um critério de verdade do pensamento e uma condição indispensável ao nosso conhecimento, Kant assevera, aludindo-nos à distinção fundamental da *Crítica* entre ser e pensar, que não devemos “considerar a possibilidade dos pensamentos como a possibilidade dos objetos” (AA XVIII: 543). Eis o ponto de afastamento em relação à metafísica escolástica e o ponto de partida para a filosofia transcendental: a possibilidade e a impossibilidade lógica, fundadas no princípio de não contradição, não são critérios de existência e não existência. Não é difícil de observar que a resposta das *Lições* converge com as posições apresentadas em *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus* (1763) e na *Crítica da Razão Pura* (1781) ao ser apresentada nos seguintes termos: ora, a “existência” é uma “posição absoluta” e depende, em seu sentido real, de uma síntese que leva em conta as intuições e os conceitos. Além disso, a limitação do princípio de não contradição, no início do primeiro capítulo, resulta ainda em outras importantes implicações críticas, tais como a distinção entre o fundamento lógico e real, a distinção entre as relações necessárias do pensamento e a causalidade efetiva do

mundo e, por conseguinte, em uma nova perspectiva sobre o princípio de razão suficiente.

A distinção entre juízos analíticos e sintéticos

No início do capítulo sobre a *Ontologia*, uma das primeiras implicações da crítica ao princípio de não contradição é a de abrir espaço para Kant apresentar a sua famosa distinção entre *juízos analíticos e sintéticos*. O princípio de contradição rege os juízos analíticos, que são sempre juízos *a priori*, uma vez [36] que o predicado é extraído do conceito do sujeito. Mas, enquanto os juízos analíticos são meros juízos explicativos, os sintéticos são juízos extensivos na medida em que acrescentam algo ao nosso conhecimento. Kant classifica, então, os juízos sintéticos “em juízos *a posteriori* ou juízos de experiência” e “em juízos *a priori*”. Embora Kant identifique inicialmente os juízos sintéticos *a priori* apenas com os juízos da aritmética e da geometria, no decorrer de sua argumentação, torna-se progressivamente clara a premissa fundamental que demonstra que os juízos sintéticos *a priori* estão incluídos na metafísica e são as bases de nossas inferências empíricas. Ora, nesse sentido, Kant admite que a experiência só é possível através de conhecimentos *a priori*: “Se não houvesse conhecimentos *a priori*, também não aconteceria qualquer experiência [...]” (AA XXVIII:546). Com efeito, também é preciso reconhecer que dois aspectos são fundamentais para o conhecimento, a saber, os conceitos e as intuições. Qualquer conhecimento pressupõe conceitos, que exigem, por sua vez, intuições (AA XXVIII 547). Enquanto os conceitos têm sua origem *a priori* no entendimento, as intuições podem ser de dois tipos: elas podem ser *intuições sensíveis* na medida em que dizem respeito à impressão imediata que decorre da “representação particular de um objeto” ou podem ser ainda *intuições a priori* quando se relacionam às condições a partir das quais os objetos podem ser apreendidos. Nesse sentido, estas condições são apresentadas como o *espaço* e o *tempo*. A *Ontologia* nos mostra que, nesta hipótese, já está pressuposta uma renovada compreensão das noções de *forma* e *matéria*, sendo a *matéria* o dado propriamente dito e a *forma* a maneira como estes dados, em sua diversidade, são estabelecidos e relacionados (AA XXVIII: 575).

A estética e a lógica transcendental

É notável que, com isso, Kant assume, como pressupostos de sua investigação, os princípios de uma estética e de uma lógica transcendental (AA XXVIII: 576), mesmo que alguns aspectos estejam ocasionalmente misturados. No que diz respeito à estética transcendental, Kant admite, assim como na *Dissertação* [37] de 1770 e na *Crítica*, o apriorismo da sensibilidade segundo o qual o espaço e o tempo não são propriedades objetivas, mas subjetivas, que precedem e se constituem como as condições de todas as coisas (AA XXVIII: 567). No que diz respeito à lógica transcendental, uma vez já estabelecido o apriorismo dos conceitos do entendimento, Kant empreende uma tentativa de determinar a quantidade e a origem destes conceitos *a priori*, apresentando-nos, dessa forma, a ideia geral da dedução metafísica das categorias, enquanto procedimento de legitimação “quid juris” por meio do qual se busca “a explicação da possibilidade dos conceitos puros do entendimento” (AA XXVIII: 548). Assim como na *Crítica da Razão Pura*, a dedução explicita a relação necessária entre as formas do juízo e a tábua de categorias. É interessante notar que, ao apresentar a ideia de uma lógica transcendental, levando em conta a exposição da tábua das categorias, Kant acredita estar diante dos fundamentos de “uma *gramática transcendental* que contém o fundamento da linguagem humana” (AA XXVIII:576). Além disso, também é possível observar alguns aspectos da lógica transcendental na análise do conceito de substância (e suas implicações em relação à mudança, à continuidade, à grandeza, à ação, à composição etc), análise que se dirige em um caminho bastante similar ao proposto pela *Analítica dos Princípios* em vista da “unidade sintética do diverso na intuição”. Kant não se aprofunda em suas considerações a este respeito, mantendo-se em referência às terminologias de Baumgarten. Mas mesmo não desenvolvendo sua hipótese, no primeiro capítulo, em direção ao esquematismo e nem explicitando o papel da imaginação, não é difícil de perceber que Kant está se remetendo as linhas mais gerais apresentadas na *Analítica dos Princípios* e, sobretudo, nas *Analogias da Experiência*.

A existência é posição absoluta

A necessidade do trabalho conjunto do entendimento e da sensibilidade, no que diz respeito às condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, aparece nas *Lições* como resultado da renúncia ao ideal dedutivo do racionalismo, ao método [38] geométrico-matemático dos wolffianos. A principal implicação disso se manifesta na convicção fundamentalmente crítica de que não há uma passagem dedutiva da possibilidade para a existência, do pensamento ao ser. “A necessidade lógica não demonstra a existência de uma coisa. [...] Se, para Baumgarten, a existência é “o complemento [*complementum*] da possibilidade” , para Kant, urge reconhecer que a possibilidade lógica não é a possibilidade real. Do status especial das categorias modais de existência, possibilidade, realidade e necessidade, as quais “de modo algum contém os predicados das coisas, mas apenas modos para colocar os predicados das coisas”, culmina o fato de que a “existência” é, em última instância, “posição absoluta” ou “*a posição da coisa com todos os predicados*” (AA XXVIII: 554). Por isso, segundo a perspectiva transcendental apresentada aqui, a existência não é, como queria os wolffianos, um complemento, um predicado da coisa. Em sentido lógico, ela é meramente a cópula em um juízo, isto é, o que liga o sujeito ao predicado (AA XVIII:315). E, compreendida nestes termos, ela não é capaz de acrescentar nada ao sujeito. Portanto, ao invés da “existência” depender do ato conceitual de “determinação” completa (B 559-602), que, em vista de todos os predicados opostos, atribui, através do princípio de contradição e segundo a mera possibilidade interna, os predicados ao sujeito em pensamento, ela depende, enquanto possibilidade real, do ato transcendental que conjuga as intuições e os conceitos puros do entendimento em um processo de síntese no qual as representações se referem, por meio dos juízos, ao objeto. Mas, se, por um lado, na hipótese de Kant das *Lições*, o ato conceitual de “determinação completa” não é certamente capaz de assumir um papel “constitutivo” no processo epistemológico, ele adquire, ao menos, uma função “regulativa” na medida em que produz o que Kant chama, nos mesmos termos da *Dialética Transcendental*, de “ser de razão raciocinante” (AA XXVIII: 555). Trata-se de um ideal que nasce como uma necessidade da razão, um critério de perfeição cuja medida é o máximo e através do qual se julga ou se pensa todo resto, algo que, em última instância, vai se materializar, mais à frente na teologia racional, na ideia de Deus como *ens realissimum*. [39]

O afastamento do método matemático dedutivo do racionalismo também culmina, nas *Lições*, na distinção crítica entre o fundamento lógico e o real, tal como sugerida no *Ensaio para Introduzir o Conceito de Grandezas Negativas dentro da Filosofia* de 1763. Como Kant admite, apesar dos conceitos de fundamento e consequência pertencerem à lógica, eles costumam ser assumidos na metafísica. O conceito de fundamento é um conceito de relação. Na lógica, ele diz respeito à relação de conhecimento do modo como uma coisa é seguida de outra. Na metafísica, ele concretiza-se no “conceito de causalidade” (AA XXVIII: 548). Dessa forma, todo fundamento pode ser de dois tipos, a saber, *lógico* ou *real*. Enquanto o fundamento lógico é aquele por meio do qual uma relação é posta através do princípio de identidade, o fundamento real é aquele que expressa uma relação segundo “o princípio da causalidade”. Assim, diferente do fundamento lógico que pressupõe uma relação analítica e necessária entre duas coisas por meio da identidade, na qual a consequência é idêntica e está contida no conceito do fundamento, a relação de coisas expressa no fundamento real não é, como já tinha sublinhado Hume em relação à causalidade, dedutível, mas é uma relação contingente. Por conseguinte, Kant admite que o conceito do fundamento real é, por esta razão, um “conceito sintético” (AA XXVIII :549). Uma vez estabelecido seu caráter sintético, Kant reconhece que a compreensão do fundamento real é importante até mesmo para se esclarecer o sentido da pergunta sobre “a possibilidade de juízos sintéticos a priori” (AA XXVIII :550). Os juízos sintéticos *a priori* não proporcionam conhecimento por identidade, mas operam a partir de uma relação de referência entre as representações e os objetos através do ato de julgar. A relação das representações a um objeto só é possível se unificada, por meio da consciência, através da ação das categorias e é isso que torna a experiência possível. Como Kant observa, é através da forma dos juízos que se demonstra, portanto, como “muitas representações podem ser ligadas em uma consciência”. Com efeito, a “conexão do fundamento com a consequência” consiste na “representação da ligação de dois fenômenos” pensados segundo regras universais [40] (AA XXVIII:550). Portanto, a questão sobre o fundamento real mostra, por meio do *modus operandi* dos juízos sintéticos *a priori*, que a causalidade que rege as relações das coisas no mundo, mais precisamente a relação dos fenômenos, não é lógico/metafísica, mas transcendental.

O Princípio de Razão Suficiente

O problema introduzido em torno do fundamento real e da causalidade leva Kant, por conseguinte, a investigar aquele princípio cuja demonstração tem sido “a cruz dos filósofos”, a saber, o “princípio de razão suficiente”. Nos manuais de metafísica, o princípio de razão suficiente se anuncia nos seguintes termos: “nada existe sem uma razão” (AA XXVIII: 551). Leibniz restringia o princípio de razão suficiente às verdades de fato ou verdades contingentes. Por outro lado, Wolff defendia uma aplicação mais abrangente do princípio de razão suficiente, incluindo dessa forma o conjunto de todos os objetos possíveis, mesmo as verdades necessárias da razão. Do ponto de vista kantiano, a proposição de Wolff é claramente falsa, porque desconsidera por completo a distinção entre o lógico e o real. Mas Kant parece concordar com Leibniz em alguma medida em relação ao fato de que o princípio de razão suficiente, enquanto princípio regente de uma “série”, é válido apenas para o *contingente*. É notável, contudo, que essa concordância é apenas parcial, porque o rompimento com Leibniz logo se torna manifesto na afirmação de que “o princípio de razão suficiente não diz respeito a conceitos em geral, mas aos sentidos”. A *Crítica da Razão Pura* já nos havia denunciado que o fracasso das tentativas dogmáticas de provar o princípio de razão suficiente é conduzido, sobretudo, por uma confusão sub-reptícia envolvendo a condição lógica, que é meramente analítica, e a condição material que lida com a possibilidade da experiência. A consequência disso nas *Lições* aparece no fato de que a proposição “se algo acontece, deve haver um fundamento pelo qual acontece” não é analiticamente dedutível, mas é uma “proposição sintética”. O princípio de razão suficiente é “um princípio sobre o qual se baseia a experiência possível” (AA XXVIII: 551) e, por conseguinte, [41] deve se restringir aos objetos da experiência perceptiva. Assumida dessa forma, a questão é colocada em termos bastante similares aos da *Crítica da Razão Pura*. Kant defende, na *Crítica*, que o princípio de razão suficiente, como um correlato do princípio causal, rege a “relação dos fenômenos (como percepções possíveis) segundo a qual o subsequente (o que acontece), no que diz respeito à sua existência, é determinado no tempo pelo antecedente, de maneira necessária e de acordo com uma regra” (B 247). Portanto, ele “é o fundamento da experiência possível ou, mais especificamente, do conhecimento objetivo dos fenômenos no que diz respeito à relação dos mesmos na série sequencial do tempo” (B 246). Nas *Lições*, alguma confirmação para essa perspectiva é encontrada na ideia de

que “o princípio de razão suficiente”, traduzido “no princípio da necessidade empírica da conexão de todas as representações da experiência” é “um conhecimento sintético *a priori*” (AA XXVIII 551).

O fundamento da realidade e a conexão efetiva

Outra importante consequência que decorre do reconhecimento do caráter sintético do fundamento real e do princípio de razão suficiente aparece nas *Lições* na distinção entre o princípio do ser [*principium essendi*] e o princípio da realidade [*principium fiendi*]. Na *Nova Dilucidatio*, Kant já havia empreendido uma distinção entre o princípio do ser e o princípio do conhecimento, mas naquela ocasião o princípio do ser permaneceu acoplado ao da realidade (AA I:392). Agora, em direta oposição a Baumgarten, Kant insiste na necessidade de uma distinção entre o princípio do ser, compreendido como “fundamento da possibilidade”, e o princípio da realidade, compreendido como “causa”. A justificativa para esta distinção já foi explicitada antes e se baseia na exigência de que “[t]oda causa deve ser em si mesma algo real, pois aquilo que é o fundamento da realidade é algo positivo. [...]” (AA XXVIII: 571). Projetando-se então para além da perspectiva da *Nova Dilucidatio*, Kant compreende, tal como vimos na discussão precedente sobre o princípio de razão suficiente, que o “fundamento da realidade” se encontra, além da mera possibilidade [42] lógica, no âmbito dos princípios sintéticos *a priori*. A discussão precedente também nos sugere que o “fundamento da realidade” deve se manifestar, enquanto causalidade eficiente, na relação dos fenômenos no espaço e no tempo, algo que se circunscreve nos âmbitos do “acontecimento”, da “circunstância” e da “ocasião”. Kant denomina o encadeamento de causas eficientes de “conexão efetiva” e compreende que este é o tipo de conexão que está de acordo com o “método da filosofia”. Contra a conexão de finalidade de Leibniz, Wolff e Baumgarten, Kant defende, então, que “a verdadeira filosofia” é essa capacidade de discernir a “conexão efetiva”. Por isso, “[n]a filosofia, deve-se, primeiramente, tentar derivar tudo a partir de causas e, portanto, segundo o princípio da conexão efetiva”. E mesmo que a tentativa segundo a “conexão efetiva” nem sempre seja bem sucedida, ainda sim “o método e o caminho para investigar algo de *tal* maneira está em conformidade com a

filosofia e com o entendimento humano”. Consequentemente, de um modo análogo ao “Apêndice à dialética transcendental” (B717-719), Kant reprova o vício prejudicial decorrente do mau uso da teleologia na filosofia, denominado na *Crítica* de “razão preguiçosa”. Isso vai se expressar, nas *Lições*, na ponderação de que apelar “para a conexão de finalidade é uma almofada da filosofia preguiçosa” (AA XXXVIII: 574).

A Cosmologia

Na seção sobre a cosmologia, Kant se propõe a tratar do primeiro objeto da metafísica especial, a saber, o conceito de mundo. Assim como na *Ontologia*, nessa seção, também é perceptível o esforço kantiano de apresentar os conceitos escolásticos do manual de Baumgarten tentando reformulá-los segundo seu próprio ponto de vista. A despeito do fato de que Kant assuma alguns aspectos da cosmologia clássica em seus comentários, nem por isso seu esforço crítico deixa de ser notável. Observa-se que, nas *Lições*, a investigação sobre o conceito de mundo ultrapassa os pressupostos da cosmologia escolástica na medida em que, assim como na ontologia, Kant assume como ponto de referência os limites a partir dos quais o conhecimento de seu objeto é possível. [43] Este esforço crítico transparece, por conseguinte, sobretudo, nas análises sobre a lei da continuidade, das partes do universo e da gênese dos corpos, mas também na explicação sobre os modos de interação, sendo que algumas formulações apontam para alguns pressupostos da *Analítica dos Princípios* e das *Antinomias*.

O conceito de mundo

A seção começa definindo a cosmologia como uma ciência puramente racional que não toma seus princípios emprestados da experiência, mas da razão pura. Ela é, por isso, chamada de *cosmologia racional ou cosmologia transcendental*. Para explicar o conceito de mundo, Kant se remete à categoria de relação para enfatizar que na relação do todo com as partes, “aquele todo que não é parte” é o “conceito limite” que

determina nosso conceito de *mundo*. Em outras palavras, nesse sentido, o mundo é um todo que não é parte de mais nada. Por conseguinte, Kant salienta, em um sentido análogo às afirmações da *Dialética da Razão Pura*, que pensar este conceito limite é uma necessidade da razão em vista da completude [*completudinem*] e da totalidade. Por ser concebido como um todo independente, o mundo pode ser chamado de todo absoluto. Mas ele precisa ser concebido também como um composto constituído pela ação recíproca ou interação entre as substâncias e, nesse sentido, ele pode ser chamado também de todo substancial. A ideia de mundo como todo substancial deve levar em conta, não obstante, não apenas a substância em si, mas a interação ou a “conexão de muitas substâncias” (AA XXVIII:195). Isso significa que a ideia de mundo pressupõe não apenas a “matéria”, ou seja, o aspecto primário de sua composição, a saber, as substâncias isoladas, mas também a “forma”, ou seja, o aspecto que explica a sua relação, ou, em outras palavras, a comunidade entre as substâncias. Além disso, Kant destaca que, embora se possa certamente derivar, a partir do conceito de mundo, o conceito de sua totalidade, não se infere necessariamente o de sua unicidade. Do fato do mundo ser um todo que não pertence a outro não se infere que seja um todo único. Não é contraditório, em suas palavras, que “possa haver ainda diversos todos deste tipo, nos [44] quais é encontrada uma interação” (AA XXVIII: 197). O recurso para superar o problema da pluralidade de mundos é encontrado no argumento, exposto antes na *Nova Dilucidatio* e na *Dissertação* de 1770, de que, uma vez que um único Deus é o fundamento de todas as coisas, bem como de suas relações, então da unidade de Deus se deriva a unicidade do mundo.

A lei da continuidade: a continuidade do espaço e do tempo e o problema da infinita divisibilidade

Dentre os diversos temas abordados na cosmologia, o tratamento dado à lei da continuidade é especialmente importante na medida em que explicita alguns importantes elementos da perspectiva crítico-transcendental. Kant começa nos informando que a lei da continuidade foi proposta primeiramente por *Leibniz*, mas que tem sido até então mal compreendida. O conceito de continuidade é concebido em contraposição ao de salto. Enquanto o salto é a transição para um ponto mais distante sem passar pelos

componentes intermediários, a continuidade é “a absoluta indeterminabilidade da quantidade das partes em um todo”. Em outras palavras, se não há nenhuma parte menor entre dois pontos então há continuidade. Kant observa, por conseguinte, que o espaço e o tempo são *quanta* contínuos, porque “[e]ntre dois momentos existe um tempo, assim como existe um espaço entre dois pontos”. Isso significa que a transição de um ponto para outro, tanto no tempo quanto no espaço, “não pode ocorrer subitamente”. Por exemplo, “se um corpo passa de um ponto ao outro, ele deve atravessar infinitamente os diversos espaços intermediários” (AA XXVIII:201). Depois de apresentar a composição do espaço e do tempo nestes termos, Kant deixa clara as suas intenções de investigar a questão da continuidade “a partir de uma outra perspectiva”, que não é “nenhuma extravagância metafísica”. Como se observará, esta “outra perspectiva” será desenvolvida em termos bastante similares aos apresentados na seção da *Crítica da Razão Pura* dedicada à *Segunda Analogia da Experiência*. Ao expor nas *Lições* a lei da continuidade a partir do ponto de vista crítico-transcendental, Kant vai expressar a convicção de estar [45] apresentando a “primeira lei da natureza cuja necessidade pode ser discernida *a priori*” (AA XXVIII: 203)

O ponto de partida de sua investigação é a observação de que todo fenômeno é suscetível de exposição no ânimo por meio do tempo. Para representar algo, o ânimo precisa “passar através” de todas as partes daquilo que é representado, “onde se vai sucessivamente de uma parte a outra” e isto é, segundo Kant, a “exposição do fenômeno”. Tal exposição é uma condição necessária para que possamos estar conscientes dos fenômenos. É perceptível que, ao apresentar a exposição do fenômeno no tempo nestes termos, Kant está se remetendo ao problema da síntese do diverso de acordo com a lei de continuidade, tal como apresentada na *Crítica da Razão Pura*, na segunda analogia: “A apreensão do diverso do fenômeno é sempre sucessiva [...]” (B 235-236). Na exposição do fenômeno, o ânimo se determina gradativamente no tempo. Mas como o fenômeno é representação, grandeza, e não substância, não há com efeito nada de simples no fenômeno, pois “cada parte do fenômeno está entre dois limites do tempo”. Aquilo que está incluído entre dois limites sempre tem partes. Isso significa que entre dois momentos há sempre um tempo. Como Kant mostra em seguida no texto, todas as implicações disso valem da mesma forma para o espaço. Disso ele conclui, portanto, “que não há nenhum fenômeno ou parte de um dado fenômeno que não poderia ser dividido ao infinito”. Em outras palavras, a infinita divisibilidade do tempo e do espaço implica, conseqüentemente, na infinita divisibilidade do fenômeno. Não é

difícil de perceber que esta conclusão é, em essência, a mesma daquela desenvolvida no capítulo da *Crítica* sobre as antinomias da razão, na “solução” crítica “da ideia cosmológica da totalidade da divisão de um todo dado na intuição” (B 551-555).

O problema da natureza da substância: a distinção entre fenômeno e númeno

Os resultados obtidos a partir do problema da continuidade perpassam toda a discussão apresentada posteriormente em relação às partes do universo e à gênese dos corpos. A lei da continuidade [46] mostrou que não podemos assumir partes absolutamente primeiras na matéria. Nossa apreensão da matéria só é possível pelo fato de que ela preenche o espaço. Impenetrabilidade e extensão constituem o conceito transcendental dos corpos. Mas, como Kant mostrou, uma vez que cada parte da matéria deve preencher um espaço, posto que está entre dois limites, disso se conclui que a matéria não consiste de partes simples e não é nenhuma substância, mas apenas um fenômeno da substância. Por não consistir de partes simples, a matéria não consiste de pontos, ou mais precisamente de pontos físicos, mas de pontos matemáticos que não são partes, mas determinações. Com isso, Kant esvazia o sentido propriamente metafísico do conceito de substância, tal como o da tradição wolff-leibniziana, realçando o fato de que usamos o termo “apenas por analogia”. O termo substância é usado apenas para destacar o que é “permanente no fenômeno, aquilo que é fundamento da diversidade no corpo”. Como se observa, Kant ressalta, assim como na primeira “Analogia da Experiência” (B 225), que o que retenho do conceito de substância é o “permanente” e isto me é dado por meio da intuição. Uma vez estabelecida tal perspectiva, Kant reconhece, por conseguinte, que é preciso admitir que não somos capazes de saber o que fundamenta o fenômeno. Parece claro que os fenômenos existem. Mas pelo fato de nossas intuições não serem intelectuais, mas sensíveis, não podemos conhecer com efeito *o que* fundamenta os fenômenos. Com estas considerações, reconhecemos decerto a premissa fundamental do idealismo transcendental, qual seja a dualidade fenômeno-númeno, segundo a qual “[n]ão conhecemos das coisas nada além do que o modo como somos afetados por elas, mas não o que está nas coisas” (AA XXVIII: 206). Partindo daí, Kant polemiza com as tendências filosóficas do egoísmo e do idealismo. Para ele, ambas até podem ser admitidas de maneira “problemática” na filosofia como uma

tentativa cética para provar a confiabilidade dos sentidos, decerto o egoísmo em relação à existência de outros seres e o idealismo em relação à existência de seres corpóreos exteriores. No entanto, justamente por desconsiderarem os limites da intuição, o egoísmo e o idealismo “dogmáticos” são totalmente inaceitáveis. O primeiro é identificado com o “esponisismo” que admite “apenas um [47] ser” e o segundo com o “idealismo platônico” que é “místico” por assumir uma “intuição intelectual”. Para Kant, ambos devem ser banidos da filosofia.

Os sistemas de interação: harmonia pré-estabelecida, ocasionalismo e influxo físico

Como Kant esclareceu no início da *Cosmologia*, o conceito de mundo pressupõe não apenas as substâncias, a *matéria* do mundo, mas também a comunidade ou a interação entre elas, que é a *forma* do mundo. A partir do modo como Kant vai interpretar esta interação, somos capazes de reconhecer os fundamentos críticos já anteriormente expostos, sobretudo, os relativos ao papel do espaço na conexão dos fenômenos. Considerando que o conceito de mundo pressupõe a interação entre as substâncias, levanta-se a pergunta sobre “como é possível uma interação em um todo em geral”. De antemão, a ideia de uma “interação originária” entre as substâncias é descartada porque, como Kant já tinha denunciado na *Nova Dilucidatio*, isso pressupõe de maneira equivocada a simples existência da substância como fundamento suficiente da interação. Como Kant explica, uma interação originária só é pensável na relação entre Deus e o mundo, na medida em que o último é originariamente dependente do primeiro, mas não na relação das substâncias entre si, uma vez que esta influência deve ser “recíproca”. Dessa forma, se é para haver a interação entre substâncias, é preciso concebê-la como uma “interação derivada” na qual se pressupõe um “terceiro fundamento”. Com isso, é perceptível que as teses da *Nova Dilucidatio* e da *Dissertação* de 1770 são retomadas, na medida em que Kant afirma que, uma vez que nenhuma interação é possível exceto na medida em que todos existam através de Um”, este fundamento só pode ser “um ser originário”. Contudo, se é verdade que, sob a perspectiva do entendimento, Kant admite que a conexão precisa pressupor a “divindade” como fundamento, por outro lado, ao representar essa conexão sensivelmente, ele reconhece que o único fundamento possível para ela é o “espaço”. “O espaço é, portanto, a condição suprema da *possibilidade* da conexão” (AA XXVIII:214).

[48] Ao introduzir a ideia da conexão derivada, Kant encontra espaço para analisar os sistemas de explicação da interação, que são, do mesmo modo, os sistemas clássicos de causalidade. A conexão derivada, que pressupõe um terceiro ser, pode acontecer de duas maneiras diferentes, a saber, por influxo físico ou hiperfísico. No influxo físico, a causalidade que rege a interação acontece segundo “as leis universais da natureza”. Por outro lado, no influxo hiperfísico, a causalidade da interação não pressupõe leis que são naturais universais, mas “a ação de um ser extramundano”. Na história da filosofia, o influxo hiperfísico é melhor representado pela doutrina da “harmonia pré-estabelecida” de Leibniz e pelo “ocasionalismo” de Descartes e Malebranche. A doutrina da harmonia pré-estabelecida baseia-se na hipótese de que Deus estabeleceu, no início do mundo, “uma instituição originária” que rege a relação das substâncias. Contudo se esta “instituição originária” não está instituída no “início”, mas é realizada “continuamente” no curso do mundo, estamos diante do ocasionalismo. Ambos os modelos de interação ou de causalidade não são capazes de justificar, segundo Kant, a possibilidade de uma interação real entre substâncias e, por isso, não são adequados para uma explicação da causalidade eficiente do mundo. Sabemos que, no período pré-crítico, Kant estava comprometido com um modelo de explicação capaz de dar conta da influência real que existe entre as substâncias com o propósito de proporcionar uma justificação metafísica para a sua assumida perspectiva newtoniana do mundo. Nas *Lições*, ao rejeitar os sistemas hiperfísicos, Kant reassume a premissa geral da *Nova Dilucidatio* e da *Dissertação* em relação ao fato de que, apenas a partir do “influxo físico” e “derivado”, as substâncias podem estar em conexão real por meio de “um fundamento” e “através de leis necessárias universais”. Mas se é verdade que, em certos momentos, Kant ainda parece estar preso a sua perspectiva dogmática nas *Lições*, certamente o fato de pensar a onipresença divina em analogia ao espaço já mostra a sua preocupação de aceitar o “fundamento” como “elemento transcendental”, algo que decerto nos alude ao deslocamento operado do âmbito da cosmologia para o da epistemologia proposto pela “Analítica dos Princípios” e exposto, em particular, em relação ao problema da comunidade, na “terceira analogia da experiência”: “[t]odas as substâncias, na medida em que podem ser percebidas como simultâneas no espaço, estão em completa reciprocidade” (B 256). Além disso, como um apoio a esta suposição, é notável o esforço de Kant em rejeitar nas *Lições* o subterfúgio das “forças fundamentais”, das propriedades ocultas, sobre o qual eram construídas as explicações metafísicas tradicionais, a favor de uma explicação mecânica dos corpos e do

movimento baseada nas propriedades do espaço e do tempo. “*A suposição de forças fundamentais particulares dos fenômenos é o desespero na filosofia*” (AA XXVIII:210).

Psicologia

A psicologia empírica

O capítulo sobre a psicologia é inaugurado com a preocupação metodológica de distinguir o escopo e os objetos de investigação, delimitando mais especificamente o lugar da psicologia dentro da metafísica, compreendida enquanto “ciência da razão pura”. Kant critica a distinção clássica que inclui a psicologia empírica na metafísica, porque, tal como a física empírica, ela é uma “doutrina da experiência”. A psicologia empírica e a física distinguem-se unicamente pelo fato de que, enquanto a física empírica se ocupa do objeto do sentido externo, a psicologia empírica se ocupa do objeto do sentido interno. Como Kant observa, este equívoco deve ser primeiramente atribuído à dificuldade da tradição de determinar o sentido e os limites da metafísica, esclarecimento este que Kant vê como importante em vista de seu próprio objetivo arquitetônico. Em segunda instância, o fato da psicologia empírica não ter se desenvolvido suficientemente, diferente da física empírica, ao ponto de se transformar em uma disciplina particular, acabou por deixá-la deslocada no conjunto de todas as ciências. Então para não omiti-la completamente, conservaram-na dentro da metafísica, junto à psicologia racional. Mas, uma vez que agora ela alcança uma dimensão considerável, Kant chama a atenção para a necessidade de tratá-la separadamente, de maneira independente. Além disso, Kant também chama a atenção para o fato de que sua importância é legitimada, sobretudo, pelo interesse da razão, uma vez que o [50] conhecimento da natureza humana se mostra até mesmo mais digno do que o conhecimento dos corpos. Como veremos, será justamente o tratamento exaustivo e abrangente dos temas da psicologia empírica que vai explicitar as demandas de uma transição para a antropologia. Sabemos que os cursos e as reflexões kantianas de antropologia tinham como referência a seção sobre psicologia empírica do manual de Baumgarten. Dessa forma, como se observará, muito da discussão apresentada nesse

ponto vai nos remeter aos fundamentos expostos em seus cursos de antropologia e que depois serão apresentados na *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático*. Mas, além disso, encontraremos também muitos dos elementos essenciais que constituirão a *Crítica da Faculdade de Julgar* bem como as duas *Críticas* anteriores. Kant vai analisar os fundamentos das três faculdades humanas, a saber, a faculdade de conhecer, de apetição e de prazer e desprazer, discutindo criticamente a questão da universalidade dos princípios teóricos, práticos e estéticos em relação ao papel da experiência.

A faculdade de conhecer

A sensibilidade e o papel da imaginação.

A premissa básica sobre a qual vai se fundar a sua teoria das faculdades nas *Lições* é a de que “o substrato que fundamenta e expressa a consciência do sentido interno é o *conceito de Eu*, que é meramente um conceito da psicologia empírica” (AA XXVIII:224). A partir do conceito de Eu, do qual Kant deriva os conceitos de “ser humano”, “inteligência” e “alma”, é possível inferir três atividades: *representações*; *desejos* e o *sentimento de prazer e desprazer*. No tratamento da questão, o que primeiramente salta aos olhos é que, diferente da perspectiva Leibniz-wolffiana que compreende as três forças do ânimo como derivadas de uma única faculdade representativa, toda teoria kantiana apresentada aqui já assume como pressuposto crítico fundamental a distinção qualitativa das faculdades. Com efeito, a distinção entre faculdade inferior e superior não é inferida a partir da clareza e obscuridade das representações na faculdade intelectual [51], mas da passividade e espontaneidade do ânimo em relação a atos distintos. Em outras palavras, aquilo que se relaciona com dada faculdade na medida em que somos passivos diz respeito à faculdade inferior, enquanto aquilo que se relaciona com dada faculdade quando sou ativo diz respeito à faculdade superior. Disso decorre que, em relação à faculdade de conhecimento especificamente, a capacidade de ser afetado pelos objetos é o que caracteriza propriamente a faculdade *inferior*, chamada sensibilidade, enquanto que a capacidade de termos representações a partir de nós mesmos, de maneira espontânea, caracteriza a faculdade *superior*, ou seja, o entendimento.

Em sua análise da sensibilidade, Kant classifica os conhecimentos sensíveis em *dados* ou *formados*. Por isso, a sensibilidade divide-se em “faculdade dos sentidos mesmos” e o “conhecimento imitado dos sentidos”. O tipo de conhecimento da sensibilidade que parte do dado imediato fornecido pelas impressões é o conhecimento dos sentidos mesmos. Nisso se inclui, por exemplo, as representações retiradas diretamente dos sentidos, através da visão, da audição, do paladar etc. Mas se, depois de ser afetado por objetos, alguém se recorda ou imagina alguma coisa, trata-se do conhecimento por imitação ou “*do poder de formação*”. Ao discutir a faculdade dos sentidos mesmos, Kant vai levantar algumas críticas ao inatismo de Crusius e ao empirismo de Locke. Mas as considerações mais frutíferas sobre a sensibilidade aparecerão, não obstante, a partir da função especial que lhe será atribuída como “faculdade formativa”. Nesse sentido, a faculdade de conhecimento sensível, enquanto uma “faculdade de formar conhecimentos a partir de nós mesmos” (AA XXVIII:235), ultrapassa o âmbito das sensações passivamente recebidas ao conceder “forma” ao dados sensíveis, adquirindo dessa forma certo grau de “espontaneidade”. É possível traçar, a partir daí, algum paralelo entre o “poder de formação” investigado nas *Lições* e a “faculdade da imaginação” apresentada na *Crítica da Razão Pura*. Além disso, algum paralelo também é encontrado entre as sínteses de apreensão, reprodução e reconhecimento desenvolvidas na *Crítica da Razão Pura* e as faculdades de ilustração, imitação e previsão apresentadas nas *Lições*.

[52] Na medida em que esta “faculdade de formação” produz representações do *tempo presente*, do *tempo passado* e do *tempo futuro*, Kant a divide em faculdade de *ilustração*, *imitação* e *previsão*. A “faculdade de ilustração” se ocupa com a apreensão das impressões dos objetos com o propósito de reduzi-las a uma imagem. Kant utiliza de um exemplo também apresentado na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a saber, o exemplo da igreja de São Pedro em Roma, para sublinhar a necessidade do ânimo de passar através da diversidade para “ilustrar” o objeto. A “faculdade de imitação” lida, por sua vez, com o fluxo contínuo e sucessivo de imagens, ligando as representações sensíveis do passado com as do presente. Kant a identifica com a “faculdade da imaginação reprodutiva” porque ela associa representações concomitantes que foram ou estão sendo produzidas. Enfim, a “faculdade de previsão” é descrita como uma capacidade de ultrapassar o dado atual para formar uma previsão ou imagem do futuro. Esta previsão também se apóia nas leis da imaginação reprodutiva e acontece por meio da conjugação das representações do tempo presente e passado.

Como Kant observa, esta tríplice divisão da faculdade formativa está estritamente relacionada à noção de tempo. Mas a faculdade formativa pode, além disso, ainda se dividir nas faculdades de “imaginação”, “correlação” e “cultivo”. A faculdade da *imaginação* é a faculdade de produzir imagens de maneira espontânea e independente da intuição. Um exemplo disso é quando um arquiteto imagina uma casa que será construída. A “faculdade da imaginação”, nesse sentido, se distingue da “faculdade de imaginação reprodutiva” porque as suas imagens não são tomadas da experiência. A *faculdade de correlação* é, por sua vez, a faculdade que, como o nome diz, co-relaciona diferentes objetos. Muito embora a linguagem deva ser incluída no âmbito dos conhecimentos discursivos do entendimento, Kant dá como um exemplo da faculdade de correlação as palavras, que são imagens que devem se co-relacionar com o objeto com o propósito de conceber a representação de alguma coisa. Nisso ele inclui todo conhecimento simbólico que é produzido através de um análogo do conhecimento sensível. Por fim, Kant ainda fala de uma *faculdade de cultivo* que é um impulso para cultivar e completar todas as coisas.

[53]

O entendimento como faculdade de regras

Depois de se ocupar com a sensibilidade, Kant se dedica a uma investigação sobre a faculdade superior do conhecimento, a saber, o entendimento. O entendimento, na medida em que diz respeito ao exercício espontâneo do poder do ânimo, é concebido como uma faculdade de regras. A condição para que todos os fenômenos possam ser *pensados* é que eles se encontrem unificados sob determinadas regras. Então, ao discutir o papel do entendimento no que diz respeito à possibilidade do conhecimento dos objetos da intuição, Kant parece nos aludir à hipótese principal de seu “esquematismo transcendental”, admitindo que o conhecimento dos objetos da intuição depende de um “poder de formação”. Mas, diferente do discurso apresentado na seção anterior, este “poder de formação” não é compreendido como uma “faculdade da sensibilidade”, mas como uma faculdade que existe “entre o entendimento e a sensibilidade” (AA XXVIII: 239). Em última instância, se este “poder de formação” é concebido *in abstracto*, ele identifica-se com o próprio entendimento. Nesse sentido, ele se materializa nas categorias, que “são regras universais que expressam as condições do poder de formação em todos os fenômenos, condições com as quais podemos determinar como os

fenômenos estão conectados uns com os outros” (AA XXVIII:239). Enquanto poder de formação, o entendimento é propriamente a faculdade de refletir sobre objetos. E justamente, por isso, Kant é enfático em negar às categorias a possibilidade de um uso transcendente. Como ele destaca, “o entendimento não vai além dos limites dos objetos dos sentidos”, motivo pelo qual não é capaz de contemplar objetos tais como “Deus e o mundo futuro”. De um modo geral, embora seja pensável um uso intuitivo do entendimento, no qual o entendimento conhece as coisas como elas são em si, Kant destaca o fato de que o entendimento humano deve estar restrito à esfera discursiva. Nesse sentido, ele resume-se a uma faculdade reflexiva que lida com conceitos e juízos. O significado crítico-transcendental do entendimento, como faculdade discursiva, é então confrontado com a noção escolástica generalista de *intellectus*. Kant nos chama a atenção para o fato de que, compreendido como faculdade superior de conhecimento, o conceito de “entendimento [54] em geral” tem de levar em conta uma distinção fundamental, que é análoga àquela da *Analítica dos Princípios*, entre entendimento, faculdade de julgar e razão. O entendimento é o princípio da regra ou do juízo universal, enquanto a faculdade de julgar é o princípio da subsunção sob essa regra. A razão é, por sua vez, o princípio *a priori* da regra. Kant afirma, em outras palavras, que “o entendimento é a faculdade de conhecer o particular a partir do universal; - a faculdade de julgar, de conhecer o universal a partir do particular; - e a razão, de conhecer o universal *a priori* e de reunir regras a partir dos fenômenos diversos” (AA XXVIII:242).

A faculdade de prazer e desprazer

O juízo de gosto e o sentido comunitário

Considerando a especificidade das forças do ânimo, Kant apresenta, em direta contraposição a Baumgarten, a “faculdade de prazer e desprazer” como uma faculdade totalmente distinta da do conhecimento. Esta faculdade diz respeito menos ao objeto e mais “à constituição do sujeito”. Muito embora Kant admita que a capacidade de sentir prazer e desprazer dependa do conhecimento dos objetos, pois “não se tem comprazimento naquilo que não se conhece”, o que importa essencialmente aqui é

“como” a representação do objeto afeta o ânimo. Portanto, o prazer não reside propriamente no conhecimento do objeto, mas no *sentimento*, para o qual o conhecimento do objeto é apenas uma condição. Diferente de Baumgarten, Kant deixa claro que o que está em jogo em sua hipótese não é nosso “discernimento” sobre a “perfeição” e a “imperfeição” do “objeto”, cujo efeito seria o prazer, mas o “modo” como a “representação dos objetos” é capaz de causar uma “impressão” ou “estimular” nossa “subjetividade”. A capacidade ativa de acolher ou rejeitar tais representações no ânimo é o que caracteriza propriamente, para Kant, o conceito de vida. Nas *Lições*, a “vida” é definida, da mesma forma que em seu pensamento maduro, como o “princípio interno de agir a partir de representações” (AA XXVIII:247) . Por conseguinte, a faculdade de prazer e desprazer designa a relação da representação do objeto [55] com nosso sentimento de atividade, de promoção ou de obstáculo à vida. Dessa forma, se as representações concordam com a força do ânimo como um todo, com o princípio da vida, estamos diante do *prazer*. Se, por outro lado, as representações resistem ao princípio da vida, então essa relação de conflito se manifesta no ânimo como *desprazer*. Em outras palavras, o sentimento de promoção da vida é o prazer, enquanto o sentimento de impedimento dela é o desprazer.

Todos os sujeitos dotados de vida, ou seja, capazes de agir segundo representações, possuem prazer e desprazer. O prazer pode ser, contudo, de três tipos, a saber: prazer animal, humano e espiritual. O *prazer animal* baseia-se nos sentidos particulares. O *prazer humano* baseia-se, por sua vez, em um “sentido universal”. Por fim, o *prazer espiritual* é descrito como um tipo de prazer ideal ou intelectual que acontece mediante o “conhecimento universal”. Levando em conta esta distinção, Kant sublinha a impossibilidade de um “comprazimento objetivo” ou “concordância” no prazer animal que é baseado em nossos “sentimentos particulares”. Contudo esta concordância é possível tanto em relação ao prazer humano, na medida em que este se ampara em um tipo de “sensibilidade universal”, quanto em relação ao prazer espiritual, que se baseia no “conhecimento universal”. Uma vez admitida a possibilidade de concordância nestes dois últimos domínios, Kant esclarece que tudo aquilo que “agrada” segundo o “sentido universal” pertence ao “gosto” e designa o que é “belo”. Por outro lado, aquilo que agrada segundo a “capacidade universal de conhecimento” pertence a “moral” e designa o que é “bom”. O último tipo de prazer é um prazer intelectual, que certamente compraz, mas que, por não se relacionar com a sensibilidade, não deleita. Ele acontece mediante “a concordância da liberdade consigo

mesma”, concordância da razão prática que vai se substancializar depois, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, na ideia do imperativo categórico. O “prazer humano”, embora não seja baseado em conceitos puros, também pode ser “objetivo” na medida em que também é derivado de um tipo de concordância. A possibilidade de concordância em relação ao prazer humano suscita nas *Lições* uma questão de teor fundamentalmente [56] crítico: como é possível a validade universal daquilo que nos agrada subjetivamente? Como algo dado subjetivamente, pela sensibilidade, pode ser concebido universalmente? Nas *Lições*, a tentativa de uma resposta para esta questão é articulada a partir do mencionado conceito de um “sentido” ou “sensibilidade universal”. Esta aspiração à universalidade, no entanto, ao invés de ser fundada no elemento transcendental, como na *Crítica da Faculdade de Julgar*, é explicada a partir da existência de um “senso comum” antropologicamente e psicologicamente constituído, compreendido como uma maneira coletiva de sentir e avaliar. Kant acredita que este sentido comunitário se origina da relação intersubjetiva em uma comunidade, por meio da qual a concordância possível entre as diversas sensações privadas faz nascer uma “escala de medida” ou “uma regra universal” (AA XXVIII:251). Em suma, “do trato entre os seres humanos nasce um sentido comunitário que é válido para todos” (AA XXVIII:249). É notável, com isso, que, diferente da *Crítica da Faculdade de Julgar*, este “sentido comum” não pressupõe o trabalho da “faculdade de julgar reflexionante” nem se inscreve no registro do “acordo entre imaginação e entendimento”, mas é derivado do que Kant chama de “faculdade sensível de julgar”, uma “faculdade intermediária” que julga “a partir da sensibilidade” e “por meio de uma ideia”. Fica evidente que aqui, na medida em que o gosto reivindica uma universalidade que se inscreve no âmbito da cultura, as regras que derivam dele não podem ser, como Kant mesmo admite, *a priori*, pelo menos não “imediatamente *a priori*”, uma vez que se apresentam como “regras universais da experiência” (AA XXVIII:251).

A faculdade de apetição

Na seção que versa sobre a faculdade de apetição, Kant vai apresentar um conjunto de noções com o propósito de esclarecer o conceito prático de liberdade e os fundamentos da moralidade. A maioria dessas noções serão, como se poderá notar,

desenvolvidas e rerepresentadas em suas obras éticas maduras. A investigação é inaugurada definindo a faculdade de apetição em contraste a faculdade de prazer e desprazer. Enquanto a faculdade de prazer [57] e desprazer diz respeito meramente à relação do objeto ou da representação do objeto com o ânimo ou com “nosso sentimento de atividade”, a faculdade de apetição, que tem como base os desejos, pode ser compreendida como um “*fundamento de atividade*” para “*determinar certas representações do objeto*” (AA XXVIII:254). Se o desejo é determinado por um “princípio interno”, estamos diante da “faculdade de apetição ativa-prática” ou da “faculdade de fazer e deixar de fazer”. Neste caso, o desejo é uma “causa ativa” para “determinar” ou “produzir” o objeto representado e se manifesta como “livre arbítrio”.
[...]